600059060Q

Geſchichte

der

Entwickelungen der griechiſchen Philoſophie

und ihrer

Nachwirkungen im römiſchen Reiche.

von

Chriſtian Auguſt Brandis.

Erſte größere Hälfte.

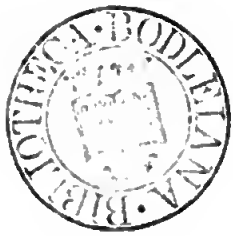
Berlin

bei G. Reimer.

1862.

265. i. 78.

250. a 128.


BIBLIOTHECA BODLEIANA

Herrn

Professor Dr. Adolf Trendelenburg,

Secretär der philosophisch-historischen Abtheilung der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften.

Weder um Ihre Kritik herauszufordern, mein verehrter Freund, noch um sie zu bestechen, eigne ich Ihnen dieses Buch zu, sondern in der Ueberzeugung daß wir auf gleichem Grunde und Boden der Forschung stehn, und um zu bezeichnen, welche Art der Kritik ich mir wünsche: eine, wie Sie sie üben, lediglich auf Ergründung der Wahrheit gerichtete. Daß im Gebiete der Geschichte der alten Philosophie noch Manches fraglich ist, weiß ich sehr wohl und könnte mich nur freuen, wenn die von mir ausgesprochenen Annahmen zur Veranlassung würden durch Beleuchtung derselben das Richtigere zu finden.

Wozu aber eine neue Geschichte der griechischen Philosophie? werden Sie fragen und habe ich selber gefragt. In der Ausführlichkeit sie darzustellen, wie ich es in meinem Handbuche versuchte, würde ich mich nicht entschlossen haben, auch wenn die Exemplare desselben erschöpft wären. Mit Zellers vorzüglichem Werke in Wettstreit zu treten,

würde ich nicht unternehmen, und was ich dagegen zu erinnern habe, ließe durch einzelne kritiſche Abhandlungen ſich erledigen. Nur die Ueberzeugung daß es an einer aus den Quellen geſchöpften überſichtlichen Darſtellung des Gegenſtandes noch fehle, und daß eine ſolche der Beſchäftigung mit dem Detail zu Grunde gelegt werden müſſe, hat mich beſtimmt an der Aufgabe von neuem mich zu verſuchen. Zunächſt habe ich dabei Philologen und Theologen im Sinne gehabt, die das Bedürfniß fühlen mit dieſem Zweige der Alterthumswiſſenſchaften ſich bekannt zu machen, ſei es daß ſie entweder nicht Muße haben in die weitſchichtigen Einzelheiten der größeren Werke einzugehn, oder ſich eine ſpätere Beſchäftigung damit vorbehalten wollen. Und kann nicht auch eine gleich anfängliche Beſchäftigung mit allen Einzelheiten den Sinn für die innere Gliederung der beſonderen philoſophiſchen Theorien und für ihre Zuſammengehörigkeit trüben, oder die Neigung hervorrufen ſie lediglich vom literarhiſtoriſchen oder philologiſchen Geſichtspunkte zu betrachten? — eine Neigung, wodurch allerdings der nächſte und vorzüglichſte Zweck eines Studiums der Geſchichte der Philoſophie in hohem Grade gefährdet werden muß. Mein Augenmerk iſt, wie geſagt, auf Studirende gerichtet, denen Beſchäftigung mit der Geſchichte der Philoſophie vorzugsweiſe nahe liegt; es würde mich aber höchlich freuen, wenn mir es gelänge, wiſſenſchaftlich Gebildete überhaupt für Einblick in die Geſchichte der Entwickelungen philoſophiſcher Probleme und ihrer Löſungsverſuche zu gewinnen.

Die Arbeit mußte natürlich zu ſorgfältiger Reviſion meiner bisherigen Beſtrebungen auf dieſem Gebiete mich veranlaſſen. Zunächſt, jedoch nicht ausſchließlich, mußte dabei Zellers Philoſophie der Griechen berückſichtigt werden. Ich

hoffe der Rechthaberei nicht geziehen werden zu können, wenn ich, wie erfreut auch über manche Punkte der Einigung mit ihm, doch in andren wesentlichen Beziehungen, wie in der Anordnung der ersten Periode der griechischen Philosophie, über die Darstellungsweise der Lehrgebäude des Plato und Aristoteles und über ihre obersten Principien meine früheren Ueberzeugungen festzuhalten mich gedrungen gesehn habe. In der ersten Beziehung mußte ich an der Abfolge festhalten, wie sie meinem Dafürhalten nach zugleich aus den inneren Beziehungen der verschiedenen Theorien und aus den Zeugnissen des Aristoteles sich ergibt. In der Darstellung des platonischen und aristotelischen Lehrgebäudes bin ich wiederum bestrebt gewesen, die Entwickelungsweise der Urheber, so weit es die mir vorgezeichnete Kürze erlaubte, durchscheinen zu lassen; Anbequemung an unsre gegenwärtig übliche Gliederung philosophischer Systeme scheint mir, wenn vielleicht auch faßlicher, die Einsicht in die ursprüngliche Form zu gefährden. Rücksichtlich meiner Auffassungsweise der obersten Principien muß ich mich, zur Vermeidung lästiger Wiederholungen, auf das Buch selber beziehen.

Ich habe geschwankt, ob ich nicht der Verpflichtung mich entbinden dürfe, die in Ritters, Zellers und meinen ausführlichen Werken enthaltenen Belegstellen anzuführen; doch schien mir eine Auswahl derselben erforderlich, theils zur Einleitung in die Quellenkunde, theils zur Rechtfertigung meiner Auffassung der Lehren. Hin und wieder habe ich mir erlaubt in den Anmerkungen über den Text hinüber zu greifen, um die Aufmerksamkeit auf einzelne in diesem nicht berührte Punkte vorläufig zu lenken.

Obwohl ich der Kürze, soweit es ohne Beeinträchtigung der Deutlichkeit geschehn konnte, mich befleißigt

habe, ſo iſt es mir doch nicht gelungen, wie ich gewünſcht hatte, die dritte Entwickelungsperiode mit der Darſtellung der beiden erſten zuſammenzubegreifen. Ich muß mir daher, um dieſen Band nicht zu ſehr anzuſchwellen, ein zweites Bändchen vorbehalten, welches jedoch in kurzer Friſt der erſten größeren Hälfte folgen wird.

Bonn, den 15. Juli 1862.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

1. Vorläufige Erörterungen 1
2. Die Wurzeln und Anfänge der griechischen Philosophie . . 17
   - Die religiöse Grundanschauung der Griechen . . . 17
   - Hesiods Theogonie 22
   - Die sogenannten gemischten Theologen. Pherekydes . . 28
   - Die sogenannten sieben Weisen 32
   - Solon und ältere oder gleichzeitige lyrische und gnomische Dichter 34

Erste Periode der griechischen Philosophie.

Uebersicht und Gliederung derselben 40

Erster Abschnitt.

Die ältere jonische Physiologie 46
Thales 46
Anaximander 50
Anaximenes 56
Heraklit 60

Zweiter Abschnitt.

Von der Seinslehre der Eleaten 80
Xenophanes 80
Parmenides 87
Melissus 94
Zeno 97

Dritter Abschnitt.

Die Versuche ein Unveränderliches als Grund der veränderlichen Natur in ihr selber nachzuweisen 102

Seite

Empedokles 103
Anaxagoras 120
Die Atomiſtik des Leukippus und Demokritus . . . 132
Anhang. Diogenes von Apollonia 150
Archelaus 153

Vierter Abſchnitt.

Die pythagoreiſche Zahlenlehre 156
Der Urheber und ſeine Schule 157
Die Zahlenlehre und ihre verſchiedenen Auffaſſungsweiſen . 167
Alkmäon, Hippaſus, Ekphantus 190
Die Dichter unter dem Einfluſſe der Philoſophie . . 192
Epicharmus 193
Pindar und Aeſchylus 196
Sophokles und Euripides 200

Fünfter Abſchnitt.

Die Sophiſtik 204
Protagoras 207
Gorgias 210
Die ſophiſtiſche Eriſtik, Ethik und Rhetorik . . . 211
Stellung der Sophiſten zur Philoſophie 217

Die zweite Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie . . . 220

Erſter Abſchnitt.

Sokrates und die einſeitigen Sokratiker . . . 222
Sokrates; ſein Leben und Tod 222
Die Quellen für Kenntniß ſeiner Lehren 229
Seine Lehren 232
B. Die einſeitigen Sokratiker 245
1. Antiſthenes und die Kyniker 247
2. Ariſtipp und die Kyrenaiker 251
Theodorus der Atheiſt 255
Hegeſias 256
Anniceris 257
3. Euklides, die Megariker und Eretriker . . . 259

Seite

Zweiter Abschnitt.

Plato und die Akademie 266
Sein Leben 266
Die platonischen Schriften 272
Darstellungsweise des platonischen Lehrgebäudes . . . 285
Die Grundlinien des platonischen Lehrgebäudes . 288
I. Vorbegriffe und mythische Andeutungen . . 288
II. Die platonische Dialektik 293
A. Einleitende Untersuchungen über das Wissen und sein Objekt, das Seiende 293
B. Die platonische Ideenlehre und Dialektik . . 309
C. Dialektische Ableitung der Principien der Ethik und Physik 328
III. Die platonische Physik 337
IV. Grundlinien der platonischen Ethik . . 350
Die platonische Staatslehre 362
Uebersicht 367
B) Die ältere Akademie und ihre Richtung. Speusippus, Xenokrates u. A. 376
Fortbildung der platonischen Idealzahlenlehre . . 379
Ihre Ethik 384

Dritter Abschnitt.

Aristoteles und die älteren Peripatetiker . . 386
I. Das Leben des Aristoteles 388
Seine Schriften 394
II. Begriffsbestimmung und Eintheilung der Philosophie 404
Begriff und Methode der Mathematik . . . 410
Die der Logik vorbehaltene Stelle 412
III. Die aristotelische Logik und analytische Wissenschaftslehre 414
A. Einleitung und Dialektik 414
Aristoteles' Topik 423
Seine Kategorien 426
Seine Vierheit der Gegensätze 432
B. Die aristotelische Analytik. a. Die Formenlehre . 434
Das Urtheil 434
Der Schluß 438
b. Die analytische Wissenschaftslehre . . . 442

	Seite
IV. Die erste Philosophie des Aristoteles	452
A. Die Einleitung	452
B. Die Ontologie	463
a) Die Deduktion der Formalprincipien	463
b) Die eigentliche Ontologie	466
C. Die Theologie	478
V. Die aristotelische Physik	486
A. Die allgemeine Naturlehre. a) von ihren Formalprincipien	486
b) von den Realprincipien der Natur	489
B. Die besondere Physik. a) Die Kosmologie	500
b) Grundlegung einer Physik der Welt des Veränderlichen	503
c) Die Meteorologie	508
d) Die gleichtheiligen Stoffe	509
Zweiter Haupttheil der besonderen Physik; die Lehre vom organischen Leben. 1. Die Seelenlehre	512
2. Die Lehre von den organischen Wesen	526
VI. Ethik und Politik. 1. Die Ethik	536
2. Die Politik	553
Die aristotelische Kunstlehre	559
Die älteren Peripatetiker	566
Eudemus	566
Theophrast	568
Heraklides	576
Aristoxenus und Dikäarchus	577
Strato von Lampsakus	578—81

Einleitung.

I. Vorläufige Erörterungen.

Wie weit ſich auch unſer Blick erweitern mag in der Länder- und Völkerkunde, in der vergleichenden Sprachwiſſenſchaft, in der Geſchichte wie überhaupt, ſo durch Erforſchung des hohen Alterthums, in der Mathematik, den Naturwiſſenſchaften und ihrer Anwendung: immer wenden wir uns wieder zurück zur Betrachtung einerſeits des iſraelitiſchen, andrerſeits des griechiſchen und römiſchen Alterthums, in der immer mehr ſich befeſtigenden Ueberzeugung, daß die Wurzeln des religiöſen, ſtaatlichen, wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Lebens unſrer Welt zunächſt und vorzüglich innerhalb der kleinen Gebiete der Iſraeliten und Griechen zu ſuchen ſind, und daß ſie durch Vermittelung der Römer über die neue Welt ſich verbreitet haben. Bilden dieſe Völker auch nur Glieder in den unermeßlichen Entwickelungsreihen des Menſchengeſchlechtes und ſetzt auch was ſie geſchaffen haben, vorangegangene Kulturſtufen voraus: bei ihnen finden wir die Brennpunkte, in denen die Strahlen vorangegangener Geſittung in ſolcher Weiſe ſich koncentrirt, geläutert und vertieft haben, daß ſie die gemeinſame Grundlage der folgenden Entwickelungsperioden der Welt werden konnten.

Wenden wir uns unſrem Zwecke gemäß zu den Griechen. Bei ihnen finden wir nicht etwa nur die Anfänge der Hauptrichtungen unſrer geiſtig ſittlichen Bildung, ſondern zugleich eine die Hauptrichtungen des menſchlichen Geiſteslebens umfaſſende und ſie in ſteter Wechſelbeziehung unter einander fortbildende Entwickelungsgeſchichte. Kunſt und Poeſie, Wiſſenſchaft und Staatsbildung ſchreiten bei ihnen in ſolchem Einklange unter einander fort, wie er nur da ſtatt finden konnte, wo hohe geiſtige Begabung mit dem durch glückliche Verhältniſſe geförderten Triebe zuſammentraf, aus und durch denſelben die dem Menſchen verliehenen Gaben auszubilden.

Es iſt die ſchöne Aufgabe der griechiſchen Alterthumswiſſen-

ſchaften die verſchiedenen Entwickelungsreihen des griechiſchen Geiſtes, in ihrer Bedingtheit durch einander, von den erſten Anfängen bis zu ihren Höhepunkten, und darüber hinaus in ihrem Verfall und ihrem allmähligen Erlöſchen zu verfolgen, und Einſicht, wenn auch nicht in die Geſetze, ſo doch in die Verhältniſſe anzubahnen, die dieſer beiſpiellos vielſeitigen und bis zu ihren Höhepunkten hin ſtetigen Entwickelung förderlich geweſen, und die ihnen wiederum ihr Ziel geſetzt und vom Wege des Fortſchritts abgelenkt haben. Dieſer ihrer Aufgabe kann aber die griechiſche Alterthumswiſſenſchaft nur in dem Grade entſprechen, in welchem ſie die verſchiedenen Seiten und Richtungen der Entwickelung in ihrer Zuſammengehörigkeit und in ihren Wechſelbeziehungen auffaßt.

Zu dieſen Entwickelungsreihen gehört außer denen des Volks- und Staatslebens, der Poeſie und Kunſt, der Geſchichte und Beredtſamkeit, die der Wiſſenſchaft, d. h. der Philoſophie; denn ſie umfaßte im ganzen griechiſchen Alterthum die Geſammtheit der Wiſſenſchaften, oder vielmehr dieſe haben als Zweige derſelben ihr fortwährend angehört, und die Zweigwiſſenſchaften ſind immer nur zu einer ſehr bedingten Selbſtſtändigkeit gelangt. Die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie (die römiſche Philoſophie iſt nur ein Ableger derſelben) iſt daher in doppelter Beziehung von hoher Bedeutung; ſie iſt zuvörderſt die Grundlage aller ſpäteren Philoſophie, der der neueren wie der des Mittelalters. Plato und Ariſtoteles bleiben die Leitſterne, an denen der philoſophirende Geiſt immer von neuem ſich zu orientiren hat. Die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie iſt ferner ein weſentlicher und integrirender Beſtandtheil der griechiſchen Alterthumswiſſenſchaften, und zwar nicht blos rückſichtlich der Sprache und Literaturgeſchichte, ſondern als Geſchichte der Wiſſenſchaften, wie ſie aus dem reinen Triebe zu wiſſen um des Wiſſens willen hervorgegangen ſind und ſich entwickelt haben. Sie ſteht auch in durchgängiger Wechſelbeziehung mit der Geſchichte der Poeſie und Kunſt, des Volks- und des Staatslebens der Griechen. Wer dieſe begreifen will, darf jene nicht außer Acht laſſen. Auch kann ich nicht unerwähnt laſſen, daß Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, wenn Gegenſtand eines ein-

dringlichen Studiums, der Gefahr begegnet in den philologiſchen Studien zu ausſchließlich den Einzelheiten ſeine Aufmerkſamkeit zuzuwenden; iſt ja die Philoſophie vor Allem auf Verknüpfung des Mannichfaltigen nach inneren Beziehungen gerichtet.

2. Ueber den Begriff der Philoſophie haben wir uns hier nur ſo weit zu verſtändigen, ſo weit es für unſern Zweck erforderlich. Wie der Begriff zu allmählig nähern Beſtimmungen gelangt iſt, hat die Geſchichte ſelber zu zeigen. Das Wort findet ſich noch nicht in den älteſten Denkmälern der griechiſchen Sprache, ſondern ſtatt deſſen Weiſer und Sophiſt (*σοφὸς* und *σοφιστής*) zur Bezeichnung all und jeder Geſchicklichkeit und aller geiſtigen Vorzüge [1]). Nach einer Erzählung des Heraklides Pontikus, die Cicero uns wiedergiebt, ſoll Pythagoras zuerſt des Worts zur Bezeichnung der von allem äußern Zweck unabhängigen Betrachtung der Dinge und des Lebens ſich bedient haben [2]), und dieſen urſprünglichen Sinn halten auch Herodot, Thukydides u. A. feſt. Noch allgemeiner bezeichnen Andre, nachſinnen, Bücher leſen und überhaupt jede geiſtige Beſchäftigung durch das Wort [3]). Zu einer Ausſonderung der faktiſchen oder ſogenannten poſitiven Wiſſenſchaften kommt es in keiner der verſchiedenen alten Begriffsbeſtimmungen der Philoſophie. Plato bezeichnet die Geometrie als eine Philoſophie und unterſcheidet nicht Philoſophie überhaupt, ſondern die höchſte philoſophiſche Wiſſenſchaft von der Mathematik [4]). Ariſtoteles befaßt dieſe, gleichwie die Naturwiſſenſchaften in allen ihren Zweigen, unter den

---

1) Diog. L. prooem. 12. Stephani Thesaur. s. v. und Haym in Erſch und Grubers allg. Encyklop. III, B. 24. 3 ff.

2) Cic. de finib. V, 3. vgl. Diog. L. prooem, 12. Jamblich. vita Pyth. 58.

3) Vergl. Zeller's Philoſophie der Griechen. S. 2, 1. 2te Ausg.

4) Plat. Theaetet. 143, A *περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν* — Rep. VII, 533, c *αἱ δὲ λοιπαὶ (τέχναι), ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίαν τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.*

Begriff der Philoſophie, ähnlich die Stoa, Epikur u. A., und noch Strabo nimmt auch für die Geographie die Ehre einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft in Anſpruch.

In dieſem weiten Sinne kann die Geſchichte der Philoſophie den Begriff nicht faſſen, will ſie nicht zu einer allgemeinen Geſchichte der Wiſſenſchaften ſich erweitern. Darum iſt vorläufige Verſtändigung über den Sinn des Wortes erforderlich, in welchem die Geſchichte es zu faſſen hat. Geben wir uns daher zuerſt Rechenſchaft von der Wortbedeutung: dieſe iſt, Liebe zur Weisheit. Liebe aber iſt eine unmittelbare und unſelbſtiſche, unwiderſtehlich treibende Hinneigung zu Sachen und Perſonen, nicht zu irgend einem, durch irgend welche äußere Zwecke bedingten Gebrauche, ſondern um ihrer ſelber willen; Weisheit einerſeits ein, allumfaſſendes, dem zu Grunde liegenden Sein vollkommen entſprechendes Wiſſen, andrerſeits das einem ſolchen Wiſſen angemeſſene, daher vollkommene Wirken und Handeln. Sofern, wie ſchon Sokrates hervorgehoben hatte, Weisheit in dieſem Sinne ausſchließlich dem ſchlechthin vollkommenen Weſen, der Gottheit, eignet, ſind wir Menſchen nur der Liebe zu ihr fähig, ihrer aber dem innerſten Triebe unſres Weſens nach auch bedürftig, und ſie kann nicht mit dieſer oder jener einzelnen Richtung unſrer Geiſtesthätigkeit zuſammenfallen, nicht in bloße Beſchaulichkeit (φιλοθεωρία) aufgehn. Sie hat vielmehr im Unterſchiede von den beſonderen, mehr oder weniger aus einzelnen Geiſtesrichtungen hervorgegangenen oder den Lebensbedürfniſſen dienenden Wiſſenſchaften, alle verſchiedenen Wiſſenſchaften zu begründen und ſie zuſammenzuhalten, daher als Wiſſenſchaftslehre Gehalt und Geſtalt des Wiſſens zu ergründen; demnächſt Anwendung davon auf Erkenntniß des Seins und Werdens der Dinge zu machen und die Normen des Ausunsherausbildens im ſittlichen Handeln und in der künſtleriſchen Thätigkeit zu erforſchen, und zwar in ihrer Zuſammengehörigkeit mit den Principien des Wiſſens; endlich hat ſie die Principien und Normen des Inunshinein- und Ausunsherausbildens auf ihren gemeinſamen letzten Grund zurückzuführen, der ſo gewiß vorausgeſetzt werden muß, ſo gewiß die verſchiedenen Richtungen unſrer ſelbſtbewußten Thätigkeit ein und

demſelben Ich angehören. Nur ſo vermag die Philoſophie ſämmtliche Richtungen unſrer ſelbſtbewußten Thätigkeit zu durchdringen und in ihrer Wechſelbeziehung zu einander zu entwickeln. Fragen wir nach den Objekten derſelben, ſo fallen ſie ſämmtlich unter die Dreiheit der Welt der Dinge, der Gottheit und des beides in ſich einzubilden und zu begreifen beſtrebten Ich. Iſt nun die Phyſik auf Erkenntniß der Welt der Dinge gerichtet, Ethik und Aeſthetik auf Erforſchung der dem Ich eigenthümlichen aus uns heraus bildenden, ſittlich handelnden und künſtleriſchen Thätigkeit, ſo bedarf es noch einer dritten Zweigwiſſenſchaft der Philoſophie zur Begründung der den beiden Richtungen des Innshinein- und Ausunsherausbildens gemeinſamen Principien, Normen und Formen, ohne welche jene zwei nicht ein und demſelben Ich angehören und in durchgängiger Wechſelbeziehung unter einander ſtehn könnten. Inſofern aber die Philoſophie, im Unterſchiede von den beſonderen Zweigwiſſenſchaften, die Geſammtheit unſrer geiſtigen Beſtrebungen auf ihren letzten, unbedingten gemeinſamen Grund zurückzuführen hat, muß die die Phyſik, Ethik und Aeſthetik begründende Wiſſenſchaft die Wiſſenſchaftslehre, zugleich zur Erkenntniß der Gottheit leiten. Daher die von Plato angebahnte, der Hauptſache nach, wenn auch mit mannichfaltigen näheren Beſtimmungen feſtgehaltene Dreitheilung der Philoſophie, in Phyſik, Ethik und Dialektik. Die Aeſthetik gelangte erſt durch Ariſtoteles zu eigenthümlichem Gebiete.

Daß die Philoſophie ein methodiſches, auf die Erkenntniß der Dinge und ihren Zuſammenhang gerichtetes Denken vorausſetze, und von der unwiſſenſchaftlichen Reflexion auf die Verhältniſſe des täglichen Lebens ſowie von der religiös dichteriſchen Weltbetrachtung ſich unterſcheide, daher nicht auf die Erforſchung eines beſondern Gebietes, ſondern auf die Geſammtheit des Seienden als ſolchem gerichtet ſei, um das Einzelne in ſeiner Beziehung zum Ganzen und aus den Geſetzen des Ganzen zu erkennen und ſo des Zuſammenhangs all unſres Wiſſens ſich zu verſichern[5]), — ergibt ſich aus dieſer Erklärung. Nur können wir nicht zugeben daß Philo-

5) Vergl. Zeller I, 6.

ſophie zunächſt eine rein theoretiſche, d. h. eine Thätigkeit ſei, bei der ſich's lediglich um Erkenntniß des Wirklichen handle. Eine ſolche Beſchränkung der Bedeutung widerſpricht dem Wortſinne wie der hiſtoriſchen Entwickelung derſelben, und läßt die nothwendige Zuſammengehörigkeit der erkennenden mit der ſittlich handelnden und künſtleriſch bildenden Thätigkeit und mit unſrem religiöſen Bewußtſein außer Acht. Die von Ariſtoteles [6]) hervorgehobenen Merkmale der Weisheit, deren möglichſt nahekommende Verwirklichung er von der erſten Philoſophie oder Theologie erwartete, ihre Erkenntniß nämlich ſei die umfaſſendſte, ſchwierigſte, genaueſte, lehrbarſte und ſelbſtſtändigſte, — ſchließen, eben weil lediglich auf die theoretiſche Richtung der Philoſophie bezüglich, die auf das ſittliche Handeln und künſtleriſche Bilden gerichteten Unterſuchungen von der Philoſophie keineswegs aus, ſowie Ar. denn auch deutlich genug ſie als ſolche bezeichnet, die gleich berechtigt mit denen der theoretiſchen Philoſophie ſeien.

Genauere Begriffs- und Umfangsbeſtimmungen der Philoſophie ſind nach dem jedesmaligem Standpunkte der Wiſſenſchaft und nach der beſonderen Richtung der philoſophiſchen Unterſuchungen in verſchiedenen Zeiten ſehr verſchieden geweſen. So iſt in den Definitionen der neueren Philoſophie die Beziehung auf das Subjekt und die Form des Wiſſens überwiegend, namentlich in der Herbartſchen, ſie ſei Bearbeitung der Begriffe als ſolcher.

3. Zur Erörterung der Erforderniſſe einer Geſchichte der Philoſophie, gehen wir davon aus, daß Einſicht in die Geſchichte nur in dem Maße ſtatt finde, in welchem wir das Geſchehene zu begreifen, d. h. auf ſeinen Grund zurückzuführen im Stande ſind, daher im eigentlichſten Sinne des Worts nur da, wo wir die Gründe und Urſachen des Geſchehenen kraft des Selbſtbewußtſeins zu ergreifen oder uns zu verdeutlichen vermögen, mit a. W. ſoweit die Selbſtbeſtimmung des Menſchen dabei betheiligt iſt. Der letzte Zweck der Geſchichte iſt darum, die Verhältniſſe und Geſetze, wenn auch immer nur annäherungsweiſe, auszumitteln, durch welche die

6) Metaph. I, 1. 2.

freie Selbſtbeſtimmung ſelber wiederum gelenkt und geleitet wird. Was aus geſetzloſer Willkür hervorgeht, iſt beſtandlos; und dieſes von dem was durch Fügung unter die höheren, von unſrer Willkür unabhängigen Geſetze geleiſtet wird, zu unterſcheiden, ſoll die Geſchichte uns Anleitung gewähren. Doch vermögen wir dieſem Endziele der Geſchichte uns nur allmählig anzunähern, es ſchwerlich je völlig zu erreichen, und dürfen uns nicht vermeſſen, die Geſchichte als Entwickelung des allgemeinen Weltgeiſtes in den zeitlichen Erſcheinungen behandeln zu wollen.

Nach den verſchiedenen Hauptrichtungen der Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes unterſcheiden wir Geſchichte der Wiſſenſchaften, der Künſte und des ſittlich politiſchen Handelns, — Richtungen, welche die Univerſalgeſchichte immer nur ſehr unvollkommen zuſammenzufaſſen vermag. Darin kommen die verſchiedenen Richtungen der Geſchichte überein, daß ſie das was geſchehn iſt, die Thatſachen als ſolche, in ihrer Beſtimmtheit und nach ihrer zeitlichen Abfolge aufzufaſſen, daß ſie den ſubjektiven Grund derſelben in dem Handelnden nachzuweiſen haben; daß ſie ferner die Thatſachen nach den Geſichtspunkten und Zwecken, nach denen die Geſchichte behandelt werden ſoll, auswählen und ordnen, daß ſie endlich den von der Willkür der Handelnden unabhängigen Grund, d. h. die objektiven Geſetze der Entwickelung zu entdecken verſuchen. Daß wir an der Löſung dieſer höchſten Aufgabe der Geſchichte nur in dem Maße uns zu verſuchen vermögen, in welchem wir die erſten drei gelöſt, bedarf keines Beweiſes.

Zur Anwendung dieſer gemeinſamen Normen all' und jeder Geſchichte auf Geſchichte der Wiſſenſchaften, gehen wir von dem Begriff der Wiſſenſchaft aus als dem einer gegliederten, von leitenden mehr oder weniger begriffenen Einheiten beſeelten Mannichfaltigkeit von Erkenntniſſen. Dieſem Begriffe zufolge hat eine Geſchichte der Wiſſenſchaften zu zeigen, wie die ihnen angehörigen Erkenntniſſe allmählig ſich gebildet haben; nach welchen Methoden man dieſes Mannichfaltige in der Form von Begriffen und Urtheilen aufzufaſſen, und in welcher Weiſe man es einer leitenden Einheit unterzuordnen oder daraus abzuleiten verſucht hat. Zu dem

Ende iſt ſorgfältig auszumitteln, in welchem Verhältniß der Bedingtheit das Mannichfaltige der Erkenntniſſe in der beſondern Bearbeitung der Wiſſenſchaft geſtanden, und wie die je folgende Bearbeitungsweiſe zu den vorangegangenen ſich verhalten hat. Das von einer zur andern Bearbeitungsweiſe Ueberleitende iſt die Kritik. Nur durch genaue Auffaſſung der innerhalb der Geſchichte ſelber geübten Kritik vermögen wir die inneren Beziehungen zu finden, Fortſchritte von Rückſchritten zu unterſcheiden und den Grund der Hemmungen und Förderungen zu entdecken. Wir ſetzen dabei auch voraus, daß die Willkür der Bearbeiter der Wiſſenſchaften doch wiederum durch eine höhere Kauſalität in Schranken gehalten werde, mögen wir dieſe mit Plato [7]) als eine der Wiſſenſchaft zu Grunde liegende Idee, oder mit Ariſtoteles [8]) als die Gewalt bezeichnen, mit welcher die Natur der Dinge auf den menſchlichen Geiſt wirkt, die Wahrheit ihn leitet. Demnach haben wir zu unterſcheiden was aus der inneren Weſenheit der Wiſſenſchaft, aus der über die Willkür ihrer Bearbeiter hinausreichenden Kauſalität ſich entwickelt hat, und was durch die Eigenthümlichkeit der Bearbeiter, ihrer Zeitverhältniſſe und aus der Wechſelbeziehung mit andren Wiſſenſchaften hinzugekommen iſt, d. h. zu unterſcheiden, um es kurz auszudrücken, eine innere und äußere Kauſalität. Das durch die der Wiſſenſchaft eigenthümliche Kauſalität Gewirkte bewährt ſich als ſolches dadurch, das ſich's als ein aus der Reihe der weſentlichen inneren Beziehungen hervorgehendes Glied derſelben nachweiſen läßt; und zur Entſcheidung über das ob oder nicht, gelangen wir zunächſt und vorzüglich durch ſorgfältige Beachtung der innerhalb ihrer geübten, ihre Bewegungen bedingenden Kritik. In dem Maaße in welchem das Gebiet der Wiſſenſchaft abgeſchloſſen, ihre Methode einfach und ſelbſtſtändig iſt, gehen ihre Entwickelun-

7) Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. I, 9. 59, 6, Bonitz. ὡς ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Ἰδεῶν λέγει (ὁ Ἀριστοτέλης) κτλ.

8) Ar. Methaph. I, 3. 984, 18 προϊόντων οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν. Phys. I, 5. 188. 6, 27 ὥσπερ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασθέντες. Eth. Eudem. I, 6. pr. ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

gen aus der in ihr wirkſamen inneren Kauſalität hervor und ſchreitet ſie ſtetig fort. Am wenigſten ſind die mathematiſchen Wiſſenſchaften der äußeren Einwirkung ausgeſetzt, am meiſten die Wiſſenſchaften der Reflexion; die Naturwiſſenſchaften ſtehen in der Mitte von beiden.

Zu denen, die wir als Wiſſenſchaften der Reflexion bezeichnen, gehört inſofern die Philoſophie, in wiefern ihr Gebiet kein unbedingt abzugrenzendes iſt, wie das der Mathematik, ihre Methode eben darum keine ſo einfache, aus der Eigenthümlichkeit des Gebietes mit Nothwendigkeit ſich ergebende ſein kann, und in wiefern ſie mit allen Richtungen des geiſtigen Lebens in durchgängiger Wechſelbeziehung ſteht, daher auch durch ſie in ihrer Entwickelung vielfach bedingt wird. Eben darum iſt auch die nichts deſto weniger wirkende innere Kauſalität ſchwerer erkennbar. Dennoch hat man in verſchiedener Weiſe verſucht, die Geſchichte der Philoſophie als lediglich aus der inneren Kauſalität der Idee hervorgegangen nachzuweiſen, ſie zu konſtruiren. Wie aber vermögen wir die der Philoſophie zu Grunde liegende Idee und ihre Entwickelungsweiſen ſo vollſtändig und deutlich zu ergreifen, daß das Beſondere der Thatſachen und ihrer Veränderungen genügend aus ihr ſich ableiten ließe? und legen wir der Konſtruktion einen unrichtigen oder mangelhaften Begriff zu Grunde, ſo müſſen wir zu einer falſchen oder einſeitigen Vorſtellung von den philoſophiſchen Entwickelungen gelangen. Anſtatt unſer jezeitiges philoſophiſches Bewußtſein durch Studium der Geſchichte der Philoſophie zu berichtigen und zu ergänzen, kann ſie uns dann nur dienen in unſren vorgefaßten Annahmen uns zu beſtärken; oder, indem wir die Reihen der vorangegangenen philoſophiſchen Entwickelungen als Vorſtufen oder auch Momente zu dem von uns gewonnenen Standpunkte betrachten, werden wir außer Acht laſſen was zur Ergänzuug und Berichtigung deſſelben hätte dienen können.

4. Die Eigenthümlichkeit der griechiſchen Philoſophie und ihrer Geſchichte können wir nicht in der Beſonderheit ihrer Methode finden, nicht behaupten, ihr Verfahren ſei epagogiſch, im Unterſchiede vom epiſtematiſchen Verfahren der neueren Philoſophie. Induktion

und Deduktion finden ſich in den Lehrgebäuden beider großen Perioden in dem Maße vereinigt, in welchem ſie zu wiſſenſchaftlicher Durchbildung gelangt ſind. Auch das Nichtlaſſenwollen der Philoſophie von der Poeſie, läßt ſich nicht, weder als durchgreifendes noch als weſentliches Merkmal der griechiſchen Philoſophie betrachten; noch weniger ihre Eigenthümlichkeit auf irgend eine einzelne Anſchauungsweiſe ſich beſchränken. Gehen wir vielmehr von der unbeſtreitbaren Thatſache aus, daß bei den Griechen gleich wie Kunſt nnd Poeſie, ſo auch Philoſophie von ihren erſten Anfängen an, allmählig, ja bis zu ihrem Höhepunkt möglichſt ſelbſtſtändig, ohne erhebliche fremde Einwirkung ſich entwickelt hat, während wir im Orient entweder nur Anfänge oder doch nicht ſtetig fortſchreitende Entwickelungen der Philoſophie finden, und daß die Philoſophie unſres Weltalters, gleichwie die der Araber, auf den Leiſtungen der Griechen fortbaut. Eben darum lernen wir in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie nicht nur die Grundlage aller ſpäteren Philoſophie ſondern auch Entwickelungsreihen kennen, die unmittelbar Schritt für Schritt aus dem Bedürfniß des philoſophirenden Geiſtes hervorgegangen ſind und ſtufenweis ſich erweitert und vertieft haben. Der Träger dieſer Entwickelungen iſt ein und derſelbe ſcharf ausgeprägte und wunderbar ausgeſtattete Volksgeiſt, der in ähnlicher Weiſe und ähnlicher Unabhängigkeit von fremdem Einfluß, Poeſie, Kunſt und Staatsformen erzeugt und entwickelt hat; daher bei den Griechen deutlicher und beſtimmter als irgendwo ſonſt, die Zuſammengehörigkeit der verſchiedenen geiſtigen Entwickelungsreihen und ihre Wechſelbeziehung zu einander hervortritt. War aber die griechiſche Philoſophie das Werk ein und deſſelben Volksgeiſtes, ſo mußte die Eigenthümlichkeit deſſelben auch in ihren Entwickelungen ſich bewähren. Dieſe Eigenthümlichkeit tritt unverkennbar hervor in der Unbefangenheit und der Feſſelloſigkeit, mit welcher der Geiſt der Forſchung ſich hingibt. Die religiöſen Vorſtellungsweiſen der Griechen, die ihnen eigenthümliche Abhängigkeit des Einzellebens vom Staatsleben, ihr Nazionalſtolz können auch in ihrer Philoſophie ſich nicht unbezeugt laſſen; aber ſie ſind Schranken, nicht Feſſeln der freien Bewegung, und Schranken die ihr

einen weiten Spielraum ließen. Aus dem polytheiſtiſchen Gottesbewußtſein der Griechen entwickelt ihre Philoſophie mehr und mehr die in ihm verborgenen Keime des Monotheismus, nicht eingeengt durch eine maßgebende, mit Prieſtergewalt bekleidete Dogmatik. Lockerung des Bandes zwiſchen Staatsleben und Einzelleben konnte die Philoſophie nicht beabſichtigen, ſo lange die Griechen ihre Unabhängigkeit ſich bewahrten; aber die Organiſation des Staates und wie geartet er dem Zwecke ſittlich geiſtiger Ausbildung ſeiner Bürger entſprechen könne, war Gegenſtand freier ungehemmter Forſchung. Frei von beengenden Feſſeln ließ der griechiſche Geiſt von der Natur der Dinge ſich leiten, ward durch unbefangene Auffaſſung derſelben von Frage zu Frage, von Problem zu Problem, von Löſungsverſuch zu Löſungsverſuch geführt, und erhob ſich eben darum von bloßen Meinungen und Anſichten zu wiſſenſchaftlicher Begründung und wiſſenſchaftlichen Theorien. Auch der den Griechen eingeborene künſtleriſch plaſtiſche Geiſt konnte in ihrer Philoſophie nicht wirkungslos bleiben; das Streben nach Harmonie und Maßhalten war ihr mit der Poeſie und Kunſt gemein und mußte wie in der Form der Darſtellung, ſo auch in der Anſchauungsweiſe ſich geltend machen.

Schon hieraus ergibt ſich die Berechtigung, die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, welche die Römer nicht ſowohl weiter entwickelten als nach Maßgabe ihrer Bedürfniſſe ſich aneigneten, als Geſchichte der alten Philoſophie zu bezeichnen. Wir ſtellen nicht in Abrede daß auch Völker des Orients philoſophirt haben, und eben ſo wenig daß es wohl der Mühe lohne den auf uns gekommenen Spuren und Bruchſtücken orientaliſcher Philoſophie ſorgfältig nachzugehn; ſie gewähren uns den doppelten Gewinn, den Geiſt jener Völker uns zu verdeutlichen und uns zu überzeugen, daß bei aller Verſchiedenheit der Grundanſchauungen und ihrer Durchführung, doch unter den verſchiedenſten Verhältniſſen im menſchlichen Geiſte der Trieb erwacht an Löſung derſelben Fragen und Probleme ſich zu verſuchen. Was aber bis jetzt von den Philoſophemen des Orients mit hinreichender Sicherheit hat ermittelt werden können, ſind nur noch vereinzelte Bauſteine für eine eigentliche Geſchichte. Es

beſchränkt ſich auf einzelne Anſchauungsweiſen und Lehren, und auch da wo, wie bei den Brahmanen, verſchiedene philoſophiſche Richtungen nachweislich ſind, vermögen wir ſie nicht, wie die der griechiſchen Philoſophie, in ihrem Werden und Wachſen und in ihrem Verhältniß zu einander zu verfolgen. Merkwürdige Einzelheiten hervorzuheben, oder auch nach dem was man von der Eigenthümlichkeit der verſchiedenen Hauptvölker des Orients theils weiß theils vorauszuſetzen einigen Grund hat, die Eigenthümlichkeit des philoſophirenden Geiſtes je eines derſelben zu charakteriſiren, würde, ſelbſt wenn es gelingen könnte, nicht Sache der Geſchichte im ſtrengen Sinne des Wortes ſein. Auch ein bekannter mit Geiſt und Geſchick in letzterer Weiſe unternommener Verſuch [9]) zeigt wie wenig er gewagter Vorausſetzungen entbehren konnte. Dazu kommt, daß eine Geſchichte der Philoſophie des Orients, ſelbſt wenn ſie zu Stande kommen könnte, der des griechiſchen Alterthums nicht gleich geſtellt werden dürfte, weil ſie nicht gleich dieſer die Grundlage der neueren Philoſophie iſt. Auf dieſe hat der Orient erſt durch Vermittelung der Neuplatoniker und Araber eingewirkt. Dennoch würden wir, ſo weit es gelingen möchte, auf die Philoſophie des Orients zurückzugehn haben, wenn ſie auf Anfänge und Entwickelung der griechiſchen in der Weiſe nachweislich eingewirkt hätte, daß dieſe ohne Kenntniß jener unverſtändlich bleiben müßten. Und in der That haben ſchon alexandriniſche Gelehrte eine ſolche Einwirkung der orientaliſchen auf die griechiſche Philoſophie angenommen und neuere und neueſte Forſcher haben ſie nachzuweiſen unternommen. Die zum Bewähr dieſer Annahme von letzteren angeführten hiſtoriſchen Zeugniſſe finden ſich jedoch nur bei neueren, unkritiſchen griechiſchen Schriftſtellern und werden theils augenſcheinlich gefälſchten oder erdichteten Schriften entlehnt, theils durch erſonnene oder erweiterte Nachrichten über die Reiſen griechiſcher Philoſophen in den Orient unterſtützt. Wir wollen nicht in Abrede ſtellen, daß Pythagoras, Demokrit, Plato u. A. Aegypten, auch Vorderaſien beſucht haben; daß ſie aber auch nur die Grundlinien ihrer Syſteme

9) Braniß' Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant I, 27 ff.

von dort mitgebracht, behauptet kein zuverläſſiger Schriftſteller der guten Zeit. Plato [10]) bezeichnet ausdrücklich als Eigenthümlichkeit der Griechen die Forſchung, als die der Aegyptier und Phöniker, Liebe zum Erwerbe, und rühmt nur ihre techniſchen Fertigkeiten, das Alter ihrer Ueberlieferungen und theilweiſe ihre Staatseinrichtungen, nicht ihre philoſophiſchen Lehren. In unſrer Zeit haben beſonders Gladiſch und Röth die Annahmen der Alexandriner von neuem zu ſtützen geſucht; erſterer indem er die bedeutendſten unter den vorſokratiſchen Theorien auf die fünf orientaliſchen Hauptvölker zurückzuführen unternimmt, den Pythagoreismus auf die Weltanſchauung der Chineſen, die heraklitiſche Lehre auf die perſiſche, die eleatiſche auf die indiſche, die empedokleiſche auf die ägyptiſche, die anaxagoreiſche auf die jüdiſche Betrachtungsweiſe; wogegen Röth annimmt, die ältere griechiſche Philoſophie ſei aus der ägyptiſchen Glaubenslehre hervorgegangen, dem Aegyptiſchen ſeien bei einzelnen Denkern, wie Demokrit und Plato, zoroaſtriſche Vorſtellungen hinzugekommen und erſt mit Ariſtoteles befreie ſich das griechiſche Denken von ſolcher Abhängigkeit, bis es mit den Neuplatonikern zu altägyptiſcher Lehre zurückgekehrt ſei [11]). Gegen Gladiſch's gelehrte Durchführung ſeiner Annahme hat man nachgewieſen, theils daß unmittelbarer Einfluß der entlegenſten orientaliſchen Völker auf griechiſche Philoſophie höchſt unwahrſcheinlich iſt, theils daß die Theorien der letzteren mit den angeblichen Theorien jener keineswegs übereinſtimmen, theils daß die Vorausſetzung ſolcher Theorien bei jenen Völkern unerweislich iſt. Ebenſo wird mit Recht gegen Röth erinnert, daß ſeine Darſtellung der ägypti-

---

10) de Rep. IV, 435, e .. ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ περὶ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστ' ἄν τις αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοχρήματον, ὃ περὶ τοὺς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα. Vergl. die von Zeller S. 23, 3 angef. Stellen. — Ariſtoteles führt die Anfänge der Mathematik auf die Aegyptier zurück, Metaph. I, 1. 981, b, 23 διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος.

11) Vergl. zum Folgenden beſonders Ritters Geſch. der Philoſ. I, 169 ff. und Zellers Philoſ. der Gr. I, 24 ff.

ſchen Religionslehre keine hiſtoriſch bewährte und die Zurückführung griechiſcher Götterlehre und Philoſopheme darauf auf willkührlichen Vorausſetzungen und unhaltbaren Etymologien beruhn, ja daß ein wiſſenſchaftliches Philoſophiren der Aegyptier ſich gar nicht bewähren laſſe. Gegen beide, daß nicht einzuſehen ſei, wie orientaliſche Philoſophie, auch wenn ſie vorhanden geweſen, durch die dabei vorauszuſetzende Vermittelung von Dolmetſchern zur Kenntniß der Griechen habe gelangen können. Vor Allem aber beweiſt die Stetigkeit der Entwickelung der griechiſchen Philoſophie, daß fremder Einfluß zwar einzelne Annahmen, wie die von der Seelenwanderung, nicht aber integrirende Beſtandtheile betreffen konnte. Waren ja auch einzelne in den griechiſchen Kultus aufgenommene Gottheiten nachweislich orientaliſchen Urſprungs, ohne daß weder der Abſchluß des griechiſchen Götterkreiſes, noch die eigenthümlich griechiſche Vorſtellungsweiſe von einer mit der Welt fortſchreitenden Entwickelung des göttlichen Princips, auf den Orient ſich zurückführen ließe. Einzelne vom Orient ausgegangene Anregungen und Beziehungen zu griechiſchen Vorſtellungsweiſen werden bei ſo raſch fortſchreitender Erforſchung des orientaliſchen Alterthums wahrſcheinlich mit größerer Sicherheit als bisher ſich ergeben; nur darf nicht außer Acht gelaſſen werden daß ein Zuſammentreffen von Vorſtellungsweiſen noch nicht Entlehnung vorausſetzt, vielmehr in der Aehnlichkeit der Verhältniſſe unter denen der nach gleichen Geſetzen wirkende menſchliche Geiſt ſie ſich angeeignet hat, nicht ſelten einen hinreichenden Erklärungsgrund findet. Auch fragt ſich, wie überhaupt das Verhältniß der Hellenen zum Orient zu faſſen ſei. Waren die Jonier, wie Curtius [12]) zu zeigen ſucht, urſprünglich in Kleinaſien ſeßhaft und von dort auf das griechiſche Feſtland übergegangen, und Phrygier und Hellenen ſtammverwandt, ſo wird Manches was aus dem Orient abzuleiten man geneigt iſt, als dem urſprünglichen Stammbewußtſein angehörig zu faſſen ſein.

5. Die Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie darf, wie Zeller mit Recht bemerkt, nicht blos eine bequeme Ueberſicht

12) S. ſ. griech. Geſch. I, 28 ff.

gewähren, ſondern muß auf nachweislich ihr ſelber angehörenden (objektiven) Unterſchieden und Verhältniſſen beruhen. Danach unterſcheiden wir drei weſentlich verſchiedene Perioden der griechiſchen Philoſophie: 1) die unbefangen der Welt der Erſcheinungen ſich hingebende und vorzugsweiſe, wenn auch nicht ausſchließlich, den Grund derſelben zu erforſchen beſtrebte kosmologiſch phyſiologiſche; 2) die mit der Einkehr des philoſophirenden Subjekts in ſich ſelber beginnende und zu Unterſuchungen über das Wiſſen, ſeine Realität und Entwickelungsweiſen fortſchreitende. Von Sokrates begründet, der das an ſich Wahre und Gewiſſe der ſittlich religiöſen Ueberzeugungen im Selbſtbewußtſein nachzuweiſen und die nächſten Formen der Entwickelung zu ermitteln beſtrebt war, erhält ſie durch Plato die Richtung auf das Weſen des Wiſſens und Erkennens und ſeine über die Geſammtheit deſſelben ſich erſtreckenden Vermittelungsformen, durch die man mit ſich ſelber und Andren zu völligem Einklang der Ueberzeugungen, ſich zu verſtändigen vermöge. Da er aber den Begriff als die der Welt der Dinge zu Grunde liegende, unveränderliche, über ihr ſchwebende Idee faßt, ſo ſucht Ariſtoteles ihn als der Welt der Erſcheinungen inhaftendes und in ihr wirkendes Prinzip näher zu beſtimmen und ſieht ſich veranlaßt die Entwickelungsformen des Wiſſens in weiterem Umfange zu erforſchen, um das Wiſſen nach allen Hauptrichtungen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit zu begründen. Die zweite Periode unterſcheidet ſich daher von der erſten darin, daß in ihr durch Einkehr des Subjekts in ſich ſelber der Begriff zum Mittelpunkt der philoſophiſchen Forſchung wird; eben darum der vorangegangenen Phyſik die Ethik und die zugleich für beide grundlegende und ihre Ergebniſſe auf ihr letztes unbedingtes Princip zurückführende Wiſſenſchaftslehre (Dialektik) hinzukommt, die dann durch Ariſtoteles in die Lehre von den Formen des vermittelnden Denkens (Logik und ihren Kern, Analytik) und in die Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchem ſich ſpaltet (erſte Philoſophie oder Metaphyſik), ſo daß ferner an die Stelle von Hypotheſen und Theorien, ſyſtematiſche Ableitung und Zuſammenfaſſung tritt. Die dritte Periode beginnt wo die Stetigkeit der Entwickelung abbricht und an die Stelle der

Forſchung um des Wiſſens willen, die Abſicht tritt, ſie den Anforderungen des Lebens dienſtbar zu machen. Ethik als Anweiſung zur Erlangung eines in ſich befriedigten Daſeins iſt der eigentliche Endzweck der philoſophiſchen Beſtrebungen dieſes Zeitraumes; aber eben weil ſie aus dem lebendigen Zuſammenhang mit Phyſik und Wiſſenſchaftslehre getreten war, ſetzt ſie nicht nur dieſe zu bloßen Werkzeugen herab, ſondern verkümmert auch mehr oder weniger ſelber. Die Frage der Wiſſenſchaftslehre iſt nicht mehr, wie die Begriffe erzeugt werden und wie bearbeitet ſie dem zu Grunde liegenden Sein entſprechen, ſondern nur nach welchen Kriterien die wahre von der falſchen Vorſtellung ſich unterſcheiden laſſe; und die Phyſik wird nach Maßgabe der zu Grunde gelegten Anſchauungsweiſe konſtruirt, das Princip derſelben aber nicht durch unbefangene wiſſenſchaftliche Forſchung feſtgeſtellt, ſondern der Neigung und Lebensrichtung des Urhebers entlehnt. Die drei Hauptzweige der philoſophiſchen Forſchung entwickeln ſich daher nicht mehr aus einer wiſſenſchaftlich begründeten Grundanſchauung oder Idee, ſondern werden mit Entlehnung aus vorangegangenen Theorien ſynkretiſtiſch zuſammengeſchweißt; und in der Ethik tritt an die Stelle der Ueberzeugung des griechiſchen Volksbewußtſeins, daß das menſchliche Einzelweſen nur in einem konkreten Staatsweſen wahrhaft ſich entwickeln könne, der unbeſtimmte Begriff des Weltbürgerthums. Doch wollen wir nicht verkennen, daß die Philoſophie auch dieſer Periode nicht nur den Sinn für ernſteres Denken wach erhalten, ſondern auch als Gegengewicht gegen die Genußſucht jener Zeiten ſich wirkſam erwieſen hat. Die Eklektik und Synkretiſtik der Periode finden ihren Abſchluß in dem die griechiſche Anſchauungsweiſe durch die orientaliſche zu ergänzen beſtrebten Lehrgebäude der Neuplatoniker, das bei aller Befehdung des Chriſtenthums doch zu einem Mittelglied zwiſchen griechiſcher und chriſtlicher Philoſophie geworden iſt.

II. Die Wurzeln und Anfänge der griechischen Philosophie.

1. Wo finden wir die Anfänge des philosophirenden Geistes der Griechen? Gewiß nicht in irgend einer Wissenschaft; denn alle Wissenschaft ist bei ihnen aus der Philosophie hervorgegangen. Auch nicht in der Erfahrung, so weit sie irgendwie äußeren Zwecken dient. Reich an Erfahrung und Kenntnissen waren Völker, die nie zur Philosophie gelangt sind. Der Trieb zu philosophiren erwacht vielmehr zuerst in und mit dem religiösen Bewußtsein, das über die selbstischen Zwecke uns erhebend, den Trieb zu wissen um des Wissens willen in allerdings sehr verschiedenen Graden erwecken muß. Beschränkt sich's auf das Innewerden einer auf irgend welche unsichtbare höhere Macht zurückzuführende Gebundenheit, so wird die Frage nach dem Grunde nur noch sehr dunkel hervortreten, heller und deutlicher, je mehr die Gebundenheit sich löst und damit das Bewußtsein sich verklärt und vertieft. Hat nun keins der alten heidnischen Völker in dem Maße zur Philosophie sich erhoben und in dem Grade ohne Entlehnung selbstständig und stetig sie entwickelt, wie die Griechen, so ist der Grund davon wohl zunächst in der Eigenthümlichkeit ihrer Religion zu suchen, und zwar in doppelter Beziehung, theils insofern ihre Religion in dem Grade geistiger gefaßt und durchgearbeitet sein mußte, in welchem ihr philosophisches Bewußtsein sich über das der andern alten polytheistischen Völker erhob, theils sofern das ursprüngliche religiöse Bewußtsein der Griechen Anfang und Richtung ihrer Philosophie einigermaßen zu bestimmen im Stande gewesen. In ersterer Beziehung zeichnet sich die Religion der Griechen von der der übrigen alten Völker durch die harmonische Abgeschlossenheit und überwiegende Selbstständigkeit ihrer Mythologie, durch ihre die Geistesthätigkeiten der Poesie und Kunst weckende und nährende Kraft, durch den ihr eigenthümlichen Uebergang von physischen Kräften und Wesen zu geistigen Persönlichkeiten unverkennbar aus. Vergleicht man die griechische Götterwelt mit der der Aegyptier oder andrer orientalischer Völker, so kann man nicht nur die größere und bestimmter ausgeprägte Mannichfaltigkeit derselben nicht ver-

kennen, sondern auch nicht daß sie zu einem in sich abgeschlossenen Kreise gediehen ist. Ebenso wenig, daß sie mehr als irgend eine andre Mythologie in durchgängiger Wechselbeziehung mit Poesie und Kunst steht, indem sie ihnen theils die anregendsten und reichsten Stoffe für ihre Darstellungen gewährte, theils ihnen Freiheit verstattete an ihrer Fort- und Ausbildung sich zu versuchen, wie es Herodot [13]) in der bekannten Stelle ausdrückt. Das eine und andre aber ist wiederum bedingt durch die Erhebung ihrer Götter zu persönlich geistigen Wesen. Die Gefährdungen oder Trübungen des religiösen Bewußtseins, die daraus sich ergeben daß es, indem es die Götter zu geistigen Persönlichkeiten zu erheben bestrebt ist, sie nur in menschlicher Gestalt sich vorzustellen vermag, wird aufgewogen dadurch, daß es nun auch den Weg bahnt zu einem geistig sittlichen Verkehr mit den Göttern, und daß, indem es sie als Urbilder der Menschen auffaßt, diese zugleich des Gottähnlichen in sich inne werden, und damit der Forderung es, in seiner Verschiedenheit vom Thierischen ihrer Natur, zu achten und zu entwickeln. Dem innersten Gottesbewußtsein der Griechen entsprach was Pindar in den schönen Versen ausspricht: [14])

„Eines ist das Geschlecht der Menschen, Eines der Götter, von Einer Mutter athmen wir beide; aber es hält sie trennend aus einander die ganze Kraft, so daß das eine nichtig, der Himmel als eherner unerschütterlicher Sitz immer dauert. Doch gleichen wir auch so noch, sei es an Größe des Geistes oder der Natur den Unsterblichen, obgleich wir nicht wissen weder bei Tage noch bei Nacht, welchem Ziele zu zu eilen das Geschick uns bestimmte".

Aehnlich: [15])

„Denn des Tages Kinder, was sind wir, was nicht? des Schattens Traum ist der Mensch; wenn aber ein von Zeus gesendeter

---

13) Herod. II, 53 οὗτοι δὲ (Ἡσίοδος καὶ Ὅμηρος) εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι κτλ.

14) Pind. Nem. VI, 1. vgl. XI, 43 . XII, 7. Olymp. fragm. III, 39 Bergk (poetae lyric. Gr.)

15) Pind. Pyth. VIII, 95.

Strahl kommt, folgt hellleuchtender Tag den Menſchen und anmuthiges Leben". — Gottähnlichkeit des Menſchen und unermeßliche Erhabenheit der Gottheit über den Menſchen ward auch vom Volke mehr oder weniger beſtimmt anerkannt. Zu erörtern, warum das ohngleich reinere Gottesbewußtſein der Iſraeliten zu philoſophiſcher Entwickelung nicht geführt habe, liegt außer dem Bereiche unſrer Aufgabe.

Ob oder wie weit das urſprüngliche religiöſe Bewußtſein der Griechen die Anfänge und die Richtung der griechiſchen Philoſophie beſtimmt habe, läßt ſich nicht ausmitteln ohne jenes Eigenthümliche, ſoweit es in Beziehung zur Philoſophie ſteht, einigermaßen zu erörtern. Es kann hier weder von Philoſophie der Mythologie noch von hiſtoriſch kritiſcher Erforſchung der einzelnen Mythen, ihrer Verbreitung und Bedeutung die Rede ſein; wir müſſen uns begnügen auf die Grundgedanken unſer Augenmerk zu richten.

Unſrer Erörterung legen wir die vielbeſprochene Erklärung des Ariſtoteles zu Grunde. In einer Stelle [16]), in welcher die Frage verhandelt wird, wie das Gute und Schöne zu den Principien und Elementen ſich verhalte, d. h. ob das Gute an ſich und das Beſte ſelber Princip oder ein Nachgeborenes ſei, ſagt er von den gegenwärtigen (neueren) Theologen, es behaupteten einige das Gute und Schöne ſei erſt zur Erſcheinung gelangt, nachdem die Natur des Seienden vorgeſchritten (ſich weiter entwickelt habe), und zwar werde ſo behauptet, um der Schwierigkeit auszuweichen, die denen entgegentrete, welche, wie Einige, das Eins als Princip ſetzten: eine nähere Beſtimmung, die augenſcheinlich auf die Neueren, Speuſippus und Pythagoreer, ſich beſchränkte. Die alten Poeten aber, fährt er fort, ſtimmten mit dieſen Neueren in ſo fern überein, daß ſie nicht von dem Erſten, Urſprünglichen, wie von der Nacht und dem Uranos, oder dem Chaos oder Okeanos, behaupteten, es ſei zugleich Princip und Herrſcher (d. h. das nach Zwecken waltende, an ſich Gute), ſondern vom Zeus; ihnen jedoch ergebe ſich eine ſolche Behauptung, weil ſie Wechſel der Beherrſcher des Seienden annäh-

16) Ar. Metaph. XIV, 4. 1091, 34.

men, während die gewiſſermaßen aus beiden (den Theologen und Philoſophen) gemiſchten, wie Pherekydes und einige Andre, auch die Mager und ſpätere Philoſophen, wie Empedokles und Anaxagoras, eben weil ſie nicht Alles mythiſch gefaßt, das erſte Zeugende (d. h. den unbedingten Anfang als das Beſte geſetzt hätten. Jene alten Theologen ſind ihm auch die aus der Nacht Zeugenden (Ableitenden) [17]) d. h. die, wie es weiter erklärt wird, das bloße Vermögen der Kraftthätigkeit voranſtellten, dieſe aus jenem ableiteten. Ariſtoteles redet hier nicht von der Annahme eines einzelnen Theologen und Dichters, ſondern bezeichnet die bei ihnen überhaupt ſich findende Grundanſchauung, und wenn wir aus ſeinen Angaben auch nicht folgern wollen daß ſolche ſtufenweis fortſchreitende Entwickelung zugleich der Welt und der Gottheit die allgemeine Vorſtellung der griechiſchen Mythologie geweſen, ſo doch daß der zu philoſophiſchem Nachdenken ſich erhebende Geiſt ſchon frühzeitig alte Mythen in dieſer Weiſe gefaßt habe. Möge man in der urſprünglichen Verehrung des Zeus, Kronion oder Kronides, nur den Begriff des Ewigen und Abſoluten im Sinne gehabt haben und erſt ſpäter die Bezeichnung genealogiſch gefaßt worden ſein, wie Welcker [18]) mit gewohntem Scharfſinn zu zeigen unternimmt, — in der genealogiſchen Auffaſſung als dem erſten Verſuche den Begriff des Ewigen denkend zu entwickeln, ſpricht ſich eine eigenthümlich griechiſche Anſchauungsweiſe aus. Und daß unverkennbare Spuren derſelben ſchon bei Homer ſich finden, ſie nicht das Erzeugniß ſpäterer Grübeler ſei, hat Welcker ſelber auf's entſchiedenſte anerkannt und nachgewieſen. [19])

Auf die alten Theologen und Wahrſager führt ſchon Philolaus [20]) die Lehre zurück, daß wegen gewiſſer Büßungen die Seele

17) Ar. Metaph. XII, 6. 1071, b, 26 *οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες.*

18) Mythologie I, 140 ff.

19) ib. S. 261 ff.

20) Philol. b. Boeckh, 181 *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.*

an den Körper geheftet und in ihm als ſeinem Grabdenkmale beſtattet ſei. Heraklit preiſt die Ungeſchmücktes, Ungeſalbtes, Unbelachtes redende Sibylle und das Orakel in Delphi, das nicht ſage noch verberge ſondern andeute, führt die Erinnyen als Helferinnen der Dike an und macht den Mythus geltend, dem zufolge Dionyſos und Hades zuſammenfalle. [21]) Gleichwie aber dieſe älteren Philoſophen mythiſch ausgeſprochene Gedanken nicht außer Acht ließen, ſo auch nicht Plato und Ariſtoteles; eſterer zunächſt dawo, wie wir ſehn werden, er ſelber in mythiſcher Form ſeine Gedankenreihen einzuleiten oder abzuſchließen unternimmt; letzterer, wie nachgewieſen worden und aus verlorenen Schriften deſſelben vielleicht noch beſtimmter ſich ergeben würde. Nur der wahrſcheinlich durch die Sophiſten verbreiteten Ueberſchätzung mythiſcher Weisheit ſtellen ſie durch ironiſche Bemerkungen ſich entgegen [22]). Einen unbehutſamern Gebrauch ſcheinen Platoniker, wie Xenokrates, davon gemacht zu haben, des ſpäteren Mißbrauchs derſelben nicht lange vor und bei den Neuplatonikern nicht zu gedenken. Aus dem hierher gehörigen, ohne Zweifel ohngleich kritiſcher verfahrenden Werke des peripatetiſchen Eudemus [23]) ſind uns leider nur wenige Angaben erhalten, wie die von einer orphiſchen Kosmogonie welche die Nacht an die Spitze geſtellt und Erde und Himmel, wir wiſſen nicht, ob oder wie mit ihr vermittelt, jenem Urweſen angereiht habe. Eudemus hatte die Kosmogonie, aus welcher dieſes Bruchſtück angeführt wird, als orphiſch bezeichnet [24]); an

---

21) Heracl. fr. 9. 10. 30. 70 Schleierm.

22) Platon. Theaet. 180 *μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτόμενοι τοῖς πολλούς*. Arist. Metaph. III, 4. 1000, 10 (*οἱ μυθικῶς σοφιζόμενοι*) *ἡμῶν ὠλιγώρησαν*. vgl. I. 3. 983, b, 27.

23) S. m. Handbuch der Geſchichte d. griech. röm. Phil. III, 1. S. 249 f.

24) Damasc. de princip. 382 Kopp. vgl. Joh. Lydus de mensib. II, 7. und die oben angeführten Stelle, Ar. Metaph. XII, 6. Epimenides hatte neben der Nacht die Luft an die Spitze geſtellt, Damasc. de prino. 383, nach Eudemus.

Orpheus' Namen knüpft sich überhaupt zunächst, wenngleich keineswegs ausschließlich, was von alter Theologie erwähnt wird, und aus den Büchern, die man dem mythischen thrakischen Sänger beigelegt hatte, finden sich Bruchstücke mehrerer in Bezug auf Namen der Principien und ihre Anordnung bedeutend von einander abweichender kosmogonisch theogonischer Theorien, sämmtlich jener von Aristoteles bezeichneten Grundanschauung entsprechend. Wie Vieles von jenen Bruchstücken auch späteren Zeiten mehr oder weniger bestimmt nachweislich angehören mag, und mag auch der unzuverlässige Onomakritus im Zeitalter der Pisistratiden zuerst zusammengestellt und in seiner Weise gefaßt haben was in alter Ueberlieferung sich vorfand, — die zu Grunde liegende Anschauungsweise hat er sicher nicht erdacht; sie findet sich in den homerischen Gesängen angedeutet und in Hesiods Theogonie in einer Weise entwickelt, aus der sich abnehmen läßt, daß auch sie nicht erdichtet sondern nur in poetischer Form wiedergegeben hat was sich in der Sage, vielleicht auch schon in früherer Bearbeitung vorfand. Ein erneuerter Versuch die Principien der verschiedenen orphischen Theogonien und Kosmogonien zu erklären und ihre Abfolge festzustellen, mit Ausscheidung des Alten von den mehr oder weniger neuen Zuthaten, [25]) würde in mythologisch kritische Untersuchungen verwickeln, denen der Vf. nicht hinlänglich sich gewachsen fühlt, und die uns über unsren Zweck hinaus führen müßten. Begnügen wir uns die hesiodische Anschauungsweise kurz zu erörtern.

Zuerst, heißt es in der hesiodischen Kosmogonie, [26]) ward Chaos d. h. das Gähnende, sich Oeffnende (von χάω, χαίνω, χάσμα

25) S. m. früheren mit durchgängiger Benutzung der reichen und kritisch gesichteten Zusammenstellungen in Lobecks Aglaophamus gewagten Versuch in m. Handbuch der Gesch. d. Griech. Röm. Ph. I, 53 ff. vgl. Preller in Pauly's Realencyklop. V, 990 ff. und Zeller's Gesch. I, 69 ff.

26) Hesiod. Theogon. 116. vgl. Welcker's Mythologie I. S. 293 ff. und Schelling's Philosophie der Mythologie, der S. 596 hervorhebt, daß Plato wo er im Timaeus 51 a, von der Mutter und Unterlage alles Sinnlichen spricht, des Wortes Chaos sich nicht bedient.

V. 140), das noch Leere, Unerfüllte, der Luftraum (vgl. V. 729) jenseits der Quellen des Meeres und der Grenzen der Erde und des Tartaros (V. 814 vgl. 725. 728), nicht der Urstoff oder irgend eine Bestimmtheit desselben, oder auch ein ursprüngliches Durcheinander der Stoffe, wie Orphiker und die Neueren in so verschiedener Weise es faßten. Nach dem Chaos wurden Erde und Eros, aus ihm Erebos und Nacht, welche mit dem Erebos Aether und Tag zeugt. Die Erde gebiert dann zuerst den ihr gleichen gestirnten Himmel, die gewaltigen Berge, das Meer (Pontos), und aus der Umarmung des Uranos den tiefwogigen Okeanos. — Erde und Eros werden also nicht aus, sondern nach dem Chaos, zum Zeichen daß ihm keine eigentlich zeugende Kraft beigelegt und das höhere Princip des Eros als gleich ursprünglich gesetzt wird. Erebos und Nacht werden aus ihm als nähere Bestimmtheiten des ursprünglichen Dunkels (das χάος ζοφερόν V. 814.) So weit reicht die Aufzählung lediglich abstrakter, unpersönlicher Principien; denn auch Eros tritt hier nur als höhere Potenz, nicht als Persönlichkeit auf. Erst ohngleich später und ohne alle Rückweisung auf jenes kosmische Princip, wird Eros in der Reihe der persönlichen Götter aufgeführt (V. 201), und Personifikation überhaupt beginnt erst mit dem Titanenmythus. Sollen wir nun sagen daß zwei verschiedene Ueberlieferungen dem Dichter vorlagen, jene kosmogonische und diese theogonische, oder war jene schon ursprünglich die Vorlage dieser, wenn man so sagen darf? Letzteres halte ich für wahrscheinlicher als ersteres und glaube schon aus dieser Zwiespaltigkeit folgern zu dürfen, daß Hesiodus ältere Ueberlieferungen, in welcher Form sie sich auch vorgefunden haben mögen, ob in rhythmischer oder als bloße Sage, nur dichterisch zu gestalten unternahm. Dafür sprechen auch die in den homerischen Dichtungen vorkommenden Beziehungen auf Kronos und die Titanen. Das unmittelbar bei Hesiodus Folgende aber ist gleichfalls noch mehr kosmogonischen als theogonischen Inhalts. Gäa zeugt mit dem Uranos die Titanen und Hekatonchieren; die erstern birgt der seine Kinder hassende Vater in den Schoß der Erde und schlägt die andren in Fesseln, in denen sie bleiben bis Zeus sie befreit (501 ff. und 617 ff.), um mit ihrer Hülfe

der Titanen Herr zu werden. Letztere, nachdem Chronos, der jüngſte der Söhne des Uranos und der Gaia, mit Hülfe der Mutter den Vater entmannt und die übrigen Titanen befreit, beziehen ſich ſchon durch ihre Namen auf Naturkräfte oder Naturweſen und zeugen in ſechs Paare vertheilt, deren von neuem: Okeanos und Tethys die Flüſſe und Quellen, Hyperion und Theia Sonne, Mond und Eos, Kreios und Eurybia (der Starke und die Gewaltige) drei Söhne, Aſträos, Pallas und Perſes, von denen Aſträos mit Eos die drei Winde und den Morgenſtern, Pallas mit der Okeanide Styx, den Zelos und die Nike, Kratos und Bia erzeugt, Perſes der folgenden Götterſchicht vorbehalten wird. Nach dieſem Einſchub abſtrakter Begriffe, folgen dann wieder Zeugungen die theils der Mythologie theils der ſichtbaren Natur näher ſtehen. Von Köos und Phöbe ſtammen Leto und Aſteria; von letzterer und dem Perſes Hekate, von Japetos und der Okeanide Klymene Atlas und Menötios, Prometheus und Epimetheus; von Kronos und Rhea endlich Heſtia, Demeter und Here, Aïdes, Poſeidon und Zeus. Die gleichfalls unter den Titanen aufgeführten Themis und Mnemoſyne zeugen nicht weiter und ſcheinen dagegen mehr als die übrigen in den Kultus übergegangen zu ſein. Aber auch die Nacht, eins jener Urprincipe der erſten Reihe, zeugt fort, Moros und Ker, Tod, Schlaf und Träume; Moros zeugt Oizys und die Hesperiden, die Moiren und Keren, Nemeſis zeugt das Alter und Eris; und dann wiederum Eris die aus dem Streit hervorgehenden Uebel. Ebenſo geht von Pontos, dem ohne Gatten von Gaia erzeugten und mit dieſer ſich begattenden, das weit verzweigte Geſchlecht der Nereiden aus, die ſich mit den Okeaniden und andren Titanen verbinden. Ob oder wie weit der (oder die Dichter) dieſe bunt durcheinander gemiſchten, — in Form von Zeugungen gekleideten Ableitungen von Begriffen, Naturweſen und Naturkräften in einem früheren Gedichte bereits vorfand, oder ob er was er verſchiedenen Ueberlieferungen entnahm, in dieſer nichts weniger als folgerechten Form an einander reihte, müſſen wir wiederum dahin geſtellt ſein laſſen. Die Angabe eines unkritiſchen Schriftſtellers, [27]) Heſiodus habe den Köos, Krios und

27) Ps. Plut. de Plac. I, 6.

Hyperion erfunden oder eingeführt, ist von geringer Bedeutung und widerlegt sich rücksichtlich des Hyperion durch Homer,[28]) der den Helios selber Hyperion oder anderwärts Sohn desselben nennt.

Mit des Kronos und der Rhea Geschlecht beginnt eine neue Weltperiode. Doch auch Kronos sinnt auf Untergang seiner Nachkommenschaft aus Furcht vor derselben und verschlingt sie, bis Rhea ihm durch List Zeus den jüngstgeborenen entzieht, und nachdem sie, von Uranos und Gaia berathen, ihn in der Verborgenheit einer Grotte des Aegaeon auf Kreta aufgenährt, dieser durch List und Gewalt den Vater nöthigt zuerst den statt seiner ihm gegebenen Stein und dann seine Geschwister zurückzugeben.

Es werden hier also drei Weltperioden unterschieden, die erste, welche schon Chaos und demnächst Eros und Erde, mithin Sonderung eines zeugenden und empfangenden Princips voraussetzt und theils Grundfesten des weltlichen Daseins, theils ungefüge, in die Erde zurückzunehmende Wesen aufführt. In der zweiten löst sich die Gebundenheit durch die hinzutretende Zeit (Kronos) und Bewegung (Rhea). Die Zeugung der Naturbestandtheile schreitet fort, untermischt mit abstrakten Begriffen und mythologischen Wesen. Jedoch auch so kommt es nur zu einer kreisenden Bewegung; die Zeit verschlingt was sie mit der fließenden Bewegung erzeugt hat, bis im jüngsten der Kinder die Kraftthätigkeit zu vollendeter Entwickelung gelangt und nun als nach Zwecken wirkender Geist über die Schöpfung waltet. Aber erst durch Bewältigung der ungefügen Naturkräfte und Naturwesen, die ihm nur gelingt, indem er andre Naturkräfte als Kampfgenossen sich zugesellt, vermag Zeus seine Herrschaft zu begründen und die dritte Weltperiode, die nach Zwecken geordnete, hervorzurufen. Was vorher nur latent, dem Vermögen nach, vorhanden war, greift nun in die neue Weltordnung ein. Vorgesehen ist dieses Eingreifen schon in der Bezeichnung der Potenzen der vorangegangenen Weltperioden. Aus dem Blute der Zeugungstheile des entmannten, fernerer Zeugungen beraubten Uranos sollen demnächst nicht nur die Erinnyen, Melischen Jungfrauen und Giganten (Krieg, Gewissensbisse und Geschlechtslust?), sondern aus dem Schaume

28) Il. VIII, 481. Od. XII, 176.

auch Aphrodite, begleitet von Eros und Himeros, hervorgehn; und unter den Titanen und ihren Erzeugungen finden ſich ſchon ſolche die theils zu beſonderen konkreten Naturweſen und Kräften werden, wie die drei Winde, Sonne, Mond, Morgenroth und Atlas, wiederum mit Beimiſchung abſtrakter Begriffe, wie Zelos und Nike, Kratos und Bia, die demnächſt dem Zeus als ſeine beſtändigen Begleiter zugeführt werden, theils ſchon unmittelbar in der neuen Weltordnung ihre Stelle finden, wie Themis und Mnemoſyne, Leto, Eunomia, Prometheus und Epimetheus. Die Vermögen dazu ſind vorhanden, aber erſt Zeus waltender Geiſt kann ſie zu geordneter Wirkſamkeit führen. Wie aber auch er zu ſeiner Vollendung erſt heranreifen oder vielmehr ſie entfalten mußte, ſcheint faſt durch die ſeiner endgültigen Ehe mit der Hera vorangegangenen Verbindungen angedeutet zu werden: mit Metis, demnächſt mit Themis, die ihm die drei Horen gebar, mit der Eunomia, der Mutter der Chariten, mit Demeter, der Mutter der Perſephone, mit Mnemoſyne, die ihm die Muſen ſchenkte, mit Leto, der Mutter des Apollo und der Artemis. Auch gegen neue ungefüge Naturmächte hat Zeus noch zu kämpfen, nachdem er zur Herrſchaft gelangt. Gaia hatte vom Tartoros empfangen und geboren Typhos, das Ungeheuer, das der Herrſchaft ſich bemächtigt haben würde, hätte Zeus es nicht in den Tartaros geſchleudert; nur die von dieſem erzeugte Gewalt verderblicher Stürme geht in die neue Weltordnnng über (V. 820 ff.). Zeus vertheilt dann die Würden unter die nunmehr zu einem geſchloſſenen Kreiſe höherer Perſönlichkeiten gediehenen Götter (V. 881 ff. vgl. 71 ff.) und gebiert Athena, die weiſeſte unter ihnen, aus ſeinem Haupte, damit ſie nicht von Metis geboren, die Mutter eines ſeine Herrſchaft bedrohenden Geſchlechts werde: eine Gefahr, die Gaia und Uranos ihm enthüllt hatten (V. 886 ff.). So wird alſo die Möglichkeit eines neuen Wechſels durch noch höhere Entfaltung des göttlichen Princips offen gehalten, wie auch aus dem Prometheusmythus hervorgeht; jedoch nichts deſto weniger iſt Zeus mit den Vollkommenheiten ausgerüſtet, die zur Herrſchaft über das Weltall, über Götter und Menſchen dienen ſollen; die zu dieſer Herrſchaft erforderlichen geiſtigen Potenzen erzeugt er theils ſelber,

theils erwählt er oder begeiſtigt er dazu ſolche, die den früheren Weltperioden, jedoch über ſie hinausragend, ſchon angehörten [29]).

Sehr wahrſcheinlich daß die Theogonie aus Bruchſtücken verſchiedener Verfaſſer beſteht, die vielleicht erſt im Zeitalter des Onomakritus zuſammengefügt worden, und daß ſie auch von ſpäteren Interpolationen nicht frei blieb; unverkennbar aber daß eben in den Beſtandtheilen, die wir für alt, dem Heſiodus angehörig, zu halten berechtigt ſind, jene von Ariſtoteles den alten Theologen zugeſchriebene Weltanſchauung ſich wieder findet. — Auch daß der Dichter nicht ſelber Urheber derſelben war, ſcheint mir, Zeller's Einrede (S. 63) ohngeachtet, aus der Art ſich zu ergeben, wie von kosmologiſchen Principien Anwendung gemacht wird: ſie zeugt ohngleich mehr von einer zuſammenſtellenden als von einer urſprünglich ſchaffenden und eben darum folgerecht fortſchreitenden Entwickelung. Zudem finden wir, wie bereits geſagt, weſentliche Beſtandtheile dieſer Theogonie ſchon bei Homer. Und überhaupt iſt die Mythologie eben ſo wenig wie die Sprache das Produkt der Dichtung oder eigenthümlicher begrifflicher Reflexion; ſie entſteht ihren Hauptbeſtandtheilen nach aus dem individuellen Volksbewußtſein, wie Schelling, der Hauptſache nach hierin mit Goethe einverſtanden [30]), es ausſpricht. So bewährt ſich alſo in Heſiodus' Theogonie die Vorſtellungsweiſe einer zugleich mit dem Weltorganismus fortſchreitenden Entwickelung des göttlichen Princips, — eine Vorſtellungsweiſe, die der Emanationstheorie des Orients geradezu entgegengeſetzt iſt und inſofern auf die demnächſtige philoſophiſche Betrachtung einwirken mußte, inwiefern theils in ihr ſchon der Trieb hervortritt über Welt und Gottheit und ihr Verhältniß zu einander in ſolcher Weiſe ſich zu verſtändigen, daß die erforderlichen Hülfsbegriffe, wie Raum, Zeit, Stoff, bewegende und nach Zwecken wirkende (geiſtige) Kraft, wenn auch noch in mythiſcher Form, ſich

---

29) Pausan. IX, 29, 2 *Μίμνερμος . . . φησὶν . . θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μούσας, τούτων δὲ ἄλλας νεωτέρας εἶναι, Διὸς παῖδας.*

30) Schellings Phil. der Mythologie. 53. Goethe zur Farbenlehre XXX, 43.

geltend machen, theils die dualistische Richtung, innerhalb deren die griechische Philosophie befangen bleibt, in ihr schon vorgezeichnet sich findet.

Ohne Zweifel gab es außer dem Hesiodischen noch andre Versuche diese Grundvoraussetzung sich zu versinnlichen, wie schon die oben erörterte Stelle des Aristoteles zeigt, in welcher vier verschiedene Principe als uranfänglich erwähnt werden, Nacht, Uranos Chaos, Okeanos. Wir verzichten darauf die hierher gehörigen vereinzelten Angaben durch mehr oder weniger mißliche Vermuthungen zu ergänzen, gleichwie in den an Orpheus' Namen geknüpften Ueberlieferungen das Alte aus den verschiedenen Zeiten angehörigen neueren Zuthaten auszulösen und halten uns an die unbestreitbar alte und in's Einzelne durchgeführte Darstellung des böotischen Dichters. Sie enthält auch die Keime zu einem zwiefachen weiteren Fortschritt des philosophischen Denkens; man beharrte entweder auf dem mythologischen Grunde und Boden und ward nur des Bedenkens inne, welches die Annahme eines der Entwickelung noch bedürftigen göttlichen Princips mit sich führen mußte; oder man entsagte überhaupt der mythischen Auffassungsweise und beschränkte sich zunächst auf die Frage nach dem stoffartigen Urgrunde der Welt, und demnächst nach dem bewegenden Principe. Zu letzterer Auffassungsweise konnte schon die der hesiodischen Theogonie vorangestellte Annahme des Chaos, der Erde und des Eros veranlassen; zu der ersteren mußte ein sich vertiefendes, aber doch immer noch in der mythischen Form befangenes Gottesbewußtsein führen. So entstanden denn fast gleichzeitig einerseits die philosophischen Dichtungen derer, welche Aristoteles als die gemischten oder mittleren Theologen bezeichnet, andrerseits die ersten Versuche einer Physik oder Naturphilosophie.

2. Wenden wir uns zuerst zu den sogenannten gemischten Theologen. Aristoteles führt nur den Pherekydes namentlich auf und seine Vorstellungsweise vermögen wir uns einigermaßen zu verdeutlichen; die sehr vereinzelten und unzusammenhängenden Angaben über den Epimenides sehen wir uns außer Stand zu

einem auch nur einigermaßen zuſammenhängenden Bilde zu verbinden.

Pherekydes alſo der Syrer, (aus der Inſel Syros, jetzt Syra) [31]), deſſen Blüthezeit gegen 6 Jahrhunderte vor unſrer Zeitrechnung hinaufreichen muß, hatte ſeine in ungebundener Rede abgefaßte und wohl erſt von Späteren Heptamychos (zur Bezeichnung der ſymboliſchen Darſtellung der Weltentwickelung in ſieben Falten oder Winkeln) benannte Schrift mit den Worten begonnen [32]): „Zeus, Chronos und Chthon waren von Ewigkeit zu Ewigkeit (εἰς ἀεί), der Chthonia aber ward der Name Erde zu Theil, nachdem Zeus ihr ihre Würde verliehen.“ Alſo ſtatt Aufeinanderfolge wird von vorn herein die Gleichzeitigkeit der Principien des Zeus, des Chronos und eines Urſtoffs ausgeſprochen, aber zugleich die Beſtimmtheit, die letztere als Erde erhält, auf die Wirkſamkeit des Zeus zurückgeführt. Chronos ſoll dann aus ſeinem Samen Feuer, Hauch und Waſſer erzeugt [33]), d. h. die elementaren Stufen des Daſeins ſollen im Laufe der Zeit ſich geſondert haben, ſo daß dem Zeus die höhere, wir dürfen wohl hinzuſetzen, nach Zwecken geordnete Geſtaltung vorbehalten wird. Mit Zeller (S. 64) zu ſagen, Chronos oder Kronos ſei der der Erde näher ſtehende Theil des Himmels und die dieſen ausfüllenden Stoffe, Feuer, Hauch und Waſſer, ſeine Samen, kann ich mich nicht entſchließen. Daß Kronos urſprünglich und durchgängig Himmelsgott geweſen, iſt nicht erweislich und würde auch nicht entſcheiden; eben ſo wenig der Sprachgebrauch der Pythagoreer. Wir übergehen die dunklen Angaben über die ferneren Zeugungen der drei Urweſen in fünf Falten (μύχοις) und heben nur hervor, daß Zeus, nachdem er

31) Pherecydis fragmenta coll. Fr. G. Sturz. 1824. Preller im Rh. Muſ. v. J. 1846 S. 377 ff. und in Erſch und Grubers allgem. Encyklop. III, 22. 240 ff.

32) Diog. L. I, 119. vgl. Damasc. d. princip. p. 384 Kopp, wahrſcheinlich nach Eudemus (vgl. p. 383.)

33) Damasc. l. c. Auf weitere ſymboliſche Durchführung unter der Form von Gruben, Höhlen, Thüren und Thoren findet ſich nur bei Porphyr. de Antro nymph. c. 31 eine dunkle Hinweiſung.

ſich in den weltbildenden Eros verwandelt hat[34]), ein großes und ſchönes Gewand über einen auf Flügeln ſtehenden (ὑπόπτερος) Eichbaum ſpannt und die Erde, Ogenos und die Häuſer des Ogenos hinein zeichnet oder ſtickt[35]). Hier alſo tritt Zeus als der nach Zwecken bildende Gott noch beſtimmter hervor, zugleich jedoch, daß er eines ſchon im voraus unabhängig von ihm vorhandenen Trägers bedürfe, der ſinnbildlich als der auf Flügeln ruhende, bewegliche Eichbaum bezeichnet wird. Der böſe Schlangengott Ophioneus widerſtrebt der Weltbildung und wird von Chronos und ſeinem Götterheer in anhaltenden und ſich erneuernden Fehden nach dem Uebereinkommen bekämpft, daß der Beſiegte in den Ogenos (die Meerestiefe) fallen, der Sieger den Himmel inne haben ſolle[36]). Nicht Zeus ſelber überwältigt ihn, ſondern Chronos, d. h. im Laufe der Zeit ſoll er überwältigt werden; denn wie könnte man annehmen daß das Böſe und Uebel von vornherein und für immer überwunden worden ſei? (Unmöglich kann Chronos hier als Himmelsgott gefaßt werden). Doch ſcheint ein endlicher Sieg des Zeus über das Böſe und über Chronos in allerdings dunklen Andeutungen in Ausſicht geſtellt zu werden[37]), alſo wohl ein vollkommenes, unzeitliches Daſein. Ob der Schlangengott Ophioneus orientaliſcher Ueberlieferung entlehnt ſei, läßt ſich ſchwerlich mit Sicherheit entſcheiden; beſtimmte Anhaltspunkte für ſolche Zurückführung fehlen bis jetzt. Was aber für uns von größerer Bedeutung iſt, dieſe Bruchſtücke, wie abgeriſſen auch, beſtätigen vollkommen was Ariſtoteles als Merkmal der mittleren oder gemiſchten Theologie hervorhebt: ſie ſetze das göttliche Princip als das Uranfängliche, keiner Entwickelung bedürftige. Die Verwandlung des Zeus in Eros bezeichnet nur, mit Rückgang auf alte Ueberlieferung, die als Liebe waltende Kraftthätigkeit des Zeus.

---

24) Procl. in Plat. Tim. 155.

35) Clem. Alex. Strom. VI. 621, a. vgl. p. 642, a und Max. Tyr. Dissert. XXIX, 304 Davis.

36) Celsus b. Orig. c. Cels. VI, 303. vgl. Euseb. Praep. evang. II, 20 Max. Tyr. l. l.

37) S. Preller im Rh. M. Anm. 14. 15.

Bei Homer dürfen wir Entſcheidung weder für die eine noch für die andre theologiſche Auffaſſungsweiſe ſuchen. Als dunkler Hintergrund nur erſcheinen in den homeriſchen Gedichten die Sagen von vorweltlichen Potenzen, wie von den Titanen und Kronos; eingreifend in die Handlung treten blos die olympiſchen Götter hervor, — keineswegs ohne menſchliche Schwächen, von Liebe und Haß in ihren Handlungen geleitet, wie wir es bei Menſchen finden, und doch wiederum weit erhaben über das menſchliche Daſein. Sie ſehen, wiſſen und vermögen Alles, ſind der Urquell der Gaben der Menſchen, lenken ihre Schickſale, und die Vollkommenheiten, die ſich bei den übrigen Göttern vereinzelt finden, haben in Zeus und demnächſt in Pallas Athene, ſeiner unmittelbarſten Zeugung, zur Einheit ſich zuſammengeſchloſſen; dieſe ſind die Träger und Gipfelpunkte der göttlichen Macht und Vollkommenheit. Auch iſt die göttliche Macht nicht einem blindwirkenden Schickſale unterworfen, vielmehr Aeſa oder Moira ſollen Töchter des Zeus oder des Dämon ſein [38]). — Doch beſchränken die Götter einander noch gegenſeitig; die Einheit tritt hinter der Mannichfaltigkeit zurück. Antrieb zur philoſophiſchen Forſchung konnten die homeriſchen Geſänge dem alten unbefangen ſie auffaſſenden Griechengeiſte nicht gewähren, wohl aber Gegenſatz gegen eine ſo bunte, mit menſchlichen Schwächen behaftete Götterwelt hervorrufen. Und ſo richtet denn die Philoſophie ſehr bald gegen ſie ihre Angriffe, die noch bei Plato mit ſolcher Heftigkeit hervortreten, daß darüber die Natur und die Richtung der epiſchen Dichtung überſehn wird. In ähnlicher Weiſe verhält ſichs mit Heſiodus, und in der That konnte auch der bei ihm hinzukommende Glaube an Dämonen und an die Inſeln der Seligen als Sitz der Heroen, jene Anſtände nicht beſeitigen.

3. Eine Reihe von Jahren hindurch war die Poeſie der Griechen epiſch geblieben; Homer begeiſterte die Dichter und gab ihnen Stoff. Der epiſchen Verherrlichung der Heroen ſchloß unmittelbar der Hymnus ſich an, und der Hexameter war nicht minder geeignet die Thaten der Götter als die der Heroen zu beſingen. Auch die

38) S. Welckers Mythol. I, 187.

theogoniſche Dichtung mußte ſich ſeiner bedienen, und als Heſiodus von den Freuden, Sorgen und Mühen des Landbaues in ſeinen Werken und Tagen zu ſingen unternahm, fand er im epiſchen Versmaß die geeignete Form. Anders, als das Bedürfniß erwachte die Ereigniſſe und Verwickelungen der Gegenwart in den Kreis der Poeſie zu ziehen, in ihr die Gluth der perſönlichen Empfindungen und Gedanken auszuſprechen und zu veredeln. Dazu bedurfte es einer reicheren Mannichfaltigkeit des Versmaßes, und ſo entſtanden nach und nach der dem Hexameter in der Elegie hinzugefügte Pentameter, das jambiſche, trochaiſche und die große Fülle äoliſcher und doriſcher Metren, je nach Verſchiedenheit des Gegenſtandes und der begleitenden Stimmung, mit der Feinheit des helleniſchen Sinnes angewendet. Aber dieſe Erweiterung des Umfangs der Poeſie mußte Vertiefung der Gefühle und Gedanken zur Folge haben.

Das Beſtreben das ſittliche und religiöſe Bewußtſein zu läutern ſcheint ſchon bei den älteren Dichtern der neuen Aera hervorgetreten zu ſein; nur ſo konnte wohl Plato Archilochus den weiſeſten der Dichter nennen, wenngleich wir den beſtimmtern Sinn dieſes Lobes aus den Bruchſtücken des Dichters uns nicht hinlänglich zu verdeutlichen vermögen. Wie aber ſpäter das mehr und mehr ſich entwickelnde philoſophiſche Bewußtſein bei Pindar und in der dramatiſchen Dichtung mehr oder weniger ſeinen Wiederklang fand, wird ſich demnächſt Gelegenheit finden kurz hervorzuheben. Von jener Vertiefung des Bewußtſeins kurz vor oder gleichzeitig mit den erſten Verſuchen den Grund der Dinge zu begreifen, zeugt auch das ebenda hervortretende Beſtreben die kosmo-theogoniſchen Ueberlieferungen einerſeits zu ſammeln oder zu geſtalten (Onomakritus iſt ein wahrſcheinlich jüngerer Zeitgenoſſe des Thales), andrerſeits ſie in der Weiſe der mittleren Theologen auszubilden. Nicht minder zeugt davon was uns von dem Wechſelverkehr der ſogenannten ſieben Weiſen berichtet wird. Das Thatſächliche darüber feſtzuſtellen waren ſchon Demetrius Phalereus und Dikäarchus beſtrebt geweſen. Erſterer hatte Ol. XLIII, 3 (das Archontat des Damaſius) als Beginn derſelben bezeichnet, letzterer die ſogenannten

Weiſen als Geſetzgeber und Männer von Einſicht, im Unterſchiede von Philoſophen, gekennzeichnet[39]). In allen im Uebrigen von einander abweichenden Verzeichniſſen werden als ſolche Weiſe, deren ſchon Plato ſieben aufzählt[40]), Thales, Solon, Bias von Priene und Pittakus, der auf zehn Jahre gewählte Aeſymnet von Mitylene genannt, und nächſt dieſen von den meiſten, Periander, der Tyrann von Korinth, Kleobulus von Lindus und Chilon der Lakedämonier ihnen hinzugefügt, — lauter Männer von hervorragender Stellung. Des Bias ſprichwörtlich gewordener Beredtſamkeit erwähnt ſchon Hipponax, des Ariſtodemus, gleichwie des Pittakus, der mit letzterem zerfallene Alkäus, und Pindar rühmt als Spruch der Weiſen das: Nichts zu viel[41]). Die Sage von dem Dreifuß, der dem weiſeſten unter ihnen habe zu Theil werden ſollen, ſowie die Siebenzahl, und daß Sprüche derſelben am Tempeleingange in goldener Schrift eingegraben waren, ſcheint auf Beziehung zum delphiſchen Orakel hinzuweiſen[42]). Die Mahnungen zum Maßhalten, zur Selbſterkenntniß, zur Tugend im Unterſchiede von der Luſt, zur Erhebung des Geiſtes über den Leib, zur Achtung vor dem Volk[43]) und Aehnliches, bezeichnen die Art und Richtung der Weisheit dieſer Männer. Der Verſuch, den ſchon Demetrius Phalereus gemacht und Andre wiederholt hatten, ſolche Sprüche zu ſammeln und je auf ihren Urheber zurückzuführen, konnte wohl nur ſehr theilweiſe gelingen, und was uns davon aufbehalten iſt, zeigt das Mißliche deſſelben. Dieſe Sammlungen enthalten unbezweifelt manches Neuere dem Alten beigemiſcht. Eine eindringliche kritiſche Behandlung des Ueberlieferten wird noch vermißt. Die metriſch gefaßten

---

39) Diog. L. I, 22. 40.

40) Plat. Protag. 343, a.

41) Hippon. bei Bergk (Poetae lyr. graeci) fr. 79. — Alcaeus ib. fr. 50. 37. — Pind. fragm. XI, 201. mit Diſſens Anm.

42) Curtius' griech. Geſch. I, 425 f. vgl. Plat. Protag. 343, a.

43) *μηδὲν ἄγαν — τὸ μέτρον ἄριστον — γνῶθι σεαυτόν — αἱ μὲν ἡδοναὶ θνηταὶ αἱ δ'ἀρεταὶ ἀθάνατοι — ἡδονὴν φεύγε· αὕτη λύπην τίκτει — νοῦν ἡγεμόνα ποιοῦ — τὸν τοῦ δήμου ἐχθρὸν πολέμιον νομίζειν.*

Sprüche ſind, wenn auch ächt, wenig bezeichnend[44]). Wie jene Weiſen im Verkehr mit einander zu ihren körnigen Sprüchen gelangten und ſie ſchärften, veranſchaulicht uns einigermaßen die an Mimnermus gerichtete Mahnung des Solon, nicht das ſechzigſte Jahr als Lebensziel zu ſetzen, und mehr noch, wie Simonides den Ausſpruch des Pittakus, ſchwer ſei es tugendhaft ſein, durch die Worte ſteigert: „Gott allein mag der Ehre theilhaft ſein; dem Menſchen iſt nicht möglich nicht ſchlecht zu ſein, welchen ein rathloſes Schickſal darniederwirft“; oder wie er die übermäßige Verherrlichung einer Statue in einem Sinngedichte oder Ausſpruche des Kleobulus, durch die Entgegnung zurückweiſt: „Alles iſt geringer als die Götter; einen Stein zerbrechen auch ſterbliche Hände“[45]).

Aehnliche Sprachweisheit finden wir auf mannichfache Lebensverhältniſſe angewendet, vorzüglich in den Bruchſtücken des Solon. Ueberzeugt von der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung, tritt er dem Wahne derer entgegen, welche ſelbſtverſchuldete Uebel auf Fügung der Götter zurückführen, oder die nicht eingedenk ſeien, wie Zeus das Ende (die Erfüllung von Allem) im Auge habend, wenn auch ſpät, an dem Uebelthäter oder ihrem Geſchlechte das Böſe räche, und daß Dike ſchweigend des Geſchehenden und Geweſenen kundig, im Laufe der Zeit die Strafe verhänge[46]). Nicht minder macht er das Mittelmaß als Norm der von ihm geprieſenen Wohlgeſetzlichkeit (εὐνομίη), und zwar in Beziehung auf ſeine eigne Geſetzgebung[47]), geltend. Und wie ſein darauf bezügliches Gedicht von dem Bedürfniß zeugte über Zweck und Richtung ſeiner Geſetzgebung erläuternd ſich auszuſprechen, ſo hatten auch Zaleukus und Charondas ihren Geſetzen befürwortende Prooemien vorange-

44) ſ. d. Sammlungen bei Orelli, Opuscula Graecor. veterum sententiosa I, 138 ff. u. d. Mullach, Fragm. Philosophorum graecorum I, 203 ff.

45) Solon. fr. 20 Bergk. — Plat. Prot. 339, bei Bergk fr. 5. — Diog. L. I, 89 d. Bergk fr. 57.

46) Sol. fr. XI, 1 vgl. IV, 1. — XIII, 17. 75. — IV, 14.

47) ib. IV, 31. V. 5. VI.

ſtellt[48]). Man ſah ein, daß es der Verſtändigung über die Satzungen bedürfe.

Die Dichter des Soloniſchen und des vorangegangenen Jahrhunderts ſprechen in ähnlichem Sinne, nur minder rein, ſich aus. Klagen über die Vergänglichkeit des Irdiſchen, namentlich der Freuden der Jugend, über die Beſchwerden des Alters, über die Unzuverläſſigkeit und Schlechtigkeit der Menſchen, über die Tücke des Schickſals, und Mahnungen, der Freuden des Lebens zu genießen, kommen bei ihnen hinzu. Doch darf man wohl ſagen, daß das religiöſe und ſittliche Bewußtſein noch vor dem Anfange der philoſophiſchen Theorien mit den Zeichen lebendigerer, das Leben durchdringenderer Ueberzeugung bei jenen Dichtern hervortritt als im vorangegangenen Epos, und daß bei ihnen Ergebung in den Willen der Götter hinzukommt, auch wenn er noch hin und wieder als Fügung der Moiren oder Keren bezeichnet wird[49]). So preiſt Archilochus das mannhafte Dulden als Gegengewicht gegen die Uebel, mahnt des Glücks ſich zu freuen, die Uebel ohne Ungeduld zu tragen, eingedenk des den Menſchen beſchiedenen Wechſels[50]); er getröſtet ſich der ſchrankenloſen Allmacht des Zeus, der die guten und böſen Werke der Menſchen ſchaue, ja über das Thun der Thiere walte, und auch die Strebungen der ſchwachen Menſchen lenke, deren Gedanken durch ihre Begegniſſe beſtimmt würden. Den Göttern ſollen wir daher Alles anheimſtellen[51]). Aehnliches über die Allmacht des Zeus finden wir bei Simonides von Amorgos und Terpander, und bei erſterem zugleich Mahnung zu ſtandhafter Ausdauer im Mißgeſchick[52]). Alkman ſucht den Begriff der Tyche (des Zufalls) mit dem der göttlichen Fügung auszugleichen,

---

48) Cic. de Legg. II, 6. de legis laude dicam, quod idem Zaleucum et Charondam fecisse video.

49) Mimnerm. fr. II, 5. Archil. 15.

50) Archil fr. 9, 5 κρατερὴ τλημοσύνη. — 68, 6 δυσμός.

51) Arch. fr. 76 — 87. — 72. τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, κτλ. — 58 τοῖς θεοῖς τιθεῖν ἅπαντα.

52) Simon. 1. Terpander 1.

indem er ſie Tochter der Prometheia (des Vorbedachts) und Schweſter der Eunomia und Peitho (der ſchönen geſetzlichen Ordnung und der Ueberredung) nennt, und bei Sappho finden wir inmitten heißer Liebesglut, Anerkennung des unbedingten Werthes der Tugend und der Keuſchheit[53]).

Begriffliche Entwickelung des ſittlichen Bewußtſeins ward zunächſt geweckt durch das tief gefühlte Bedürfniß nach ſittlicher Staatsordnung. Die ſchöne Geſetzlichkeit (Eunomia), welche Solon beſang und zu begründen beſtrebt war, wird auch ſonſt noch in dieſer Periode geprieſen, mochte ſie nun, wie von Phokylides im demokratiſchen, oder im ariſtokratiſchen Sinne gefaßt werden, wie von Theognis. Nur von der Gnomendichtung des letztern iſt uns eine zur Charakteriſtik einigermaßen zureichende Anzahl von Bruchſtücken aufbehalten worden. Der Tugend nachzuſtreben mahnt er und zur Gerechtigkeit Liebe zu faſſen (V. 465). Auch gezwungen lehrt er, ſoll man nichts Böſes thun (V. 1051), und gerade ſeien immer die Handlungen der Guten (V. 1026). Die Wahrheit preiſt er als das gerechteſte der Dinge (V. 1228) und will nichts Schönes (Gutes) dem Manne zugeſtehn, dem Lüge anklebt (V. 609), Keine Sorge ſoll uns näher ſtehn als die für Tugend und Weisheit. Doch weder gut noch böſe iſt der Mann ohne Hülfe des Dämon (V. 166. 172). Als Spruch der Muſen führt er an, wer nicht ſchön, ſei auch nicht lieb (V. 17), und dem Gerechten, ſagt er, ſei nichts herrlicher als das Wohlthun (V. 547). Auch die Frage muß er ſich aufgeworfen haben, wie man der Tugend ſich verſichert halten könne? und er antwortet, wenn man an böſen Werken weder leidend noch thätig ſich betheilige (1177). Nicht aber ſoll man ſich rühmen hoch in der Tugend zu ſtehn (129); tadellos ſei keiner der Menſchen hienieden (799, 902). Nicht zwar ſchlecht von Geburt ſind die Menſchen, aber mit ſchlechten in Freundſchaft verbunden, lernen ſie ſchmähliche Thaten und Worte und Uebermuth (305). Ganz im Sinne des griechiſchen Begriffs vom Staate preiſen Phokylides (fr. 17) und Theognis (V. 147)

53) Alcm. fr. 55. — Sappho, fr. 80. 101. — 29.

in gleichlautenden Verſen die Gerechtigkeit als Inbegriff der Tugenden, und das Maßhalten[54]); doch letzterer zugleich die Frömmigkeit, der die Hoffnung (Ἐλπίς) folge; auch warnt er vor dem gottloſen Meineide (1195), gleichwie vor dem Uebermuth, dem von der Gottheit dem Menſchen zuerſt geſendeten Uebel (151. 541). Nicht minder tritt der Begriff der Beſonnenheit (σωφροσύνη) hervor (754), nur freilich mit der Klage, daß auch der Beſonnene fehle und dem Unbeſonnenen oft die Meinung folge (Gelingen zu Theil werde), und obgleich ſchlecht, er zur Ehre gelange (665). Ueberhaupt vermag Theognis' bewegliches und leidenſchaftliches Gemüth nicht gleichwie Solon, die bei ihm ſich ausſprechenden ſittlich religiöſen Ueberzeugungen feſt zu halten. Zwar auch er ermahnt zur Ausdauer in ſchlimmen wie in guten Fügungen[55]) und getröſtet ſich der geraden Gerechtigkeit der unſterblichen Götter (329), aber klagt daß Gott dem bös handelnden Gelingen verleihe und Rettung aus der Thorheit (589), daß auch Wohlberathene mit ſchlimmen Dämon zu kämpfen haben (162); und häufig zeigt ſich Unmuth über die vermeintliche Ungerechtigkeit des Schickſals oder der Götter[56]), ſowie über die Unſtätheit des Glücks (577) und über das dem Menſchen verſagte Vermögen zu erkennen was den Göttern wohlgefällig (381). Ja, Verleitung zum Irrthum wird dem Dämon beigemeſſen (404). Mit ſelbſtiſcher Ueberhebung (447) hält er die Welt für durch und durch verderbt und vermag auch nicht zum Vertrauen zu Freunden zu gelangen. Rachedurſt iſt ihm mit Archilochus und A. gemein.

Wenn ich ſage daß in dieſer Periode das ſittlich religiöſe Bewußtſein ſich vertieft habe, ſo bin ich weit entfernt zu behaupten, die auftauchenden reineren Vorſtellungen ſeien folgerecht feſtgehalten, oder gar zum Volksglauben geworden. Die Götter bleiben menſchlicher Natur[57]) bis ſie der Wahrheit der geoffenbarten Religion

54) Phocyl. 12. Theogn. 220. 231. 335. 401. 479. 543. 614. 678. 876. 945.

55) v. 320. 355. 441. 555.

56) 289. 315. 345. 660. 683. 713.

57) ἀνθρωποφυεῖς, Herod. I, 131.

weichen müſſen. Weder ihre Ewigkeit noch ihre Glückſeligkeit iſt eine unbedingte, wenngleich die Menſchen im Unterſchiede von ihnen Tagesfliegen heißen. Doch tritt bei den ernſtern Dichtern dieſer und obgleich mehr noch der unmittelbar darauf folgenden, ſchon in die Anfänge der Philoſophie hinüberreichenden Periode des Pindar und der attiſchen Tragiker die Unerforſchlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe, ihr Allwalten in Bezug auf Sinnesart und Schickſale der Menſchen, mit Zurückführung der Moira und Aeſa auf den Beſchluß der Götter oder auf Zeus, ſchon viel beſtimmter als früher hervor, und damit die Ahndung, wenn auch nicht der deutliche Begriff, einer heilig und gerecht waltenden Vorſehung. Daran aber ſchließt ſich allmählig der in jener Periode noch gar nicht zur Geltung gelangende Glaube an gerechte Vergeltung nach dem Tode. Nur den Meineidigen oder Frevler an den Göttern ſoll bei Homer nach dem Tode Strafe treffen [58]). Wie ſie aber an den körperloſen Schatten, denen nur der Genuß des Opferblutes vorübergehend Sprache und Bewußtſein zurückbringen kann, ſich vollziehen ſoll, darüber ſcheint der Dichter ſich nicht Rechenſchaft gegeben zu haben. Er mußte dazu beſondere Ausnahmsfälle vorausſetzen, gleichwie er die Fortdauer der Beſinnung des Tireſias und was er von den Tyndariden, von Menelaus und Rhadamanthys, oder vom Herakles dichtete, auf beſondere Gunſt der Götter zurückführte [59]). Die Vorſtellung vom Elyſium, das Homer nur einzelnen Begünſtigten vorbehält, erweitert ſich bei Heſiodus zu dem Begriff der die Heroen in ſich aufnehmenden Inſeln der Seligen, und der Glaube an Dämonen als einer Uebergangsſtufe vom ſterblichen zum unſterblichen Daſein, tritt vermittelnd ein. Während bei Homer die Seele von dem leiblichen Daſein, als dem Selbſt des Menſchen, unterſchieden wird, hatte heilige Sage das Erdenleben als eine Gefangenſchaft, den Leib als Grab der Seele bezeichnet [61]) und

58) Il. III, 278. Odyss. XI, 575.

59) Odyss. XI, 297. — IV. 561. XI, 600.

60) Hesiod. Op. et Dies 159 ff. — 120 ff. 139 f. 250 ff.

61) ob. S. 20, 20.

mahnte die Seele zu reinigen und zu erheben[62]). Aehnliches finden wir bei den Orphikern, und in dieſelbe Periode (des ſiebenten und ſechſten Jahrh. v. Ch.) fällt auch die Verbreitung der eleuſiniſchen Myſterien, die durch Weihen, ſymboliſche Handlungen und Schauſtellungen, nicht durch Lehren, den Glauben an Unſterblichkeit der Seele und an Vergeltung nach dem Tode, aufs eindringlichſte zu wecken oder nähren wußten. Der homeriſche Hymnus an die Demeter iſt ſchwerlich ſpäter als um die dreißigſte Olympiade entſtanden[63]).

62) Plat. Phaedo 62, b. Cratyl. 400, c. Charmid. 156, d.

63) S. vor Allem Welcker's griech. Götterlehre II, 511 ff. und das Zeugniß des Ariſtoteles bei Syneſius ib. 536, 1.

Erſte Periode der griechiſchen Philoſophie.

Um zu einer der thatſächlichen Entwickelung entſprechenden Gliederung der erſten Periode der griechiſchen Philoſophie zu gelangen, dürfen wir nicht Unterſchiede zu Grunde legen, die erſt in ſpäterer Zeit aus einander treten und wovon in jener Periode ſich kaum die erſten Spuren finden. So aber verhält ſichs mit dem Unterſchiede von Realismus und Idealismus; er läßt ſich nicht einmal in der nachſokratiſchen Philoſophie als Grund oder Merkmal verſchiedener Richtungen betrachten, geſchweige denn in der erſten Periode. Darin kommen alle ihr angehörigen Richtungen überein, daß ſie den Principien, zu denen ihr Denken ſie führt, Realität, eine von unſrem Denken unabhängige Wirklichkeit, unbedenklich beilegen. Eben ſo wenig können wir, nach dem Vorgange alexandriniſcher Hiſtoriker, die verſchiedenen philoſophiſchen Richtungen auf die urſprünglichen Stammverſchiedenheiten der Jonier und Dorier zurückführen; wie ſehr dieſe auch die verſchiedenen Dichtungsarten beſtimmt haben mögen, — in der Philoſophie werden ſie mehr und mehr durch die Wechſelbeziehungen, die ſchon früh unter den verſchiedenen Theorien nachweislich ſind, ausgeglichen und laſſen ſich kaum in den Anfängen derſelben feſtſtellen.

An ihre Stelle treten die treibenden Momente fortſchreitender Entwickelung der Begriffe. Nicht blos die Urheber der Phyſiologie ſind Jonier, ſondern eben ſo Pythagoras und Xenophanes, die Urheber zweier Richtungen, an deren Fortbildung zugleich Dorier und Jonier ſich betheiligen. Auch Empedokles, Demokrit und Anaxagoras werden zu ihren Annahmen nicht durch Stammeigenthümlichkeit, ſondern durch die Aufgaben geführt, welche im Laufe der philoſophiſchen Entwickelung nach und nach hervorgetreten waren.

Die Philoſophie ging, wie Ariſtoteles[1]) es treffend bezeichnet, von der Frage nach dem Grunde der Dinge aus, woraus Alles werde und worin Alles wiederum ſich auflöſe, und wähnte zuerſt dieſen Grund innerhalb des Werdenden und ſich Verändernden finden zu können. Bald aber ward ſie über das Erſcheinende hinausgeführt, inne werdend, daß alles Werdende ja nur eine beſondere Beſtimmtheit des inhaftenden Grundes ſein könne. Schon Anaximander, der zweite in der Reihe der joniſchen Phyſiologen, bezeichnet ihn als das von aller beſonderen Beſtimmtheit freie Unendliche oder Beſtimmungsloſe. Heraklit ſetzt, um dieſen Begriff denkbar zu machen, an ſeine Stelle den der Bewegung, als reiner Kraft des Werdens. Er beginnt eine neue Epoche der Entwickelungen und erhebt ſich in der Ableitung der Erſcheinungen aus dieſem Princip wie in der Faſſung deſſelben weit über ſeine Vorgänger. Aber nur Verſchiedenheit in der Darſtellung ſeiner Theorie, nicht weiterer Fortſchritt hätte ſtatt finden können, wäre nicht der Begriff des dem Werden undurchdringlichen Seins hinzugetreten; und in der That hatte ſchon vor ihm Xenophanes die Nothwendigkeit der Vorausſetzung eines ſolchen Seins mehr gefühlt als deutlich erkannt. Die begriffliche Erkenntniß dieſer Nothwendigkeit führt Parmenides und die ihm folgenden Eleaten zur Enthüllung des Widerſpruchs zwiſchen dem ſchlechthin beharrlichen Sein und dem Werden. Durchdrungen von der Denknothwendigkeit, ein ewiges, dem Werden nicht unterworfenes Sein vorauszuſetzen, entſchließen ſie ſich die in ſtetem Wechſel begriffene Welt der Erſcheinungen zum Schein herabzuſetzen: — ein Vorſpiel des neueren engliſchen Idealismus, aber auch nur ein Vorſpiel; ſie halten die Vermittelung des Widerſtreits darum für ohnmöglich, weil ſie, wie Ariſtoteles bemerkt, ihr einiges Sein doch wiederum in der Weiſe der

1) Metaph. I, 3. 983, b, 8. — Daß Ariſtoteles die Pythagoreer den Joniern gegenüber ſtellt und von beiden die Eleaten ſondert, zu den Joniern aber auch Anaxagoras, Empedokles und Demokrit rechnet, habe ich in m. Handbuche I, 106, a nach Phys. I, 2. 5, 4 de Caelo III, 1, und Metaph. I, 5. 3. 4 nachgewieſen.

Weſenheit des ſinnlich Wahrnehmbaren faſſen [2]). Die nächſte Aufgabe mußte ſein, an einer Vermittelung der Begriffe des Seins und des Werdens ſich zu verſuchen, d. h. ein Seiendes in der Welt der wandelnden Erſcheinungen nachzuweiſen. Die Löſung dieſer Aufgabe unternahm zuerſt Empedokles; indem er aber neben ſeiner Vierheit qualitativ unveränderlicher Elemente, die bewegenden Kräfte ſelbſt wiederum als ein Seiendes faßte, veranlaßte er einerſeits Anaxagoras an die Stelle derſelben als höheren Begriff der Kraft, den Geiſt zu ſetzen, in ſeiner Unabhängigkeit von all und jeder Beſtimmtheit des Stoffes, und dieſen als das unwandelbar Seiende in einer unendlichen Mannichfaltigkeit ewiger, je qualitativ beſtimmter Stofftheilchen zu ſuchen; andrerſeits rief er die Verſuche der Atomiker hervor, alle Veränderungen auf bloße Miſchung und Sonderung letzter untheilbarer Stofftheilchen zurückzuführen und daraus die Allheit der Erſcheinungen, geiſtiger wie ſtoffartiger, abzuleiten. Der Verſuch mit Außerachtlaſſung des Begriffs eines unveränderlichen Seins zu der Vorausſetzung eines einigen und zugleich kraftthätigen Urſtoffs zurückzukehren, wie der des Apolloniaten Diogenes, iſt eine in die weitere Entwickelung der Philoſophie nicht eingreifende Epiſode. — Aber ſchon vor der Zeit des Heraklit war durch Pythagoras eine neue Entwickelungsweiſe angebahnt worden, die von ſittlich religiöſen Zwecken ausgehend, zu der Annahme führte, das Princip der Dinge und ihrer Veränderungen finde ſich in der Zahl: ſie ſei die inhaftende Weſenheit der Dinge und Grund ihrer Beſtimmtheiten und Veränderungen; denn ihre Verhältniſſe ſeien ohne Täuſchung (ſchlechthin gewiß) und ohne ſie ſei das Sein der Dinge nicht denkbar. Aus der Begründungsweiſe dieſer Annahme ergibt ſich daß hier zuerſt die Frage nach der Gewährleiſtung für die Wahrheit unſrer Erkenntniſſe auftauchte. Doch auch hier ſuchte man das Kriterium für die Wahrheit der Erkenntniſſe noch nicht im Begriff, ſondern in einem vermeintlich der Welt der Erſcheinungen inhaftenden, ſie bedingenden und in ihr nachweislichen Schema. Während jedoch

2) Ar. de Caelo III, 1. 298, b, 21 vgl. Metaph. IV, 5. 1010, 1.

die andern Richtungen und ihre Entwickelungen in ſolchem Verhältniß zu einander ſtehn, daß die nachfolgenden von den vorangehenden bedingt werden, bleibt der Pythagoreismus, wenngleich mehr oder weniger gekannt, ohne erheblichen Einfluß auf die übrigen Richtungen. Endlich löſen die bisherigen philoſophiſchen Beſtrebungen in ein ſophiſtiſch ſelbſtiſches Spiel mit Begriffen ſich auf; an die Stelle des lauteren Strebens nach Wahrheit, tritt der Verſuch das bloße Dafürhalten des Subjekts und ſeine ſelbſtiſchen Zwecke mit den Mitteln begrifflicher Gewandtheit zur Geltung zu bringen.

Demnach werden wir 1) von der ältern joniſchen Phyſiologie, mit Einſchluß der heraklitiſchen Lehre; dann 2) von den Eleaten, 3) von den Verſuchen zu handeln haben den Gegenſatz zwiſchen Sein und Werden zu vermitteln; 4) von der pythagoreiſchen Lehre und 5) von den Sophiſten. Von der in meinem Lehrbuche beobachteten Abfolge gehe ich alſo, und ſchon in einer Reihe von Jahren, darin ab, daß ich die Eleaten zwiſchen die älteren Jonier und diejenigen Phyſiologen (ſo bezeichnet Ariſtoteles dieſe wie jene) ſtelle, die an der Vermittlung zwiſchen den Lehren vom unbedingten unveränderlichen Sein und vom ewigen Werden ſich verſuchen.

Zeller dagegen faßt die älteren Jonier mit den Eleaten und Pythagoreern im erſten Abſchnitte zuſammen, Heraklit mit Empedokles und den folgenden Vermittlern, im zweiten Abſchnitt und läßt die Sophiſten im dritten folgen. Die älteren Jonier ſollen ihm zufolge von der Annahme ausgegangen ſein, daß alles beſondere Sein nur eine eigenthümliche Form des allgemeinen Seins ſei, und dieſes noch unmittelbar als Stoff gefaßt haben; wogegen die Eleaten und Pythagoreer gleichfalls die Frage nach dem Sein, nicht die nach dem Werden, zu Grunde legend, es einerſeits als das ſchlechthin unſinnliche Sein des Gedankens, andrerſeits als die allgemeine Form des Sinnlichen, d. h. als die Zahl näher beſtimmt hätten. Erſt mit Heraklit ſoll die Frage nach dem Sein in die nach dem Werden und ſeine Stufen, übergegangen ſein. Aber 1) die Vorausſetzung daß jene drei Richtungen nur ein ruhendes Sein geſucht hätten, widerſpricht wie dem oben angeführten Zeug-

niſſe des Ariſtoteles, ſo den Lehren jener drei Richtungen, vorzüglich, jedoch nicht ausſchließlich, der der joniſchen Phyſiologen; 2) nicht der Unterſchied des Sinnlichen und Unſinnlichen liegt dem Gegenſatz der Eleaten gegen die Jonier zu Grunde, ſondern das Innewerden daß Veränderung ein Sein vorausſetze und die Ueberzeugung von der Unveräußerlichkeit dieſes Begriffs, veranlaßt die Eleaten ihn, gegen den Widerſpruch der wechſelnden Welt der Erſcheinungen, in ſeiner ganzen Schärfe aufrecht zu halten; 3) kann nicht eingeräumt werden daß die Frage nach dem ruhenden Sein die Zahlentheorie der Pythagoreer hervorgerufen habe. So wie aber Zeller nach keineswegs nachweislicher Uebereinſtimmung jene drei Reihen verbindet, ſo trennt er 4) auch was nach inneren Beziehungen aufs engſte verbunden iſt; Heraklit hat im Anſchluß an die joniſchen Phyſiologen, zunächſt an Anaximander, nur den letzten Schritt auf der Bahn gethan, die ſie eröffnet hatten. Ebenſo läßt er, indem er Empedokles, Anaxagoras und die Atomiker ausſchließlich dem Heraklit anſchließt, ihre Beziehungen zu den Eleaten und ihr Beſtreben außer Acht, die Lehre vom ewigen unveränderlichen Sein mit der vom ewigen Werden zu verſöhnen.

Endlich hat man die drei Hauptrichtungen der vorſokratiſchen Philoſophie auch wohl nach den drei Hauptzweigen der Philoſophie unterſchieden, und mit Recht werden die Jonier, Empedokles, Anaxagoras und die Atomiker mit einbegriffen, als Phyſiker oder Phyſiologen ſchon von Ariſtoteles bezeichnet, und bei den Pythagoreern und Eleaten die Anfänge der Ethik und Dialektik geſucht[3]). Aber auch nur die erſten Anfänge dieſer beiden Disciplinen finden ſich bei ihnen, während ſie, gleichwie die joniſchen Phyſiologen, ihr Hauptaugenmerk auf die Erkenntniß der Natur der Dinge gerichtet hatten.

Wo aber finden wir die Anfangspunkte der Philoſophie? Ariſtoteles nennt den Thales Führer ſolcher Philoſophie[4]), d. h. zunächſt der joniſchen Phyſiologie, ohne Zweifel weil dieſer ſeine

3) Magna Mor. I, 1. Aristot. b. Diog. L. IX, 25.

4) Ar. Metaph. I, 3 ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας.

Annahme zuerſt zu begründen verſucht hatte. „Nachdem auch viele andre vorangegangen“, fügte Theophraſt[5]) hinzu, und Plato[6]) ſtellt ihn mit Anacharſis auf eine Linie; gehörte ja auch Thales den ſogenannten ſieben Weiſen an. Diogenes Laertius[7]) läßt, ohne Zweifel nach dem Vorgange alexandriniſcher Hiſtoriker, die Reihe joniſcher Phyſiologen erſt mit Anaximander beginnen, wahrſcheinlich weil dieſer erſt ſein Princip über das Gebiet des Sinnlichwahrnehmbaren erhob und zuerſt ſeine Lehre in einer Schrift entwickelt hatte. Jedoch ſetzt ſeine Theorie Anfänge voraus, wie wir ſie bei Thales finden. Wir beginnen daher mit ihm, wenngleich er augenſcheinlich über das Mittelgebiet zwiſchen wiſſenſchaftlicher Begründung und der den ſogenannten ſieben Weiſen eigenthümlichen Reflexion ſich noch nicht erhoben hatte. Wenn aber alexandriniſche Hiſtoriker, denen Diogenes von Laerte folgt, vom Thales an bis auf Anaxagoras und die Atomiker, mit Einſchluß derſelben, eine ununterbrochene Reihenfolge von Lehrern und Schülern annahmen, ſo ließen ſie nicht nur die nachweislichen ſondern auch die möglichen chronologiſchen Verhältniſſe außer Acht, und ebenſo die Abhängigkeit der ſpäteren joniſchen Phyſiologen von der eleatiſchen Lehre.

5) Simpl. In Ar. Phys. f. 6 *πολλῶν καὶ ἄλλων προγεγονότων.*

6) Plato de Rep. X, 600, a.

7) Diog. L. I, 13 vgl. II, 1.

Erſter Abſchnitt.

Die ältere joniſche Phyſiologie.

Die Anfänge der Philoſophie finden wir in dem geſegneten Jonien, der Wiege der Dichtkunſt, und zwar in der Stadt, deren achtzig Kolonien über einzelne Küſten des Mittelmeeres, über die Propontis und das ſchwarze Meer ſich erſtreckten. Mit demſelben Rechte und wahrſcheinlich auch aus gleichem Grunde, mit und aus welchem Ariſtoteles die Anfänge der Phyſik auf Thales zurückführte, betrachtete Eudemus der Rhodier ihn als Urheber der Geometrie und Aſtronomie, und ließ, obgleich nur die erſten Anfänge der Geometrie auf ihn zurückführend, in Uebereinſtimmung mit Herodot und vielleicht noch ältern Schriftſtellern, ihn eine Sonnenfinſterniß vorausſagen [1]), die nach Oltmanns Berechnung in das J. 609 v. Ch., nach Airy's in d. J. 585 gefallen ſein würde [2]). Wie er zu ſolcher Vorherſicht in Stand geſetzt worden, ob durch Benutzung babyloniſcher Ueberlieferungen, oder wie ſonſt, bleibt ungewiß. Zufolge der Angaben des Herodot [3]) rieth er dem Kröſus

1) Diog. L. I, 23. vgl. 27. Simplio. in Arist. Categ. Schol. 65, 30 Apulei, Florid. IV, 38 Boroald. — Auf die ihm von Herodot (I, 74) und Eudemus bezeugte Vorherſagung einer Sonnenfinſterniß ſcheint Diog. L. I, 23 auch die ihm von Xenophanes, Heraklit und Demokrit zu Theil gewordenen Lobſprüche bezogen zu haben. — Die von Eudemus auf ihn zurückgeführten Beweiſe geometriſcher Elementarſätze b. Procl. in Euclid I, 17. 19. 44. 67. 79. 92.

2) Airy in d. philosophical Transactions CXLIII. 179 ff. und Zechs aſtronomiſche Unterſuchungen der wichtigſten Finſterniſſe S. 1053.

3) I, 75. 170.

zur Abwehr der perſiſchen Angriffe, den Halys abzudämmen und den joniſchen Griechen einen Bundesrath in Teos zu errichten.

Zweifelsohne iſt er daher als Zeitgenoſſe des Kröſus und Kyrus zu betrachten, unſicher dagegen die Angabe ſeines Geburtsjahrs (Ol. XXXV, nach Apollodor) und was mit bedeutenden Abweichungen von ſeiner Lebensdauer berichtet wird[4]). Ebenſo verhält ſichs mit den Erzählungen von ſeinen Reiſen, von ſeiner Vertiefung in Forſchung und ſeiner Klugheit im Erwerb. — Daß er ſeine Lehre in Schriften nicht entwickelt habe, wird ausdrücklich berichtet[5]) und durch die Art beſtätigt wie Ariſtoteles über die Begründung ſeines Princips und über einzelne ſeiner Lehren zweifelnd ſich ausſpricht. Wie Ariſtoteles und Eudemus zu der Kenntniß ihrer Angaben gelangt waren, läßt ſich ſchwerlich ausmitteln. Auf dieſe beiden Gewährsmänner aber und vielleicht auf hinzugekommene Aufzeichnungen des Theophraſt, läßt ſich Alles zurückführen was glaubwürdig von der Philoſophie und Mathematik des Thales uns berichtet wird; alles Uebrige iſt Folgerung aus den Angaben dieſer Männer, oder willkürliche Ergänzung derſelben.

1. Wie iſt Thales zu ſeiner Annahme gekommen, das Waſſer ſei Princip oder Element der Dinge, d. h. wie man es mit Ariſtoteles ausdrücken darf, Dasjenige woraus Alles geworden ſei und worin Alles ſich auflöſe[6])? Der nächſte Anlaß dazu mochte, wie auch Ariſtoteles andeutet, in der bei Homer gelegentlich und unvermittelt mit deſſen anderweitigen Vorſtellungen ſich findenden Angabe, Okeanos und Tethys ſeien der Götter Urquell[7]), ihm

4) Demetrius Phalereus hatte geſagt, Thales ſei unter dem Archontat des Damaſius Weiſer genannt worden (Diog. I, 212,) Apollodor, er ſei in dieſer Olymp. (XXXV) geboren (Ib. I, 37), wenngleich dieſer Alexandriner großentheils dem Eratoſthenes gefolgt zu ſein ſcheint, von welchem die Schriften des Demetrius Ph. und andrer Peripatetiker ſchwerlich unbenutzt geblieben waren.

5) Diog. L. I, 23. 44 Alex. in Ar. Metaph. p. 21 Bon. u. A.

6) Metaph. I, 3. 983, b, 8 . . 30.

7) Il. XIV, 201 . . 246 vgl. XXI, 196 und Welckers Mythol. I, 292.

ſich ergeben haben [8]). Gründe, die den Thales für dieſe Annahme gewonnen haben möchten, führt Ariſtoteles nur nach Muthmaßung an: vielleicht, weil er wahrgenommen daß die Nahrung und die Samen der Dinge von feuchter Natur ſeien, auch die Wärme, wohl nicht blos die Lebenswärme der Thiere [9]), aus dem Waſſer ſich entwickele. Wie weit die von Andern angeführten Gründe, daß auch die Geſtirne aus den feuchten Dünſten und die Pflanzen aus dem Waſſer ihre Nahrung zögen, das Abſterbende dagegen vertrockene und das Waſſer das Allumfaſſende, Belebendſte und Bildſamſte ſei [10]), bloße Folgerung und Vermuthung ſei, oder auf irgend welche Nachrichten ſich gründe, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen.

2) behauptete Thales, Alles ſei voll Götter, vielleicht, wie Ariſtoteles hinzufügt, nach der Vorausſetzung, die Seele ſei dem All beigemiſcht. Legte er ferner dem Magnet eine Seele bei [11]), ſo betrachtete er ſie wohl nur als das Anziehende, Bewegende, und hat durch die zuerſt angeführte Behauptung ſchwerlich Andres beſagen wollen als daß die göttliche Kraft dem Urſtoffe inhafte, nicht

---

8) Ar. Metaph. I, 3. 983, b, 22. vgl. Meteor. II, 2. 354, b, 15.

9) wie Zeller I, 149 vorausſetzt.

10) Die Angaben bei Plut. Plac. I, 3 u. Euseb. Stob. ſind ohne Gewicht; daß aber Simpl. in Ar. Phys. f. 6 (vgl. in libr. d. Caelo in Schol. 514, 26) aus Theophraſt geſchöpft habe, iſt mindeſtens höchſt wahrſcheinlich, wie Uſener in ſ. Analect. Theophrast. nachgewieſen hat; *καὶ γὰρ τὸ θερμόν*, heißt es bei ihm, *τῷ ὑγρῷ ζῇ, καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται, καὶ τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ τροφὴ πᾶσα χυλώδης. ἐξ οὗ δὲ ἔστιν ἕκαστα, τούτῳ καὶ τρέφεσθα πέφυκε· τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι, καὶ συνεκτικὸν πάντων* Id. f. , a. b. *Θαλῆς μὲν εἰς τὸ γόνιμον καὶ τρόφιμον καὶ συνεκτικὸν καὶ ζωτικὸν καὶ εὐτύπωτον τοῦ ὕδατος (ἀπεῖδεν).*

11) Arist. de Anima I, 5. 411, 7 *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχήν) μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι* I, 2. 405, 19 *ἔοικε δὲ καὶ Θ. ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.*

aber, wie Spätere, Cicero u. A. ihn behaupten laſſen: Gott ſei der Geiſt, der aus dem Waſſer Alles bilde. Ebenſo wenig dürfen wir mit Andren, ihm die Lehre von der Weltſeele beilegen [12]).

3. Ueber die Ableitungsweiſe der Dinge aus dem Waſſer ſcheint Thales ſich nicht erklärt zu haben; hätte er es gethan, ſo würde er der Vermittelung durch Verdichtung und Verdünnung ſich haben bedienen müſſen, wie ihm das auch Spätere unbedenklich zuſchreiben, wiewohl nach Theophraſts Angabe erſt Anaximenes Anwendung davon gemacht hatte. Als Folgerung aus ſeiner Annahme über das Princip iſt die Behauptung zu betrachten, die Erde ſchwimme auf dem Waſſer [13]). Was im Uebrigen von Späteren über die Lehren des Thales berichtet wird, iſt theils unbeglaubigt, theils augenſcheinlich erdichtet, ſofern es auf erſt ſpäter zur Sprache gekommene Probleme ſich bezieht [14]).

Vergleichen wir dieſe Anfänge der Philoſophie mit den vorangegangenen Verſuchen der ältern und mittleren Theologen über Weltbildung und ihr Verhältniß zu dem göttlichen Princip ſich zu verſtändigen, ſo können wir einen Rückſchritt in Bezug auf Umfang und Tiefe der wenn auch noch nicht zu begrifflicher Beſtimmtheit erhobenen, doch ſchon zum Bewußtſein gelangten Fragen, nicht verkennen. Es begreift ſich aber, wie der erſte Verſuch Lehren durch Schlußfolgerungen zu bewähren und auf die Weiſe wiſſenſchaftliche Verſtändigung anzubahnen, ſich in die engeren Schranken einer beſtimmt gefaßten Frage zurückziehn mußte. Die Wiſſenſchaft beginnt damit, daß ſie die auf die Welt der Erſcheinungen bezügliche Hauptfrage deutlich und beſtimmt ſtellt und in

---

12) Cic. de Legg. II, 11 omnia Deorum esse plena. De nat. Deor. I, 10 aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. — Stob. Ecl. ph. I, 54 *νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν.* Aehnlich Andre.

13) Ar. Metaph. I, 3 *διὸ καὶ τὴν γὴν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι.*

14) S. d. ausführliche Kritik der hierher gehörigen Nachrichten bei Zeller S. 153 ff. n. Ausg.

verſtändiger Selbſtbeſchränkung die Erörterung vorzeitiger Probleme zurückweiſt. Wir werden ſehn, wie dieſer erſte ſchwache Verſuch, ein Vorſpiel der Wiſſenſchaft, eine ohngleich tiefere Faſſung der Frage ſogleich hervorrief; denn daß Anaximander von Prüfung der Annahme des Thales ausgegangen, dafür zeugt nicht nur daß beide ein und derſelben Stadt, dem glänzenden Milet, angehörten und faſt Zeitgenoſſen waren, ſondern mehr noch, daß nach dieſer Vorausſetzung der Standpunkt auf welchen Anaximander ſich ſtellte, völlig begreiflich wird. Theophraſt hatte ihn auch aller Wahrſcheinlichkeit nach unmittelbar dem Thales angeſchloſſen [15]).

II. Wenn Anaximander [1]), nach Apollodors Angabe, Ol. LVIII, 2 vier und ſechzig Jahre alt geweſen [2]), ſo wäre er Ol. XLII, 3 geboren und nach der ſehr zweifelhaften Annahme deſſelben Chronologen daß Thales' Geburtsjahr in die XXXV Ol. gefallen ſei, 28 bis 30 Jahre jünger als dieſer geweſen. Von ſeinen Lebensverhältniſſen wiſſen wir ſo gut wie Nichts und aus ſeiner Schrift, einer in ungebundener Rede ſummariſch gefaßten Darſtellung ſeiner Lehre, die ſchon zu Apollodors Zeit ſelten geweſen war [3]) und dem fleißigen Simplicius unzugänglich geblieben ſein muß, ſind nur ein Satz und einige Worte auf uns gekommen. Ob ſie auch ſeine mathematiſchen Sätze enthalten habe, wiſſen wir nicht; jedoch iſt Suidas' Anführung einer Mehrheit von Schriften des Anaximander ohne alles Gewicht [4]). Dem Eudemus aber [5]) müſſen wir glauben, daß Anaximander auch in

15) Simplic. in Phys. f. 6, der dem Theophraſt in d. St. augenſcheinlich folgt.

1) vgl. vorzüglich Schleiermacher über Anaximandros, wieder abgedruckt in d. philoſoph. und vermiſchten Schriften III, 2. 1. 171 ff.

2) Bei Diog. L. II, 2, wird er zugleich als Zeitgenoſſe des Polykrates bezeichnet. vgl. Plin. Hist. Nat. II, 2.

3) Diog. L. II, 2. — nach Themist. Orat XXV, 317 Hard. die erſte (früheſte) Schrift über die Natur.

4) Suid. s. v. vgl. Schleiermacher S. 205 f.

5) b. Simplic. de Caelo, Schol. I, 497, 10.

dieſer Beziehung über ſeinen Vorgänger weit ſich erhebend, die Größen und Entfernungen der Geſtirne zu beſtimmen verſucht habe, vermuthlich auch er nicht ohne Kunde von babyloniſcher Aſtronomie. Ferner ſoll er eine Sonnenuhr, deren Erfindung den Babyloniern beigelegt wird [6]), verfertigt und eine Erdtafel entworfen haben. Ariſtagoras die Griechen des Feſtlandes zur Hülfe gegen die die Griechen Aſiens bedrängenden Perſer aufrufend, zeigte in Sparta eine ſolche vor [7]).

2. In der Philoſophie erhob er ſich weit über ſeinen Vorgänger durch nähere Beſtimmung des Begriffs des Urweſens, für welches er ſich zuerſt des Ausdrucks Princip (ἀρχή) bedient haben ſoll [8]), indem er es nicht nur als das Erſte (Vorausſetzungsloſe), nie Alternde, Unvergängliche und Unſterbliche, ſondern auch als das Unendliche, Alles lenkende bezeichnete. Was aber verſtand er unter dem Unendlichen? Zunächſt ohne Zweifel, wie die alte Phyſik überhaupt, das nach Raum und Zeit Unbegrenzte, die unerſchöpfliche Maſſe des Urſtoffs [9]). Die Unerſchöpflichkeit desſelben laſſen ſpätere Berichterſtatter ihn ausdrücklich geltend machen und führt Ariſtoteles unter den Gründen an, worauf man den

---

6) Diog. II, 1 vgl. Herod. II, 109.

7) Diog. II, 2 vgl. Suid. — Herod. V, 49. Sollte Phavorinus, der berichtet hatte, εὗρε δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησε ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι (Diog. II, 1), angenommen haben, Anaximander ſei mit jener Geſandtſchaft in Sparta geweſen? vgl. Plin. Hist. II, 76.

8) Simpl. nach Theophraſt f. 6. vgl. f. 32, Hippolyt. (Ps. Orig.) c. haeres. I c. 6 p. 11 Miller.

9) Ar. Ph. Ausc. III, 4. 203, 2. b, 7 τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ... διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Hippol. l. l. ταύτην (τὴν ἀρχὴν) δ' ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους.

Begriff der Unendlichkeit geſtützt habe[10]). Eben ſo gewiß iſt daß er es nicht für Waſſer oder irgend eine andre Stufe des ſtofflichen Daſeins gehalten und daß diejenigen welche das von Ariſtoteles wiederholt angeführte Mittelding (μεταξύ) zwiſchen Luft und Feuer oder Luft und Waſſer, und zwar bald das eine bald das andre dieſer Mittelweſen oder beide zugleich, auf Anaximander bezogen, den oder die von Ariſtoteles nicht namhaft gemachten Vertreter jener Annahme willkürlich ergänzten, ohne Anhalt dafür in dem von ihnen ſchon nicht mehr geleſenen Buche des Anaximander nachweiſen zu können. Die einzige ariſtoteliſche Stelle, in der man bei Erwähnung des Mittelweſens eine Hinweiſung auf Anaximander zu finden geglaubt hat, läßt bei genauerer Erwägung keineswegs auf ihn ſich beziehn[11]). Daß Ariſtoteles keine irgend welche Beſtimmtheit des Stoffes im Unendlichen des Anaximander fand, erhellet auch daraus daß er ihm Ableitung der Dinge aus demſelben nicht durch Verdichtung und Verdünnung, ſondern durch Ausſcheidung der Gegenſätze beilegt und ihn ſo den übrigen ältern Joniern entgegenſtellt[12]). Wahrſcheinlich hat Ariſtoteles ihn auch da im Sinne, wo er ſagt, daß Einige das Unendliche nicht auf irgend einen beſtimmten Stoff, ſonderrn auf Dasjenige zurück führten, woraus all und jede Beſtimmtheit desſelben erſt geworden

---

10) ib. III, 4. 203, b, 18 *ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν.* vgl. III, 8. 208, 8 Simpl. f. 107 — Cic. Acad. II, 37 Plut. Plac. I. 3. 4 u. A.

11) Ar. de Caelo III, 5 . . *οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν.* Dieſe Stelle macht wegen d. W. *περιέχ . . ὄν* gegen Schleiermacher u. A. Hagen in d. allgem. Encykl. III, B. XXIV, 26 f. geltend, ohne zu bedenken nicht nur daß die fraglichen W. ganz wohl auch auf die ſich beziehn laſſen, welche Einheit des Urſtoffs vorausſetzen, ſondern auch ohne d. Folgende: *εἶτ ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν*, zu beachten, worin Ar. auch den Urhebern des Mittelweſens eine Ableitungsweiſe beilegt, die er dem Anaximander entſchieden abſpricht; vgl. Zeller 164 ff.

12) Ar. Phys. I, 4. 187, 20. *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς*

ſei [13]). Und ſo faßten auch mehrere der neueren griechiſchen Berichterſtatter das Unendliche des Anaximander [14]). Auch als ein Ineinander der Geſammtheit beſtimmter Stoffe hat er ſein Urweſen nicht bezeichnet; denn wenn Ariſtoteles es als Miſchung faßt [15]), ſo verſteht er darunter, wie aus dem Zuſammenhange der Stelle erhellet, nur das Vermögen aus welchem die verſchiedenen Stoffe ſich entwickeln ſollen, und Theophraſt [16]) führt das Miſchweſen des Anaxagoras nur in ſofern auf Anaximander zurück, daß auch jener die Unendlichkeit ſeiner Urſamen als eine ewige, der Art und Größe nach beſtimmungsloſe Natur gedacht habe. Angaben Späterer, wie des Irenäus, Auguſtinus, Sidonius Apollinaris können dagegen nicht in Betracht kommen. Die Frage, ob Anaximander ſeinem Urweſen jede Beſtimmtheit des Stoffes abgeſprochen, oder nur keine beſondere beigelegt habe, möchte ſich ſchwerlich entſcheiden laſſen. Aber falls letzteres der Fall geweſen,

---

ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (im Gegenſatz gegen die *πυκνότητι καὶ μανότητι γεννῶντες*), *ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι κτλ.* vgl. de Caelo III, 5. 303, b, 13.

13) Ar. Phys. III, 5. 204, b, 22 *ἀλλα μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν εἶναι ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον σῶμα, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὐθ' ἁπλῶς. κτλ.* Letzteres beziehen Themist. u. Simpl. auf den Anaximander.

14) Diog. II, 1 Plut. Plac. I, 3, 5 vgl. Simpl. in Phys. 111.

15) Arist. Metaph. XII, 3. 1069 b, 19 *ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν . . καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* vgl. de Caelo III, 3 u. Zeller I, 160 ff.

16) Theophr. b. Simpl. in Phys. 6, b. . . . *εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ καθ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν (τὸν Ἀναξαγόραν) λέγειν, τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν· ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ.* — Aehnlich hatte ſchon Ariſtoteles das anaxagoreiſche *μῖγμα* auf ein *ἀόριστον* oder *δυνάμει ὄν* zurückgeführt, Metaph. I, 8 989, 30.

ſo ſetzte er doch ſtillſchweigend die Beſtimmungsloſigkeit deſſelben voraus. Alſo nicht nur das räumlich und zeitlich Unermeßliche, ſondern auch das an ſich Beſtimmungsloſe haben wir unter dem Unendlichen des Anaximander zu denken. Aber allerdings, wie auch ausdrücklich bezeugt wird, war es ihm ein Stoffartiges [17]).

„Woraus", ſagte er, „die ſeienden Dinge geworden, darin muß auch nothwendig ihr Untergang erfolgen; denn ſie geben Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit (ihres Seins) nach der Ordnung der Zeit" [18]). Das unendliche Urweſen alſo wird als das an ſich zu ſein berechtigte bezeichnet; alles beſondere Sein ſoll ſein Seinwollen büßen, zufolge der engen ihm zugemeſſenen Schranken ſeines Daſeins. Schon dieſes Anſichſein des Unendlichen konnte ſchwerlich ohne ihm inwohnende Kraft gedacht werden; weniger noch die erforderliche Macht um die Mannichfaltigkeit des aus ihm auftauchenden und zu ihm zurückkehrenden Seins innerhalb der ihm beſtimmten Schranken zu halten. Nicht blos die Kraft der ewigen Bewegung legt Anaximander ihm bei, wie neuere griechiſche Berichterſtatter ausſagen, ſondern wie Ariſtoteles (9) mit den eigenen Worten desſelben es ausdrückt, die Kraft wie Alles zu umfaſſen, ſo auch Alles zu lenken, d. h. eine göttliche Kraft, wie wir ſagen würden, wie aber Anaximander, wenn auch erkannt, doch ſchwerlich ausgeſprochen hat. So wird er wahrſcheinlich auch unbeſtimmt gelaſſen haben, ob die Nothwendigkeit des Werdens und ſeine Abfolge als Nothwendigkeit jener Alles lenkenden Natur, oder als eine von ihm geſonderte, ihrer mächtige Vorherbeſtimmtheit zu denken ſei.

3. Wie er ſich die Erzeugung des Einzelſeins aus dem Allſein

---

17) Arist. Phys. III, 4. 203, 4. 16. *οἱ δὲ περὶ φύσεως* (im Gegenſatz gegen die Pythagoreer und Plato) *ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων.* vgl. oben Anm. 12.

18) Simpl. In Ph. f. 6 *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

vorgeſtellt, läßt ſich aus den unvollſtändigen Angaben darüber in nur ſehr geringem Maße erſehen. Daß er dabei von Ausſcheidung der Gegenſätze ausgegangen (Anmerkung 12.), dafür zeugt auch die Angabe: zuerſt habe er den Samen (τὸ γόνιμον) des Kalten und Warmen aus dem Ewigen ſich entwickeln laſſen, dann wie es ſcheint, das Flüſſige, daraus die Erde, die Luft und einen beides umſchließenden Feuerkreis [19]); aus letzterem die aus Feuer und Luft beſtehenden Sterne, deren Feuer durch die Ausdünſtungen der Erde unterhalten werde [20]), während durch die Sonnenwärme die urſprüngliche Verflüſſigung allmählig ſich verflüchtigt und der Erdkörper ſich ausgebildet habe [21]). Für den Reſt der urſprünglichen Verflüſſigung hielt er das ſalzig bittere Meerwaſſer [22]) und ließ aus dem Urſchlamm die Thiere, den Menſchen mit einbegriffen, allmählig ſich entwickeln [23]). Dem unendlichen Urweſen entſprechend ſoll er auch unendlich viele Welten angenommen haben, ob im Nacheinander oder im Zugleichſein, ergibt ſich nicht aus den dürftigen Nachrichten [24]), die jedoch inſofern einigen Werth für uns haben, daß ſie von der Mannichfaltigkeit der Fragen zeugen die Anaximander ſich bereits aufgeworfen haben muß. Er bezeichnete dieſe Welten oder Weltkörper als himmliſche Götter im Unterſchiede von dem göttlichen Unendlichen [25]).

---

19) Plut. ap. Euseb. Praep. Ev. I, 8, 2 Stob. Ecl. I. 500.

20) Plut. Hippol. ll. ll. u. A.

21) Plut. Plac. III, 16, 1 *τὴν θάλασσάν φασιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον κτλ.* Arist. Meteor. II, 2, 355, 21 *τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τούτοις ἄλογον καὶ τοῖς φάσκουσι τὸ πρῶτον ὑγρᾶς οὔσης καὶ τῆς γῆς, καὶ τοῦ κόσμου τοῦ περὶ τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ ἡλίου θερμαινομένου, ἀέρα γενέσθαι καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν αὐξηθῆναι* (ξηρανθῆναι?) *κτλ.* von Alex. Aphrod. 93, b, nach Theophrast, auf Anaximander bezogen.

22) Arist. ib. II, 1. 353, b, 5 ib. Alex. 91. (nach Theophr.) Plut. Plac. III, 16, 1.

23) Plut. b. Euseb. l. l. Quaest. conv. VIII, 8. 4 Plut. Plac. V, 19, 3.

24) vgl. Zeller 17 1 ff.

25) Cic. de Nat. D. I. 10 und dazu Kriſche's Forſchungen 44 ff.

III. Der von Anaximander an die Stelle eines der Welt der Erſcheinungen angehörigen Urſtoffs geſetzte Begriff des Unendlichen mußte entweder weiter entwickelt werden, oder man mußte, da ein ſchlechthin beſtimmungsloſes Unendliches nicht als wirklich ſich denken läßt, zu der vorigen Stufe der Vorausſetzungen zurückkehren. Anaximenes[1]), gleichfalls Mileſier, zu erſterem nicht im Stande, entſchließt ſich zu letzterem, jedoch mit ſichtbarem Beſtreben die von Anaximander dem Urweſen beigelegten Beſtimmungen in den erneuerten Begriff des Urſtoffs aufzunehmen. An die Stelle des Waſſers ſetzt er die feintheiligere und beweglichere Luft, nennt ſie, im Anſchluß an ſeinen nächſten Vorgänger, unendlich, die ganze Welt umfaſſend, in beſtändiger Bewegung und Veränderung begriffen, vielleicht auch göttlich oder Gottheit, und ſcheint hervorgehoben zu haben, daß die Luft als Urgrund unſichtbar, erſt durch die Affektionen der Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Bewegung wahrnehmbar werde[2]). Zunächſt, wenn auch nicht ausſchließlich, mag er durch Beobachtung der Abhängigkeit des Lebens vom Aus- und Einathmen zu ſeiner Annahme gelangt ſein und auch die Welt

1) In der von Apollodor angeführten chronologiſchen Beſtimmung (Diog. II, 3) iſt die Angabe der Geburtszeit, Ol. LXIII, alſo 4 bis 5 Olymp. nach dem 64ſten Lebensjahre des Anaximander, ſicherlich unrichtig, da Theophraſt dieſen als Genoſſen des Anaximenes bezeichnet zu haben ſcheint (Simpl. Phys. f. 6. vgl. f. 32); und die Bezeichnung der Eroberung von Sardes als ſeines Todesjahrs iſt zweideutig.

2) Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I, 8 Diog. L. II, 3 Cic. Acad. II, 37. de Nat. Deor. I 10 Hippol. adv. Haeres. pag. 12 Mill. τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατον ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ. Daß das ὁμαλώτατον auf die elementariſche Luft zu beziehn ſei, kann ich Zeller (I, 179) und dem ihm folgenden Schwegler (19) nicht zugeben; wo findet ſich je die elementariſche Luft ohne kalt oder warm, feucht oder bewegt zu ſein? Auch die Worte des Plutarch. b. Euseb. l. i. καὶ τοῦτον (τὸν ἀέρα) τῷ μὲν γένει (Simpl. f, 6 τῷ μεγέθει) ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον, deuten auf eine Unterſcheidung der Luft als Urweſen gefaßt, von der ſichtbaren elementariſchen Luft. Und Hippol. pflegt Gewährsmännern wie Theophraſt, ſich anzuſchließen.

als lebendiges Weſen betrachtet haben. „Wie unſre Seele“, ſagte er, „Luft ſeiend uns zuſammenhält, ſo umfaßt Hauch und Luft die ganze Welt“ [3]).

2. Zur Ableitung der Welt des Gewordenen aus der Urluft ſetzte er ewige Bewegung voraus [4]) und bezeichnete zuerſt oder zuerſt mit Beſtimmtheit, den Proceß des Werdens als Verdichtung und Verflüchtigung des Urweſens [5]), oder als Zuſammenziehung und Nachlaſſung, Ausdehnung und Auflockerung deſſelben, indem er das ſich Zuſammenſtellende und Verdichtende als das Kalte, das Dünne und Lockere als das Warme näher beſtimmte [6]). Durch Verdünnung ſollte die Luft zum Feuer, durch Verdichtung zum Wind, dann zum Gewölke und ſo fort zur Erde und zu Steinen werden [7]): zum ſicheren Beweiſe daß die Vierheit der Elemente von ſpäteren Berichterſtattern ihm angedichtet ward.

3. Falls die weiteren Angaben über Anaximenes' Theorie von der Weltbildung zuverläſſig ſind, ſo ſollte ſie von der Entſtehung der

---

3) Plut. Plac. I, 3, 7 Stob. Ecl. 296. *οἷον ἡ ψυχή, ψησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.*

4) Plut. ap. Euseb. l. l. Cic. Nat. D. I, 10 u. A.

5) Dieſer Proceß des Werdens, den Ariſtoteles den Phyſiologen überhaupt beilegt, die ein materielles Princip zu Grunde legten (Ph. Aus. I, 4 de Caelo III, 5), hatte Theophr. (ob. S. 51, 8) auf den Anaximenes allein bezogen, ſei es, daß das *μόνος* auf die erſten Phyſiologen zu beſchränken, oder ſo zu faſſen ſei, nur er habe ausdrücklich und beſtimmt desſelben ſich bedient.

6) Plut. de primo Frig. 8, 3 . . *τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς (τῆς ὕλης) καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῷ ῥήματι) θερμόν.* — ſo wie, wird hinzugefügt, die mit offenem Munde ausgehauchte Luft warm, die mit zuſammengedrückten Lippen, kalt ſei.

7) Simpl. in Phys. 6. u. 32 vgl. Hippol. l. l. Cicero Acad. II, 37 . . . gigni autem terram aquam ignem, tum ex his omnia. Aehnlich Andre.

von der Luft getragenen breiten Erde[8]), alſo von dem Proceß der Verdichtung ausgegangen ſein und aus den von der Erde aufſteigenden Dünſten, durch fernere Verflüchtigung, das Feuer, aus ihm ſollten durch die Gewalt des Umſchwungs die Sterne mit erdartigem Kerne geworden[9]) und durch den Widerſtand der Luft die geraden Linien ihrer Bewegungen zum Kreiſe umgebogen ſein und ſie die Erde umkreiſen[10]). Sie ſcheint er auch die gewordenen Götter genannt zu haben, deren er, gleichwie Anaximander, annahm[11]). Was von ſeiner Vorausſetzung einer unendlichen Anzahl von Welten und eines Wechſels der Entſtehung und Weltzerſtörung berichtet wird, ebenſo von der Anwendung ſeiner Theorie zur Erklärung der Erſcheinungen des Regens, des Schnee's, des Hagels, des Regenbogens und des Erdbebens, iſt theils zu unbeſtimmt, theils hat es nur in ſo fern einige Bedeutung für uns, inwiefern es von einigem Fortſchritt in der Naturbeobachtung zeugt.

Wenn aber Anaximenes auch über Thales in Bezug auf ſeine Grundvorausſetzung wie auf Durchführung derſelben ſich erhob und Anaximanders formale Begriffsbeſtimmung des Urweſens nicht unbenutzt ließ, fruchtbare Keime zum Fortſchritt in der realen Begriffsbeſtimmung deſſelben enthielt ſeine Theorie nicht. Hippo, der Zeitgenoſſe des Perikles[12]) und Idäus aus Himera, deren erſterer die Vorausſetzung des Thales, wie es ſcheint, in materialiſtiſchem Sinne, weiter durchgeführt[13]) und unmittelbar aus dem

8) Arist. de Caelo II, 13, 294, b, 13 Plut. u. A.

9) Hippol. u. Plut. bei Euseb. II. II.

10) Hippol. l. l. Stob. Ecl. I, 510. — Plut. Plac. II, 23, 1.

11) Hippol. l. l. August. Civ. D. VIII, 2.

12) Hippo von Kratinus in den Panopten verſpottet, wie Bergk (Reliq. comoed. att. 164 ff.) nach Schol. zu Aristoph. Nub. 96 nachgewieſen hat. Auch die Empedokleiſche Phyſik ſcheint Krat. ſchon berückſichtigt zu haben ſ. Baokhuizen van den Brink, variae lection. ex historia philosophiae antiquae Lugd. 1842 p. 36 sqq.

13) Arist. Metaph. I, 3. 984, 3. Alex. in Met. 21 Bon. τὸ ὑγρόν vgl. Simpl. in Phys. 6. 32 de Caelo, Schol. 513. 35. Auf materialiſtiſche Durchführung des Princips ſcheint Arist. de Anima. I, 2. 405, b, 1 zu deuten: τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο (τὴν ψυ-

Waſſer oder Feuchten das Feuer abgeleitet hatte [14]), letzterer dem Anaximenes ſich angeſchloſſen haben ſoll [15]), ſind als Nachzügler zu betrachten, die in die weitere Entwickelung der Philoſophie nicht erheblich eingegriffen haben können. Von letzterem erfahren wir gar nichts weiter, von erſterem werden einige Erklärungen von Erſcheinungen angeführt [16]) und Ariſtoteles redet mit Geringſchätzung von ihm (13). Auch die Vertreter des zwiefachen Mittelweſens, zwiſchen Waſſer und Luft, oder Luft und Feuer, nicht näher zu kennen, iſt ſchwerlich als erhebliche Lücke in unſrer Kenntniß von den Entwickelungen der früheren griechiſchen Philoſophie zu betrachten.

IV. Fortſchreiten konnte man nur, indem man nicht blos über alle Beſtimmtheit des Stoffes, ſondern auch über das bloße Vermögen dazu hinausging und die ſchon im Unendlichen des Anaximander angedeutete lenkende Macht näher beſtimmte und als das unbedingt Erſte ſetzte. So trat der Begriff der Kraft hervor und ward zunächſt in derjenigen Form gefaßt, in welcher ſie auf den mannichfaltigſten Stufen des Daſeins ſich wirkſam erweiſt: als Kraft der Bewegung. Sollte ſie als letzter unbedingter Grund der Welt der Erſcheinungen ſich geltend machen, ſo mußte ſie nicht nur als ewig ſondern auch als ſchlechthin ſtetig geſetzt werden und die Welt der Erſcheinungen als Trübung ihrer Reinheit, als das nicht ſein ſollende, zum Sein unberechtigte; — ſo hatte ja auch ſchon Anaximander ſie betrachtet.

χήν), καθάπερ Ἵππων. πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ἰγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα. Nach Cenſorin ſoll er ſich darauf berufen haben, daß der Same aus dem Mark komme. Darauf bezieht ſich auch wohl die Angabe des Hipp. I, p. 20, *τὴν δὲ ψυχὴν ποτὲ μὲν ἐγκέφαλον ἔχειν* (?) (*λέγει*), *ποτὲ δὲ ὕδωρ.* Herm. Irris. c. l. *ὕδωρ γονοποιόν.*

14) Hippol. l. l. Daher denn Andre, wie Sext. E. Hypot. III, 30 Math. IX, 361, ihm eine Zweiheit der Elemente, Waſſer und Feuer, zuſchreiben.

15) Sext. Math. IX, 360.

16) S. Zeller 188 ff.

Dieſer Fortſchritt gehört dem Heraklit, und wenn gleich wir nicht wiſſen, ob oder wie weit er Kunde von der Theorie des Anaximander hatte, — daß ſie ihm gänzlich unbekannt geblieben ſein ſollte, iſt ſehr unwahrſcheinlich; beſonders jene Worte deſſelben: „die ſeienden Dinge geben Buße und Strafe nach der Ordnung der Zeit", finden ſich bei Heraklit in der mannichfaltigſten Form und geſchärft wieder; geſchärft, denn der Urheber der Lehre vom ewigen ſtetigen Werden konnte das vorübergehende zeitliche Daſein der Dinge als ein wirkliches Beſtehn nicht anerkennen. Auch der Begriff des Seins, der inzwiſchen bei Xenophanes, welchen Heraklit kannte, mehr in der Form der Ahndung als des Begriffs hervorgetreten war, mochte zur Schärfung der Theorie vom ewigen Werden beigetragen haben; die gefliſſentliche Aufhebung des Gegenſatzes zwiſchen Sein und Nichtſein ſcheint darauf zu deuten.

Mit Heraklit[1]) war die Philoſophie von Milet nach Epheſus übergewandert; ob ſie dort Wurzeln getrieben, wiſſen wir nicht; wenigſtens ſcheinen die Herakliteer, deren es noch im ſokratiſchen Zeitalter gab, auf dieſe Stadt ſich nicht beſchränkt zu haben, und von andren Richtungen der Philoſophie, die in Epheſus ſich gebildet, hören wir nicht.

Heraklit mußte wohl dem Geſchlechte des Gründers ſeiner Vaterſtadt, des Kodriden Androklus angehören, wenn er, wie berichtet wird, ſeinem jüngeren Bruder die Würde des Opferkönigs (*βασιλεύς*) abgetreten hatte[2]). Fiel ſeine Blüthe in die 69. oder 70ſte Olymp.[3]), d. h. in die Zeiten des Darius Hyſtaspes, und erreichte er nach Ariſtoteles' Angabe ein Alter von 60 Jahren[4]),

1) Schleiermacher im Muſeum f. d. Alterthumsw. i. J. 1808 wieder abgedr. i. ſ. philoſ. Schriften III, 2, Bernays Heraclitea, Bonnae, 1848 und im Rhein. Muſ. VII N. F. 90—116 X, 241 ff. Laſſalle d. Philoſophie Herakl. d. D.. 1858 Mullach, fragm. philosophor. Graecor. pag. 315 seqq.

2) Antisthen. b. Diog. L. IX, 6 vgl. Bernays' Heraclitea p. 31 ff.

3) Diog. L. IX, 1 — Euseb. u. Syncell.

4) Diog. L. IX, 3 u. VIII, 52, wenn in letzterer St. mit Cobet *ἔτι τε Ἡράκλειτον*, ſtatt *ἔτι δ' Ἡρακλείδης* geleſen wird.

ſo mochte er in der 65 oder 66ſten Olymp. geboren, in der 81 oder 82ſten geſtorben ſein. Des Bias, Xenophanes, Pythagoras, Hekatäus, Alkäus (?), hatte er in ſeinem Buche erwähnt[5]). Wie wenig auch auf die Erzählungen von ſeinem hochfahrenden, melancholiſchen Sinn zu geben iſt, — ein verſchloſſener, auf ſich beruhender Geiſt ſpricht ſich in den Bruchſtücken ſeines Buches ſehr beſtimmt aus. Mit Schärfe hebt er hervor, daß er nirgends wahres Verſtändniß finde, daß die Menge taub für die Wahrheit ſei, auch wenn ſie ihr nahe trete[6]), daß ſie unverſtändig an den Geſängen der Dichter und an dem Troß (vorgeblicher) Lehren ſich halte, nicht wiſſend daß Einer, wenn er der beſte ſei, viele Tauſende aufwiege[7]); daß Vielwiſſerei nicht Weisheit ſei und den Geiſt nicht belehre, würde ſie ja ſonſt den Heſiodus, Xenophanes, Hekatäus und vorzüglich den Pythagoras belehrt haben, der am meiſten unter allen Menſchen erkundet und aus dieſen Schriften (?) zuſammenleſend ſeine Weisheit aufgebaut habe, Vielwiſſerei, die ſchlechte Kunſt[8]). Noch weniger fand er was er ſuchte bei den Dichtern; Homer, meint er, ſei werth aus den Kampfſpielen verwieſen und gegeißelt zu werden, und Archilochus nicht minder. Nicht glimpflicher ſprach er ſich über Heſiodus aus[9]). Wir dürfen daher auch unbedenklich der Nachricht Glauben beimeſſen, daß er den demokratiſchen Bewegungen entſchieden entgegen getreten ſei[10]).

2. Wenn er auch anerkennend einiger der ſogen. ſieben Weiſen erwähnte, des Bias und Thales[11]), augenſcheinlich war er ſich bewußt, eine neue Bahn zu eröffnen und würde Niemanden als Lehrer anerkannt haben, obgleich er wahrſcheinlich von der Lehre

---

5) Diog. L. I, 23. — ib. 76, wenn nicht (ſtatt *Ἡράκλειτος*) *Ἡρακλείδης δέ φησιν, Ἀλκαῖον κτλ.* zu leſen iſt. — fr. 13. 14. 15. Schleierm. 16 Mullach.

6) fr. 2 Sohl. 3 M. fr. 3. 4. 7. 17. 47. Sohl. 4. 5. 8. 18. 1. 3. 16. M.

7) fr. 45.

8) fr. 13. 14 (14. 15.)

9) Diog. L. IX, 1 vgl. Hippol. IX, c. 9. u. 10. fr. 95 Mull.

10) Diog. L. IX, 2. 15. vgl. fr. 16. 19. 46 (17. 20. 56).

11) Diog. L. I, 88. 23. fr. 15 (16).

des Anaximander ausgegangen war und es nicht verschmähte, Bilder und Namen für seine Anschauungen aus orphischen und orientalischen Ueberlieferungen zu entlehnen[12]). Die Berichterstatter wagen daher entweder nicht ihrer Reihe von Lehrern und Schülern ihn einzuordnen, oder geben ihm mit augenscheinlicher Willkür den Xenophanes oder Hippasus oder einen Pythagoreer zum Lehrer.

Diesem seinem Sondergeiste entsprach auch die Darstellungsweise seines Buches; die schon früh beklagte oder gerügte Dunkelheit desselben war zwar sicherlich keine beabsichtigte, auch nicht die bloße Folge des Mißmuthes und der Menschenverachtung; wohl aber rang er mit der Sprache, wollte ihr möglichst entsprechende Ausdrücke für die ganze Tiefe seiner Anschauungen abgewinnen und fügte diese wie kyklopisches Mauerwerk, ohne syntaktische Bänder und ohne beweisführende Begründung, auf einander; sie sollten durch sich selber und ihre innere Zusammengehörigkeit sich bewähren[13]). Sehr bezeichnend verglich er selber seine Rede mit den ungeschminkten Worten der begeisterten Sibylle und mit den salbungsvollen Sprüchen des delphischen Gottes[14]). Man möchte ihn in dieser Beziehung mit unsrem Hamann vergleichen; nur daß diesem das jenem eigenthümliche Bedürfniß zu einer in ihren Hauptrichtungen durchgeführten, in sich abgeschlossenen Weltanschauung fehlte und daß Heraklit nicht eine Menge dem Hauptzwecke fremder und dunkler Beziehungen einwob. Wie weit es den zahlreichen Auslegern seines Werkes[15]) (außer Heraklides dem Pontier und den Stoikern Kleanthes und Sphäros, werden Antisthenes (nicht der Urheber der kynischen Schule), Skythinus u. A. genannt. Wie weit es ihnen

12) Lassalle I, 15 ff.

13) vgl. Lassalle I, 33.

14) f. 9. 10 (10. 11.)

15) Nur eine Schrift wird ihm beigelegt, von der Natur oder, wahrscheinlich mit Bezug auf die platonische Stelle Soph. 242, b, *Μοῦσαι* überschrieben und ohne Zweifel nur von einem spätern Klügler in drei Abschnitte getheilt, über das All, über den Staat und über die Götter (Diog. IX, 5 vgl. Schleiermacher S.25 ff.). Ueber zwei andre spätere Titel s. Bernays, Heraclit. p. 8 seq.

gelungen ſeine Räthſelſchrift zu entziefern, vermögen wir nicht näher zu beſtimmen; doch wahrſcheinlich iſt daß die ſtoiſchen Ausleger die Ausſprüche des alten Epheſiers auf ihre Schulbegriffe zurückzuführen und in ihre Schulſprache zu überſetzen ſuchten. Glücklicher Weiſe iſt uns noch Vieles in der urſprünglichen Färbung übriggeblieben.

3. Der eigentliche Grund und Angelpunkt ſeiner Lehre war, wie namentlich Plato und Ariſtoteles, aufs entſchiedenſte [16]) es hervorheben, daß es nicht, wie man wähne, Feſtes und Beharrliches in der Natur der Dinge gebe, ſondern Alles in ſtetem Wechſel begriffen ſei, wie der Strom, in dem immer neues und neues Waſſer ſich bewege, ſich treune nnd wieder vereinige, zu und abſtröme, ſo daß dem in denſelben Strom herabſteigenden andres und andres Waſſer zufließe, wir in ihn hinabſtiegen und auch nicht hinabſtiegen, ſeien und nicht ſeien [17]). Denn Alles, ſagt er, geht in ſein Gegentheil über, Alles wird aus Allem; verknüpfe Ganzes und Nichtganzes, Zuſammentretendes und Auseinandertretendes, Harmoniſches und Unharmoniſches; — und aus Allem Eins und aus Einem Alles [18]). Heraklit wird nicht müde dieſen ſteten Wechſel in den mannichfaltigſten Beziehungen zu veranſchaulichen, wie wir theils aus einer bedeutenden Anzahl der Bruchſtücke ſeines Buches, theils nach Bernays' ſchöner Nachweiſung, aus Auszügen

16) Plat. Theaet. 160, d. 179 sqq. 183 a. Cratyl. 401, d. 402 a. Phaedo 90, c. Ar. Metaph. I, 6 de An. I, 2. 405, 28 Phys. VIII, 3. 253, b, 9.

17) fr. 21 (22) *ποταμοῖσι τοῖσι αὐτοῖσι ἐμβαίνουσι ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρέει.* fr. 20 (21) *ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ . . ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι.* f. 72 (83) *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν.*

18) fr. 37 (45) *συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον* [καὶ] *διαφερόμενον, συνᾷδον* [καὶ] *διᾷδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* (die eingeklammerten *καὶ* fehlen bei Stob.). Plat. Soph. 242, e. *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται.* vgl. Laſſalle I, 73, 1. — Schol. in Iliad. 392, 47 Bekk. *ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.*

und Nachbildungen erſehn, die in dem dem Hippokrates untergeſchobenen Buche von der Diät (I, 5 ff.) dem Heraklit mittelbar oder unmittelbar entlehnt ſein müſſen. Entſtehen und Vergehen iſt ihm daſſelbe, Miſchung und Trennung daſſelbe, Jedes zu Allem und Alles zu Jedem, Daſſelbe und Nichts von Allem Daſſelbe, Länge nnd Kürze des Tages und der Nacht, Nähe und Ferne der Sonne[19]). Krankheit macht die Geſundheit ſüß, Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe[20]), Leben und Tod, Gutes und Böſes gehen in nie ſtillſtehendem Strom der Erzeugung und des Untergangs in einander über, ſind Formen ein und deſſelben Lebens[21]). In der ewigen Bewegung beſteht das Leben; nur bei den Todten iſt Ruhe und Stillſtand[22]). Nichts iſt ein und daſſelbe, Alles vielmehr in ewigem Werden begriffen. Die Welt iſt einem ſtets umgerührten Miſchtrank vergleichbar[23]), und auch Göttliches und Menſchliches wechſelt nach Oben und Unten[24]).

Laſſalle ſtellt als Grund und Angelpunkt der heraklitiſchen Lehre, Identität des Gegenſatzes, Einheit und Zugleichſein des abſoluten Gegenſatzes von Sein und Nichtſein voran, oder daß

---

19) S. Bernays, Heraclitea p. 10 seqq.

20) fr. 39 (47) *νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.*

21) fr. 38 (46) *ταὐτό τ' ἔνι* (*ἐστὶ* Schleierm. *ταὐτῷ τ' ἔνι* Bern. *ταὐτὸ τὸ.* Zeller). *ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραιόν. τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.* vgl. Bernays' heraklitiſche Studien, Rh. M. VII 100 ff., der auch d. W. *τάδε . . ταῦτα*, ſo wie verſchiedene andre in der betreffenden plutarchiſchen St. (Consol ad Apollon.) enthaltene, dem Weſentlichen nach dem Heraklit vindicirt. vgl. Hippol. adv. Haeres. IX, 10. 282. *ἔστι γὰρ ἓν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν.* Aehnliches in dem ganzen Cap. (10) des Hippolyt. vgl. fr. 39 (47). 50 (60).

22) fr. 42. 43. (52. 53).

23) Ueber das Gleichniß vom Miſchtrank ſ. Bernays, Heraclit. p. 6 seq. vgl. Laſſalle I, 75 ff.

24) fr. 27 (62) *θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.* vgl. Laſſalle I, 136 ff.

Jedes die proceſſirende Einheit ſeiner und ſeines Gegenſatzes ſei[25]). Und allerdings hat Heraklit gelehrt, das Auseinandertretende einige ſich immer wieder, ja das Gegenſätzliche ſei zugleich vorhanden. Nur konnte ein ſo abſtrakt logiſcher oder dialektiſcher Satz, wie Laſſalle ihn faßt, ohnmöglich der Ausgangspunkt der Lehre ſein, vielmehr nur Folgerung aus der Grundanſchauung, daß Alles in ſtetem Fluſſe, ſtetem Wechſel begriffen ſei, das Ewige, an ſich Reale nur die Bewegung. Zur Veranſchaulichung dieſes Satzes bediente ſich der Epheſier der Gleichſetzung von Gegenſätzen, die er ohnmöglich als abſolute, allen Uebergang des einen Gliedes in das andre hemmende, anerkennen konnte; aber eben ſo wenig konnte er die Gleichſetzung als eine abſolute, allen Unterſchied aufhebende faſſen. Hätte er es gethan, ſo wäre ſeine ganze Theorie nichts weiter als bloße Variation jenes einen Satzes geweſen und ohne allen Anſatz zur Erklärung der Erſcheinungen. Nicht einmahl von proceſſirender Einheit des Gegenſatzes könnte die Rede ſein, da bei abſoluter Gleichſetzung nichts von der Stelle rückt.

2. Wie aber kommt es, mußte Heraklit fragen, in dem Strome der ewigen, ſtetigen Bewegung zur Welt der Erſcheinungen, zu einem wenn auch nur ſcheinbaren Beharren? Durch Gegenlauf in derſelben, antwortet[26]) er, nennt den Krieg Vater und Herrn aller Dinge und tadelt den homeriſchen Wunſch, daß der Streit aus Göttern und Menſchen verſchwinde[27]), preiſt[28]) das einander Ent-

25) Laſſalle II, 266, „die Philoſophie des logiſchen Gedankengeſetzes von der Identität des Gegenſatzes". vgl. I, 49 ff. u. v. a. St. Was Ariſtoteles zur Widerlegung als Folgerung aus der Lehre des Heraklit hervorhebt, die unbedingte Identität von Sein und Nichtſein, ſoll eben der wahre Kern derſelben ſein. I, 79 ff.

26) *ἐναντία ῥοή*, Plat. Cratyl. 413, c. 420, a *ἐναντιοτροπή*, Diog. L. IX, 7 *ἐναντιοδρομία* Stob. Ecl. I. 60. — Schleierm. fr. 35 (39). vgl. Laſſalle I, 115 ff.

27) fr. 33 (37) vgl. Hippokrat. bei Bernays, Heraclitea p. 22 sq. Laſſalle I, 119 ff.

28) fr. 33 (37) Plat. Symp. 187, a *τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρας* fr. 34 (38) *παλίντονος* und *παλίντροπος ἁρμονίη*. ſ. d. verſchiedenen Erklärungen d.

gegenſtrebende (τὸ ἀντίξουν) als das Heilſame (συμφέρον) und veranſchaulicht in mannichfaltiger Weiſe ſeinen Satz durch Beiſpiele und Gleichniſſe: wie Hohes und Tiefes ſich vereinige zum Einklang, ebenſo Männliches und Weibliches, wie das Eins ſich ſondernd mit ſich zuſammengehe; wie die Harmonie der Welt der entgegengeſetzten Spannung des Bogens und der Leier vergleichbar ſei, ſei es daß er dabei ſein Augenmerk vorzugsweiſe auf die äußere Form oder auf die Wirkungen richtete.

Auch muß was dem Menſchen als Uebel oder Böſes erſcheint zum Guten oder Heil ausſchlagen; iſt ja die verborgene Harmonie ſchöner als die offenbare[29]).

3. Und woran haftet oder worin erweiſt ſich die reine Kraft der ewigen ſtetigen Bewegung? an oder in dem ſie in keiner Weiſe hemmenden, ſie ſelber am augenſcheinlichſten Darſtellenden, dem Feuer. Ja, die reine ungehemmte Bewegung erſcheint dem Heraklit als identiſch mit dem Feuer[30]); die Welt ſelber iſt ewig lebendes, nie untergehendes Feuer[31]), und das Feuer oder der Blitz lenkt Alles[32]). Eben darum iſt ihm aber auch das Feuer oder der warme Hauch (ἀναθυμίασις) nicht das ſich gleich bleibende Element,

---

Schleiermacher, Bernays Rh. Muſ. VII, 94 Zeller (465, 3) und Laſſalle 90 ff. 105 ff.

29) Schol. in Iliad. 120, 26 Bekk. vgl. Hippocrat. b. Bernays p. 22. — fr. 36 (40) ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων, καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾗ τὰς διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Ob d. W. mit Schleiermacher auf die größere und mindere Vollkommenheit der Dinge und Weſen, oder mit Laſſalle I, 97 ff. auf Unterſcheidung der ſichtbaren Darſtellung von der reinen Idee des Werdens, zu beziehen ſeien, läßt ſich nicht mit Sicherheit entſcheiden.

30) vgl. Zeller 461, 2.

31) fr. 25 (27) κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ. it. fr. 40 (48). vgl. Plat. Cratyl. 412, d. Theact. 153. Arist. de Caelo III, 1. 298, b, 29.

32) Hippol. adv. Haeres. IX, 10 τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός, vgl. Hippocr. b. Bern. 21.

ſondern das alle beſonderen Beſtimmtheiten Erzeugende, ohne ſelber an ihnen Theil zu nehmen. Es iſt dasjenige wogegen Alles umgeſetzt wird, wie Waaren gegen Gold[33]), d. h. es verwandelt ſich eben ſo wenig in die Dinge wie Gold in die Waare und umgekehrt. Nur neuere, in den Sinn der Lehre nicht eingedrungene griechiſche Berichterſtatter faſſen das heraklitiſche Feuer als das in die Dinge ſich verwandelnde Element und laſſen dieſe durch Verdichtung und Verdünnung aus ihm hervorgehen[34]). In den Bruchſtücken ſelber iſt nur von Verlöſchen und Entzünden des Feuers die Rede, ſowie von Wechſel (*ἀμοιβή*) und Wendung.

4. Beſtimmter als bei Anaximenes werden bei Heraklit die Elemente, jedoch keineswegs als unveränderliche Beſtimmtheiten, ſondern als Hauptſtufen und Durchgangspunkte, von den Arten und Gattungen der Naturkörper geſondert. Und zwar treten aus einander das die trocknen und warmen Dünſte (*ἀναθυμίασις*) mit in ſich begreifende Feuer, die Erde und das Meer, welches die feuchten und kalten Dünſte umfaßt, d. h. das Warme, Feſte und Feuchte. Das Meer wird als Mittelſtufe des Daſeins gefaßt; die Wandlung des Feuers, heißt es, iſt zuerſt Meer, des Meeres Wandlung zur Hälfte Erde, zur Hälfte Gluthauch[35]). Die übrigen Elemente ſind ihm nur Umwandlungen des Feuers (*πυρὸς τροπαί*). Vierheit der Elemente und Bildung der Dinge daraus

---

33) fr. 41 (49) *πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα . . καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.* — Arist. de Anima I, 2 405, 25 *ἀναθυμίασις, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν* (ὁ *Ἡράκλ.*)

34) vgl. Zeller 461. Wie verbreitet dieſe falſche Auffaſſung ſchon zu Lukretius Zeiten war, ſieht man aus ſ. Kritik der heraklitiſchen Lehre, I, 635 sqq. Bei Andren, wie z. B. Simplicius, gehn Andeutungen der richtigen Annahme neben der falſchen her.

35) fr. 25 (28) *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ* (vgl. fr. 49 (59), fr. 26 (29) *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.* Laſſalle II, 63, will, ich glaube, ohne Grund, d. W. *γῆ* löſchen. Arist. Meteor. II, 355, 5 *τὸ ὑγρὸν τῷ πυρὶ τροφὴν εἶναι μόνον.* vgl. Bernays' Heraclit. 6 sq. Laſſalle II, 70 ff.

durch Miſchung und Sonderung legen nur neuere Schriftſteller ihm bei. Ob er nicht auch einen unmittelbaren Uebergang des Feuers in Erde und dieſer in Feuer angenommen, wie Plutarch und Maximus Tyrius berichten, iſt zweifelhaft. Doch kann ich Zellern nicht zugeben[36]) daß ein ſolcher zwiefacher Uebergang der Gleichheit der Wege nach Unten und Oben widerſpreche. Dieſe wiederholt einzuſchärfen, ſah Heraklit allerdings ſich genöthigt[37]), aber da ſie in ſo höchſt mannichfaltiger Weiſe im Gebiete des Beſonderen und Einzelnen ſich vollziehen mußte, warum ſollte da nicht auch ſchon im allgemeinen Naturproceß, zur Begründung jener Mannichfaltigkeit, eine Mehrheit der Uebergangsweiſen vorausgeſetzt ſein? Eben ſo wenig kann ich Zellern (S. 472) einräumen daß der Weg nach Oben und Unten ſchon eine Ortsveränderung einſchließe; zunächſt ſoll nur die nothwendige Vorausſetzung eines Kreislaufes in der Verwandlung der Stoffe und Dinge bezeichnet werden[38]). In dieſem Sinne ſagt Heraklit: (ob. 35), „das Meer wird ausgegoſſen und gemeſſen nach demſelben Verhältniß, welches zuvor ſtatt hatte, ehe es Meer war“, und ebenſo (ob. 31) „das Feuer wird nach demſelben Maße entzündet und ausgelöſcht“.

5. Dieſe unverbrüchliche Geſetzmäßigkeit der Umwandlungen bezeichnet Heraklit bald als Harmonie, Dike, Vorherbeſtimmtheit, bald als weltbildende Weisheit oder auch als Spiel des Zeus, und läßt wiederum im Stoffwechſel den Fluß der Dinge ſich darſtellen, im Gegenlauf der Wege nach Unten und Oben das Weltgeſetz des Streites. Von dieſer ſtetigen Umwandlung ſoll auch die Sonne

---

36) Schleiermacher 49 ff. (in den geſ. Werken) Zeller 471.

37) fr. 28 (22) *ὁδὸς ἄνω κάτω μία* vgl. Hippocrat. b. Bern. 10 ff. Hippolyt. IX, 10. 282 *γραφέων* (*γναφείῳ* Bern.) *ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου κτλ.* ſ. Bernays, neue Bruchſtücke S. 244.

38) So weit bin ich mit Laſſalle (II, 243 ff.) einverſtanden, ohne ſeinen Folgerungen zuſtimmen zu können.

39) Schol. in Iliad. XIV, 200 Bekk. *ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.*

nicht ausgenommen, auch ſie nichts Beharrliches ſein [40]), ſondern täglich neu werden durch die aufſteigenden Dünſte genährt, ohne daß wie Neuere meinten, es eines zurückbleibenden Kerns oder einer Hülfe bedürfte. Er dehnte dieſe Annahme nicht auf die übrigen Sterne aus, wahrſcheinlich weil er ihren Einfluß auf unſre Welt für gering hielt [41]). Damit die Umwandlung der Stoffe zwiſchen Feuer und Erde, als ihren Endpunkten, ſtetig ſich bewege, nahm er wahrſcheinlich Kreisbewegung und Kugelgeſtalt der Welt an; entſchieden betrachtete er ſie als eine durch und durch zuſammengehörige Einheit (ob. Anm. 31 u. 18). Daher die Angabe Späterer, er habe Einheit und Begrenzung der Welt gelehrt. Ausdrücklich hebt er Ewigkeit der Welt hervor (ob. 31), natürlich ohne Wechſel im Zuſtande und in der Anordnung derſelben auszuſchließen. Lehrte er nun einen fortdauernden Uebergang vom Feuer in die Elemente und Rückgang dieſer in jenes, ſo wie Gleichheit der Wege von Oben nach Unten und von Unten nach Oben, ſo konnte er einen periodiſchen, durch Zwiſchenzeiten geſonderten Wechſel von Weltbildung und Weltzerſtörungen nicht wohl annehmen. Rückt Ariſtoteles nichts deſto weniger ſeine Lehre der des Empedokles in dieſer Beziehung ſo nahe [42]), um von neueren griechiſchen Berichter-

---

40) fr. 30 (34) *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα . . . εἰ δὲ μή, Ἐρίνυες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.* vgl. fr. 29 (33) *νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν.* vgl. Bernays, Heraclit. p. 15.

41) Arist. Meteor. II, 2. 355, 13. — fr. 31. (36) *εἰ μὴ ἥλιος ἦν, εἰφρόνη ἂν ἦν.*

42) Schleiermacher, davon ausgehend daß Plato (Soph. 242, o) dem Heraklit, im Unterſchiede von dem empedokleiſchen Wechſel zwiſchen *σφαῖρος* und Welt, das *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται* beilegt, bezweifelte zwar nicht daß Ariſtoteles (Meteorol. I, 14. 352, 17. de Caelo I, 10. 279, b, 14. Phys. III, 5. 205, 3) mehr oder weniger beſtimmt die Lehre vom periodiſchen Wechſel von Weltbildung und Weltverbrennung dem Heraklit beigemeſſen habe, hielt jedoch dafür daß dieſe Annahme deſſelben auf Mißverſtändniß beruhe. Ritter wollte ein ſolches Mißverſtändniß nicht zugeben und verſuchte jene Lehre als vereinbar mit der Theorie des Epheſiers nachzuweiſen. Ihm haben außer mir, Zeller und Bernays (Rhein. Muſ. IX, 265, 1), letztere mit hinzugefügter Berufung auf das Bruchſtück bei Hippol. IX, 10. 283) *πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ*

ſtattern nicht zu reden, und führten die Stoiker ihr Dogma der periodiſchen Welterzeugung und Weltverbrennung auf Heraklit zurück, indem ſie ſich zweier Ausdrücke bedienten, die ganz das Gepräge der Ausdrucksweiſe des Epheſiers haben, Bedürftigkeit und Sättigung, ſo muß eine einigermaßen entſprechende Anſchauungsweiſe ſich bei ihm gefunden haben[43]). — Nun wird der Gegenſatz von Krieg oder Streit und Uebereinſtimmung oder Frieden ihm beigelegt[44]) und er ſelbſt redet von Ruhe (*ἀναπαύλη*)[45]). Wir dürfen daher wohl annehmen, er habe eine zwiefache Art der Bewegung unterſchieden, eine reine gegenſatzloſe, die dann ganz wohl als Ruhe und Frieden ſich bezeichnen ließ, und eine in die Gegenſätze der weltlichen Zuſtände verwickelte. Erſte von letzterer begrifflich zu ſondern, mußte ihm um ſo näher liegen, je entſchiedener er nach Vorgang des Anaximander, die in die Gegenſätze eingetauchten weltlichen Zuſtände als eine Trübung der ewigen Kraft des Werdens betrachtete[46]). Ueber beide Arten mochte er ſich in ſeiner dunklen Weiſe ſo geäußert haben, daß man die begriffliche Sonderung derſelben für eine zeitliche halten konnte; auch möglich daß er ſie ſelber ſo gefaßt haben möchte; ſeine Grundvorausſetzung von der ewigen ſtetigen Bewegung ward durch die Annahme nicht gefähr-

---

καὶ καταλήψεται, — ſich angeſchloſſen. Laſſalle dagegen ſucht durch mehr ſcharfſinnige als haltbare Erklärung der ariſtoteliſchen Stellen (II, 163 ff.) zu zeigen daß periodiſche Rückkehr der Welt zum Feuer in ihnen nicht dem Heraklit zugeſchrieben werde und (II, 149 ff.) auch anderweitige Beweisſtellen für den heraklitiſchen Urſprung jener Vorſtellungsweiſe, wie namentlich das aus Hippol. angeführte Bruchſtück, zu entkräften.

43) Phil. Alleg. Leg. III, 62 Mang. vgl. Plut. de *Ei* ap. Delph. c. 8. Hippolyt. IX, 10. 283 *καλεῖ δὲ αὐτὸ* (*τὸ πῦρ*) *χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.*

44) Diog. IX, 8.

45) Die auf *ἀναπαύλη* bezüglichen St. ſ. b. Laſſalle I, 123 ff. 131 ff. 140 Anm.

46) Plut. de solertia animal. c. 7 *ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλ. καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσιν, τῷ ὑγητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου.*

det, ſie werfe die Gegenſätze von ſich ab, ihres reinen, ungetrübten Seins ſich zu freuen.

Mit dem Helldunkel der Annahme einer periodiſchen Weltverbrennung hängt genau zuſammen und nicht weniger dunkel iſt die auf Heraklit zurückgeführte Lehre von dem großen oder Weltjahre, als einem durch den in ſich zurückkehrenden Kreislauf aller Planeten beſchriebenen Zeitraume [47]). Sollen wir nun annehmen, Heraklit habe dafür gehalten, daß ſo wie die Sonne jeden Tag neu werde und die menſchliche Natur in einer Friſt von dreißig Jahren zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehre [48]), ſo vollziehe die Welt ihre totale Erneuerung in dem bezeichneten Zeitraume [49])? Wenn wir ſo auch die dürftigen Nachrichten ergänzen, ſo bleibt immer noch ein periodiſcher Wechſel zwiſchen einem Ende und einem Anfang der Weltbildung, und das Ende ſetzt dann Rückkehr zu dem urſprünglichen Sein des Feuers voraus.

6. Die Ueberzeugung von der Alleinheit der Welt der Dinge, konnte Heraklit nicht entbinden auf die ſo augenſcheinlich verſchiedenen Stufen des Daſeins ſein Augenmerk zu richten, und den nächſten und hauptſächlichſten Erklärungsgrund für die Verſchiedenheiten mußte er in dem Verhältniß finden, in welchem die Bewegung und ihr Subſtrat vorherrſche oder zurücktrete, vielleicht nicht ohne Berückſichtigung der größeren oder minderen Verſchlungenheit der Gegenſätze (29). Wie er daher von dem entſeelten Körper mit Abſcheu ſich abwendete [50]), ſo erblickte er in der Seele eine reinere Erſcheinung des göttlichen Weltfeuers und hielt ſie (die Seele) für um ſo weiſer und beſſer, je trockner ſie ſei, d. h. je mehr die trockne feurige Ausdünſtung (*ἀναθυμίασις*) den Körper durchzucke, wie der Blitz die Wolken, während Feuchtigkeit ihre Kraft lähmen ſoll, wie im

---

47) Diog. Stob. Ecl. ph. 264 u. A. vgl. Censorinus c. 18.

48) Censorinus c. 16.

49) Laſſalle II, 193.

50) fr. 43 (53) *νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.* vgl. fr. 64 (75).

Rauſche [51]). In je lebendigerer Beziehung ſie zu dem umgebenden reinen Feuerhauch ſteht, um ſo mehr muß ſie auch erkennen. Im Schlafe iſt daher der Menſch in ſeine Welt eingeſchloſſen, ohne jedoch aller Theilnahme an der Weltbewegung zu entbehren [52]). Nur im Tode erliſcht die Gemeinſchaft gänzlich. Kraft dieſer Gemeinſchaft mit der Weltbewegung oder ihrem Princip, werden die Menſchen ſterbliche Götter genannt, die Götter unſterbliche Menſchen, und unſer Leben (weil noch theilhaft der niedern Stoffe und ihrer Hemmungen) iſt Tod der Götter, unſer Tod ihr Leben. Nichts deſto weniger mißt H. dem Göttlichen eine höhere Stufe des Daſeins zu [53]). So konnte er denn auch eines höheren entfeſſelteren Daſeins nach dem Tode ſich getröſten und ſagen, der Menſchen harre nach dem Tode was ſie nicht hoffen noch glauben. Die ſich deß würdig gemacht ſollten als Dämonen zu einem höhern Daſein eingehn [54]).

An dieſe ſeine Annahmen über das Seelenweſen knüpft ſich der Ausſpruch: nur in Einem beſtehe die Weisheit, das Vernunftgeſetz (*γνώμη*) zu erkennen, welches alles durchwalte; und der gemeinſamen Vernunft ſolle man folgen, nicht dem eignen

---

51) Ar. de Anima I, 3. 405, 25 u. A. — fr. 61 (72) *αὐη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* mit verſchiedenen Variationen, wie *αὐγὴ ξηρή*, u. a. vgl. fr. 60. 62 (71. 73. 74), und Zeller S. 480, 1 — fr. 63 (74) *ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.* vgl. Zeller 460, 4. — Der Gegenſatz *ὑγρὴ ψυχὴ*, wie eines Betrunkenen fr. 59 (70) vgl. fr. 70 (81). Julian. Orat. V, 168 *ψυχῇσι θάνατος ψυχρῇσι γενέσθαι* ſ. Bernays' Rh. Muſ. X, 266, 1.

52) Sext. Emp. Math. VII, 127 *τὸ περιέχον λογικόν τε καὶ φρενῆρες . . . τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον κατ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς. σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα κτλ.* — ein ohngeachtet der neueren Terminologie, der Sache nach zuverläſſiger Bericht. vgl. Hippocr. b. Bern. 21 sq. — Plut. de Superstit. c. 3 *ὁ Ἡρακλ. φησί, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.* vgl. Marc. Aurel. VI, 42 u. fr. 64 (75).

53) fr. 51 (62) — fr. 66. 67 (77. 78). 38 (42).

54) fr. 52 (63) vgl. fr. 6 (7). 53. 54 (64. 65) — Hippol. IX, 10. 283.

Sinne[55]). Gegen die gemeinſame Vernunft darf daher auch nicht dem Zeugniß der Sinne Glauben beigemeſſen werden[56]). Doch ſollen unter den Sinnen Auge und Ohr den Vorzug verdienen, vorzüglich erſteres[57]). Ob er beiden den Geruchsſinn vorgezogen, ſo fern wir vermittelſt ſeiner des reinen Feuerhauches inne würden, iſt ſehr zweifelhaft[58]).

7. Wie ungereimt auch die Behauptung des Grammatikers Diodotus iſt, Heraklits Schrift handle eigentlich nicht von der Natur, ſondern vom Staate: ſo führte ſie doch ſeine Grundanſchauung auch in Bezug auf das ſittliche Handeln und den Staat, nur nicht in irgendwie wiſſenſchaftlicher Form ſondern in einzelnen Anwendungen durch. Auch hier mußte ſeine Geringſchätzung der Beſtrebungen der Menge, die kein höheres Lebensziel kennt, von jeder Rede ſich hinreißen läßt, ſich geltend machen; derſelbe Haß gegen die Schmiede und Zeugen des Truges[59]); dieſelbe Ueberzeugung daß gleich den Goldgräbern man viele Arbeit nicht ſcheuen dürfe um weniges Probehaltiges zu finden; daß göttliches, nicht menſchliches Gemüth Einſicht habe[60]). Gleichwie er das Wähnen (οἴησις), im Gegenſatz gegen das Wiſſen (γνώμη), eine heilige Krankheit (Epilepſie) nennt, dem Gemeinſamen zu folgen mahnt, und nicht zu wähnen daß jeder ſeine eigne Einſicht (φρόνησις)

---

55) fr. 44 (55) vgl. fr. 57 (68). — fr. 48 (58) vgl. fr. 18 (19).

56) fr. 22 (23) κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. Bernays a. a. O. S. 263 emendirt: βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος, mit Berufung auf βορβόρῳ χαίρειν, καθ' Ἡράκλειτον b. Athen. V, 178, f; und ſchwerlich möchte es Zeller 486, 4 gelungen ſein das allerdings ſchon früh eingedrungene βαρβάρους zu rechtfertigen. vgl. fr. 42 (52).

57) fr. 23 (24) ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες. Hippol. IX, 9 281. ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

58) fr. 24 sq. (25) αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην. vgl. Bernays a. a. O. 256 ff.

59) fr. 55 (66) 54 (65) 68 (79). vgl. Lucian. V. auct. c. 14 u. fr. 82 Mull. — fr. 8 (9).

60) fr. 7 (8). vgl. 6 (7) — 66. 67 (77. 78).

habe: ſo will er auch den Uebermuth mehr als eine Feuersbrunſt gelöſcht wiſſen. Für das vorzugsweiſe den Uebermuth Fördernde ſcheint er den ſchwer zu bekämpfenden, der Seele ſich bemächtigenden (eigenwilligen) Zornmuth (θυμός) gehalten zu haben [61]). Die mit Vernunft (ξὺν νόῳ) redenden ſollen ſich feſtſtellen auf dem Gemeinſamen Aller, wie die Stadt auf dem Geſetz und noch weit feſter; denn alle menſchlichen Geſetze werden von Einem, dem göttlichen, genährt, und dieſes herrſcht ſo weit es will und genügt Allen und überwindet Alles. So muß denn das Volk für das Geſetz kämpfen wie für eine Mauer (Feſte) [62]), und von Göttern und Menſchen werden die im Kampfe Gefallenen geehrt [63]). In dieſer Unterordnung unter das Weltgeſetz wird er wahrſcheinlich die wahre Befriedigung (εὐαρέστησις) gefunden und die Abhängigkeit von ihm in den W. ausgeſprochen haben, das Ethos ſei dem Menſchen ſein Dämon [64]). Daher auch ſeine Abneigung gegen die Vielherrſchaft, und vielleicht iſt auch der Ausſpruch, Geſetz ſei es dem Willen Eines (des Weiſeſten?) zu folgen, ſo zu faſſen. Wenn er dann wiederum ſagte, das Gute und Böſe gehe zuſammen (einige ſich) nach der Weiſe des Bogens und der Lyra, und er Gutes und Böſes einander gleichſetzte [65]), ſo ſprach ſich darin wohl nur ſeine Ueberzeugung von dem die Gegenſätze ausgleichenden Weltgeſetz aus.

8. Wie aber hat Heraklit den letzten unbedingten Grund der im Gegenlauf der Bewegung ſich erzeugenden Weltordnung ſich gedacht? Er redet von einer unſichtbaren Harmonie, die ſchöner (als die ſichtbare) ſei, von dem einen göttlichen Geſetz, von welchem alle menſchlichen Geſetze genährt würden, von den Erinnyen, den Helferinnen der Dike, welche die Sonne (und ſo wohl auch alles Gewordene) in ihr Maß zurücktreiben würden, von der Alles beherrſchenden Vorherbeſtimmtheit oder Nothwendigkeit, und dann

61) fr. 65 (76) — 48 (58) — 58 (69).
62) fr. 18. 19 (19. 20). vgl. fr. 69 (80).
63) fr. 53. 54 (64. 65).
64) Theodoret. cur. Affect. XI, 6. 152. — fr. 57 (68).
65) fr. 34 (nach Simplic.) (38) vgl. ob. S. 64.

wiederum von dem Namen des Zeus, dem Einen Weiſen, der genannt und nicht genannt ſein wolle, bezeichnet auch den Krieg als Zeus und Dike, und das Feuer als vernünftig (φρόνιμον) und als Grund der Weltordnung [66]). Aus ſolchen ſchillernden Ausdrücken iſt nicht mit Sicherheit zu entnehmen, ob Heraklit den letzten unbedingten Grund als lenkende Intelligenz oder als unbedingte Vorherbeſtimmtheit gefaßt, wohl aber daß er ihm Bewußtſein zugeſchrieben habe, ſei es ein blos abſpiegelndes oder nach Zwecken waltendes. Wir ſehen ab von dem ſchwerlich ächt heraklitiſchen Ausdrucke, das Umgebende, das der Berichterſtatter als das Vernunfthaltende bezeichnet [67]), und wir wollen nicht entſcheiden, ob oder wie weit der Epheſier das demſelben Entſprechende räumlich gefaßt habe, können uns aber nicht entſchließen, es abſtract logiſch für das Allgemeine und zwar für die beſtehende, ſich in ununterbrochenem Proceſſe Daſein gebende Negativität zu halten, und eben ſo wenig den dem Heraklit gleichfalls zugeſchriebenen Logos als das rein begrifflich logiſche Geſetz jener proceſſirenden Identität von Sein und Nichtſein zu faſſen. Solche Abſtraktionen ſind dem auf die Natur der Dinge gerichteten Sinne jenes Zeitalters durchaus fremd [68]). Einen letzten Grund dem ſteten Widerlauf der ewigen Bewegung vorauszuſetzen, hat Heraklit, laut der bereits hervorgehobenen Bruchſtücke, unbezweifelt ſich gedrungen geſehn und Bewußtſein ihm beigelegt, wenn auch nur um das Gemeinſame der Erkenntniß daraus ableiten zu können. Bedient er ſich dabei zugleich der Ausdrücke Vorherbeſtimmtheit oder Nothwendigkeit, ſo zeugt das davon daß er jenen letzten Grund nicht als einen willkürlich waltenden gedacht wiſſen wollte. Ob er aber das Weltbewußtſein

---

66) fr. 36 (40). vgl. Hippolyt. IX, 9. 281. — fr. 18 (19) — fr. 30 (34) — Stob. I, 178 u. A. — fr. 11 (12) — Hippol. IX, 10. 283.

67) Sext. Emp. ob. Anm. 52.

68) Laſſalle I, 305 ff. vgl. II, 97 ff. Dieſe und ähnliche, begrifflich feine Unterſcheidungen werden dem Heraklit beigelegt und doch ſoll er zugleich d. B. εἱμαρμένη, λόγος, δίκαιον, πόλεμος, παλίντροπος ἁρμονίη unterſchiedslos gebraucht haben.

als lenkende Intelligenz gefaßt habe, iſt mir nach Bernays ſinnreicher Auslegung und Verbeſſerung der betreffenden Hauptſtellen[69]) immer noch zweifelhaft. Wahrſcheinlicher daß der Epheſier den Unterſchied eines lenkenden und blos abſpiegelnden Weltbewußtſeins nicht deutlich und beſtimmt gefaßt habe. Daher das Schwankende ſeiner Ausdrücke. Zeus Name iſt ihm das einige Weiſe, das geſagt und nicht geſagt ſein will und er zugleich Allvater und König, und dann ſcheint er ihn wiederum mit der Vorherbeſtimmtheit oder auch dem Streit zu identificiren, und redet von Erinnyen, den Helferinnen der Dike: Schwankungen, die wohl zeigen, daß er weder bei der Annahme eines blind waltenden abſoluten Geſetzes ſich hat beruhigen können, noch auch den anaxagoriſchen eines nach Zwecken ordnenden Geiſtes zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins erhoben hatte.

Vergleichen wir die Lehre des Heraklit mit der der vorangegangenen Jonier, ſo iſt eine höhere Stufe der Entwickelung nicht zu verkennen. Den Urgrund der Dinge faßt er nicht mehr weder als qualitativ beſtimmten, noch als beſtimmungsloſen Urſtoff, ſondern als die dem Stoffe und ſeinen Veränderungen zu Grunde liegende Kraft, und dieſe wiederum als Kraft der ewigen ſtetigen Bewegung, veranlaßt wahrſcheinlich durch Anaximanders Verſuch das Urweſen als das Unendliche, wahrhaft Seiende, im Gegenſatz gegen die wandelbaren Erſcheinungen, geltend zu machen. Die ewige Bewegung deſſelben iſt ihm das Allleben. Und eben dieſe

---

69) fr. 44 (55) *ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἱ ἐκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων* (*οἳη κυβερνήσει* Schleierm. *ἥτε οἰακίζει.* Bernays.) Bern. Rh. Muſ. IX. 252 ff. beruft ſich für ſeine Auslegung auf Plut. d. Isid. 75 das erkennende Weſen habe eingeſogen Ausſtrömungen und Theile *ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν*, und auf Hippol. IX, 9. 280 *οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ δόγματος* (*λόγου* Bern.) *ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἰδέναι.*

Weltbetrachtung und die damit untrennbar verbundene dynamiſche Ableitung der Dinge aus dem Urgrunde, mußte im Alterthum die tiefer blickenden Geiſter immer von neuem auf dieſelbe zurückführen. Hatte ſchon Anaximander das Urweſen als das an ſich zum Sein Berechtigte, Abſolute, betrachtet, die Dinge als im Vergleich mit ihm unberechtigte und eben darum in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſene Daſeinsſtufen: ſo hob Heraklit einerſeits dieſen Gegenſatz noch ſchärfer hervor, andrerſeits vermittelte er ihn dadurch, daß er jenen Urgrund als Weltbewußtſein das All durchwallen und zur Einheit vereinigen ließ. Auf die Weiſe mochte er ſich überzeugt halten die von Xenophanes geforderte Alleinheit nicht blos feſtzuſtellen, ſondern zu begründen.

Wiewohl er ſich genöthigt ſieht der ewigen Bewegung ein Subſtrat zu leihen, ſo iſt ihm dieſes, zunächſt das Feuer, nicht das Urſprüngliche, ſondern ein der Bewegung nothwendig Anhängendes, wenn auch nicht von ihr Erzeugtes. Daher er denn weder durch Verdichtung und Verdünnung, noch durch Ausſcheidung von Gegenſätzen die Dinge aus dem Urgrunde ableiten konnte. Der Gegenlauf der Bewegung war ihm die nothwendige Vorausſetzung der Welt der Erſcheinungen, mithin ein Urſprüngliches.

Der Gegenſatz zwiſchen der reinen ſtetigen Bewegung und den als Beharren ſich darſtellenden Erſcheinungen, trieb zur Unterſcheidung wahrer Erkenntniß und ſinnlicher Erſcheinung und als Bedingung der erſteren, zur Annahme des Weltbewußtſeins und der daraus abgeleiteten Geſetze der phyſiſchen und moraliſchen Weltordnung. Dieſe aus der ewigen ſtetigen Bewegung als ſolcher nicht abzuleitende Annahme gab die noch zu Sokrates' Zeiten [70]) in Jonien verbreitete Schule der Herakliteer auf, um den Begriff des ewigen ſtetigen Werdens in ſeiner ganzen Folgerichtigkeit feſtzuſtellen. Daher denn Kratylus [71]) behauptete, es könne überhaupt gar Nichts ausgeſagt, ſondern nur mit dem Finger auf das Werdende hingewieſen werden, und nicht nur nicht zweimahl ſondern

70) Plat. Theaet. 176, b. 179, e.

71) Arist. Metaph. IV, 5. 1010, 10. vgl. Plat. Cratyl. 384, a.

auch nicht einmal vermöge man in denſelben Strom hinabzuſteigen, d. h. alles auch nur ſcheinbare Verharren müſſe geläugnet werden. So wenig Heraklit ſolche ſophiſtiſche Behauptungen und die daran geknüpften ſchalen Etymologien[71]) als ſeine Lehre anerkannt und ſo gewiß er auf ſeine Sätze vom Weltbewußtſein und von den Weltgeſetzen mit der daraus abgeleiteten wahren Erkenntniß, ſich berufen haben würde: er hätte zugeben müſſen daß ſie Folgerungen aus der Grundanſchauung vom ewigen ſtetigen Werden ſeien, ſobald dieſe von der nicht daraus, als ſolchem, abzuleitenden Hülfshypotheſe abgelöſt werde. Gegen eine ausſchließliche Durchführung jener Grundanſchauung iſt denn auch die platoniſche und ariſtoteliſche Kritik[73]) in ihrem Recht: es müſſe ihr zufolge Entgegengeſetztes einerlei, und nicht ſowohl Alles Eins als Alles Nichts ſein. Es fehlt ihr der Begriff eines dem Wechſel zu Grunde liegenden und in ihm beharrenden Seins. Ihn zu ergänzen hat Heraklit, wenn auch nicht mit deutlichem Bewußtſein jenes Mangels, ſeine Hülfsannahmen eingeſchoben, ohne angeben zu können wie die darin vorausgeſetzten beharrlichen Beſtimmtheiten in das Werden eingreifen oder ihm als Träger zu Grunde liegen ſollten.

Der zweite Grund- und Angelbegriff, der dem des Werdens hinzutretend, den Begriff der Veränderung erſt denkbar macht, hatte ſchon vor Heraklit, jedoch in der Verbindung mit den Begriffen der Einheit und Gottheit, noch nicht in ſeiner begrifflichen Reinheit, in Xenophanes einen Vertreter gefunden. Heraklit mochte wähnen, ſeiner entbehren zu können; die Einheit der Welt des Werdens hatte er aufs entſchiedenſte ausgeſprochen und als Grund ihrer unverbrüchlichen Ordnung und als Bedingung einer über den Sinnenſchein ſich erhebenden Erkenntniß ein irgendwie denkendes oder lenkendes Weltgeſetz hinzugefügt. In der von Xenophanes

---

72) Plat. Cratyl. 412 ff.

63) Plat. 157. 160. 182. 183. Cratyl. 402 ff. Arist. Metaph. IV, 3. 1005, b, 23 vgl. c. 4 pr. c. 7 extr. Phys. I, 2. 185, b, 19. Topic. VIII, 5 extr.

ausgehenden Schule aber gelangte der Begriff des reinen Seins zu einer Entwickelung, deren Schärfe durch den inzwiſchen geltend gemachten Begriff des ewigen Werdens weſentlich bedingt ward. So mußten die beiden Beſtandtheile des Begriffs der Veränderung erſt je für ſich einſeitig und gegenſätzlich einander entgegentreten, bevor man ſich an Vermittelung derſelben verſuchen konnte.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Seinslehre der Eleaten.

Auch dieſe neue Richtung ging von einem Jonier aus, von Xenophanes[1]) aus Kolophon. Nach Apollodor ſollte er in Ol. XL geboren, Zeitgenoſſe des Kyrus und Darius, nach Timaeus, Zeitgenoſſe des Hiero und Epicharmus, nach Andren des Pythagoras geweſen ſein[2]). Verſchiedenheiten der Zeitbeſtimmungen, die darin ihren Grund haben mögen, daß er ein hohes Alter erreichte. Eine Elegie muß er den in dem Bruchſtücke[3]) derſelben enthaltenen Angaben zufolge im 93ſten Lebensjahre gedichtet haben. Des Pythagoras und Epimenides hatte er als nicht mehr lebender erwähnt[4]). Fünf und zwanzig Jahre alt war er ausgewandert, wahrſcheinlich nicht im Beginne des Kampfes der Jonier gegen die Perſer, deſſen er in einer Elegie als eines der Vorzeit angehörigen erwähnt (fr. 17). In ſeinem darauf folgenden Wanderleben hielt er in verſchiedenen griechiſchen Städten Siciliens und Italiens, wie Zankle und Katana, wahrſcheinlich auch in Elea ſich auf, deſſen Gründung (Ol. 61) er in einem Gedichte gefeiert haben ſoll. Von den andren ihm beigelegten Dichtungen, die, wie es heißt, er als Rhapſode ſelber

---

1) Ueber Xenophanes und Parmenides ſ. m. Commentationes Eleaticae. Altonae 1813. Sim. Karsten philosophor. Graecor. reliquiae I u. II. Bruxell. 1830. 35. Mullach, fragm. philosoph. Graecor. I, 101 sqq.

2) Appollod. bei Clem. Al. Strom. I, 301, e. vgl. Sext. Emp. Mathem. I, 257 — Timaeus b. Clem. l. l. vgl. Plut. reg. apophth. Hier. 4. — Euseb. Pr. Ev. X, 14, 14. XIV, 17, 10. Ueber dieſe u. e. a. Zeitbeſtimmungen vgl. Zeller 379 Anm.

3) bei Diog. L. IX, 18 fr. 24 Karsten.

4) fr. 18. — Diog. L. I, 111.

vorzutragen pflegte, laſſen ſich mit Beſtimmtheit wohl nur elegiſche und epiſche auf ihn zurückführen, nicht Sillen, Parodien, Tragödien. Seine Elegien, von denen es ſehr zweifelhaft iſt, ob ſie, wie O. Müller annimmt [5]), ſämmtlich in Kolophon gedichtet waren, enthalten theils, gleich denen ſeines Landsmanns Mimnermus und dieſen nicht nachſtehend, lebendige Schilderungen von den Freuden des Mahles, mit der Mahnung durch Lobgeſänge auf die Götter, nicht auf ihre Kämpfe, und durch Preis der Tugend es zu würzen (fr. 21); theils züchtigen ſie die lydiſche Weichlichkeit der Kolophonier (fr. 20) und die maßloſe Erhebung der Sieger in den Kampfſpielen (fr. 19).

Als Mittelpunkt der eleatiſchen Lehre bezeichnet Plato den Satz daß Alles Eins ſei, und Ariſtoteles nennt den Xenophanes Urheber dieſer Lehre, mit der näheren Beſtimmung, er habe auf das Weltall blickend das Eins (deſſelben) als die Gottheit geſetzt. Aehnlich Theophraſt, er habe Ein Princip und zwar als Alleinheit angenommen [6]). So führt auch der Sillograph Timon [7]) ihn redend ein: „wohin ich meinen Geiſt richten mochte, in ein Selbiges löſte Alles ſich auf, Alles immer ſeiend ſtand (vor mir) ganz und gar in eine ähnliche Natur zuſammengezogen.“ Entſprechendes findet ſich bei Späteren. Von dem Bewußtſein der Alleinheit der Welt ging alſo Xenophanes, gleichwie unmittelbar nach ihm Heraklit, aus, der eine auf das ewig Beharrende ſeinen Blick gerichtet, der andre auf das ewige Werden. In den aus ſeinem Epos von der Natur entlehnten Bruchſtücken ſpricht Xenophanes mit der ganzen Kraft der Ueberzeugung aus: Ein Gott, der größte unter Göttern und Menſchen, den Menſchen weder an Geſtalt noch Geiſt ähnlich (fr. 1), nicht alſo ſchwarz und plattnaſig wie die Aethiopen, noch blond und blauäugig wie die Thraker [8]); würden ja auch Stiere und Löwen,

5) Müllers Geſch. d. griech. Literat. I, 220.

6) Plat. Soph. 242, d. Ar. Metaph. I, 5. 986, b, 13, 18 Theophr. ap. Simpl. in Ar. Physica 5, b.

7) Tim. fragm. Mullach v. 35.

8) fr. 5 und die Ergänzungen dazu bei Clem. Alex. u. Theodoretus.

wenn sie bilden könnten, die Gestalten der Götter den ihrigen entsprechend bilden (fr. 6). Ebenso eifert er gegen die Vorstellung, die Götter würden geboren (fr. 5), veränderten und bewegten sich: immer unbewegt in Demselbigen zu beharren gezieme (dem Göttlichen), nicht hierhin und dorthin zu wandern (fr. 4). Nicht blos Schimpfliches und Schandbares, wie Homer und Hesiodus, sollen wir den Göttern nicht beimessen (fr. 7), sondern auch nicht (unsre) Schranken der Wahrnehmung und des Denkens (fr. 2) und die dadurch bedingte Ermüdung auf die Gottheit übertragen: sonder Mühe bewältigt sie Alles mit der Seele des Geistes[9]). Wie nun der Kolophonier von solchen Sätzen, in denen nur eine den Irrthümern des polytheistischen Volksglaubens entgegentretende Ueberzeugung von der Einheit, Ewigkeit und Schrankenlosigkeit der Gottheit sich ausspricht, zu der Behauptung von der Alleinheit der Welt übergegangen sei und wie er diese näher gefaßt, erfahren wir nicht. Ohne läugnen zu wollen daß diese Behauptung mit jener Ueberzeugung vereinbar sei, vermissen wir doch den Uebergang von dieser zu jener und damit die nähere Bestimmung des wie sie vereinbar. Daß er die Gottheit als gleichartig, vielleicht also wohl als einfachen Wesens, bezeichnet habe, hilft nicht aus; und ob als kugelförmig und begrenzt, oder als unbegrenzt und unendlich, darüber sind die Angaben der neueren griechischen Berichterstatter einander widersprechend. Theophrast[10]) aber hatte gesagt, Xenophanes habe das einige Sein weder als begrenzt noch unbegrenzt, weder als ruhend noch bewegt gefaßt, und nach Aristoteles[11]) hatte er sich nicht darüber ausgesprochen, ob das einige Urwesen als begrenzt oder unbegrenzt zu denken sei.

Da finden wir nun in der kleinen Schrift de Xenophane, Gorgia et Melisso, die wenn sie auch nicht dem Aristoteles

---

9) fr. 3 *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.* — Als Bestreiter des Volksglaubens erwähnt seiner Aristoteles Poet. 25. 1460, b, 36.

10) l. Simpl. in Phys. f. 5, b.

11) Metaph. I, 5. 986, b, 18.

oder Theophraſt ſondern einem ſpäteren Peripatetiker angehören ſollte[12]), in ihren hiſtoriſchen Angaben durchaus Glauben verdient, eine jene von Theophraſt bezeichnete Antinomie durchführende Argumentation. Wiewohl die betreffenden Hauptſtücke (c. 3. 4) in der Ueberſchrift nicht auf Xenophanes ſondern auf Zeno bezogen werden, gleichwie die Hauptſtücke 1 und 2 in den Handſchriften nicht dem Meliſſus, deſſen Lehre unbeſtreitbar darin erörtert iſt, ſondern dem Xenophanes beigelegt werden, ſo hatte man ſie doch, da ſie die Lehre des Zeno augenſcheinlich nicht enthalten[13]), unbedenklich für einen Bericht über die Schlußfolgerungen des Xenophanes gehalten, zumahl jenes Zeugniß des Theophraſt und einige Bruchſtücke des Kolophoniers dafür ſprechen. Gegen dieſe Annahme ſind neuerlich ſehr beachtenswerthe Zweifel erhoben worden, die darauf ſich gründen, daß ſo dialektiſch durchgeführte Antinomien dem Kolophonier, welchem Ariſtoteles Mangel an Durchbildung vorwerfe, nicht zuzutrauen ſeien und dem angeführten Zeugniß des Stagiriten widerſprächen, er habe ſich nicht darüber erklärt, ob das Eins für begrenzt oder unbegrenzt zu halten ſei. Auch würde, fügt man hinzu[14]), eine ſo eigenthümliche Schlußfolgerung von Ariſtoteles nicht übergangen worden ſein, wenn ſie ſich beim alten Kolophonier gefunden hätte, und ſelbſt Ausleger des Ariſtoteles bis ins dritte Jahrhundert, wie Nikolaus aus Damaskus und Alexander aus Aphrodiſias, ſtritten noch über das Princip des Xenophanes, ohne jener Schlußfolgerungen zu erwähnen[15]); endlich enthalte, wie Bergk[16]) zuerſt und nach ihm Andre behauptet haben, der Bericht in jenem Buche keine Spur von alterthümlich epiſchen Formen. Dieſe letztere Behauptung müſſen wir von vorn herein

12) wie Zeller S. 376 f. zu zeigen ſucht. vgl. Vermehren: die Autorſchaft der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Schrift de Xenoph. ect. Jena 1861.

13) Ueberwegs Verſuch (in Schneidewins Philologus VIII, 108) ſie dem Zeno zuzueignen, widerlegt Zeller 378 f.

14) Zeller 372.

15) Simplic. in Phys. 5, b, 6.

16) Bergk, commentatio de Aristotelis libro de X. Z. et G. Marburg. 1843.

durch Nachweiſung ſolcher augenſcheinlich poetiſcher und den Bruchſtücken des Kolophoniers entſprechenden Formen beſeitigen[17]). Auch die einander entgegengeſetzten Angaben des Nikolaus und Alexander entſcheiden nicht, da theils die Schriften der älteſten Philoſophen zu ihrer Zeit ſchon ſelten geworden waren, theils da nach dem Berichte unſres Buches, Xenophanes das Weder Noch ſeiner Antinomien nicht feſthalten konnte, vielmehr das göttliche Eins doch wiederum als einer Kugel vergleichbar und unbewegt bezeichnete. Dagegen iſt die dialektiſche Durchführung der Gegenſätze allerdings geeignet Bedenken hervorzurufen. Doch wenden wir uns zu dem Berichte ſelber, bevor wir uns über dieſen Streitpunkt näher erklären.

Ohnmöglich kann, wenn Etwas (?) iſt, es geworden ſein, heißt es mit Beziehung auf die Gottheit, da entweder aus Aehnlichem oder Unähnlichem es geworden ſein müßte und beides ohnmöglich iſt; denn wenn aus Aehnlichem, ſo wäre nicht einzuſehen, warum das eine zeuge, das andre gezeugt würde; wenn aus Unähnlichem, das Stärkere aus dem Schwächeren, das Beſſere aus dem Schlechteren, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Beſſeren, mithin das Seiende aus Nichtſeiendem (oder umgekehrt) geworden ſein müßte. Deshalb muß Gott ewig ſein.

b) Als das Allmächtigſte iſt Gott nur Einer; denn Gott und ſeiner Macht kommt zu zu herrſchen und nicht beherrſcht zu werden, und eine Mehrheit ſetzt Ungleichheit voraus. Als Einer aber muß er in Allem ſich ſelbſt gleich ſein, durch und durch ſehen und hören, da ſonſt unter ſeinen Theilen Herrſchen und Beherrſchtwerden ſtatt finden würde. Und als durchweg ſich ſelber gleich, iſt er kugelgeſtaltet. c) Demnach iſt er auch weder endlich noch unendlich, weder bewegt noch unbewegt, ſo fern das Unendliche und Bewegungsloſe (Starre) nur dem Nichtſeienden zukommt, Endlichkeit und Bewegung eine Mehrheit vorausſetzt.

17) 2. B. *τεκνωθῆναι — τεκνῶσαι* 977, 17
τὸν θεὸν ἁπάντων κράτιστον καὶ βέλτιστον. — 25
κρατεῖν, μὴ κρατεῖσθαι. — 27
ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν . . πάντῃ. — 37
οὔτε ἀτρεμεῖν οὔτε κινεῖσθαι. — b, 16

Kugelgeſtaltet und dennoch unendlich? fragten die Einen, während die Andren das Bild ſelbſt auf Unendlichkeit beziehen wollten; und ſo ließen die Einen ihn für Endlichkeit, die Andren für Unendlichkeit ſich entſcheiden, während Ariſtoteles ihn der Unentſchiedenheit zieh. Möglich daß unſer Berichterſtatter zuſammenzog was ſich im Lehrgedicht vereinzelt oder loſe verbunden fand, — daß er demſelben die Hauptſachen entlehnte, dafür zeugen die vorher hervorgehobenen poetiſchen Ausdrücke[18]). Die Lehren, daß das göttliche Sein nicht geworden ſei (und nicht vergehen könne, wie ſpätere Berichterſtatter hinzufügen), und daß es als das Allermächtigſte keine Mehrheit dulde, wird man dem alten Kolophonier wohl unbedenklich zugeſtehn wollen. Warum aber auch nicht die Entſchränkung von Raumbegriffen und vom Gegenſatz der Ruhe und Bewegung? zumahl letzteres durch augenſcheinlich eigene Worte deſſelben beſtätigt wird, denen nur ſcheinbar zwei andre von ihm überlieferte Verſe widerſprechen; denn ganz wohl konnte er (fr. 4) von ſeinem göttlichen Sein ausſagen, daß es immer in Demſelben unbewegt verharre; ausgeſchloſſen von ihm hatte er nur die ſtarre der Bewegung entgegenſtehende (und ſie vorausſetzende) Ruhe (ἀρεμίζειν). Wir dürfen daher immerhin uns überzeugt halten, daß Xenophanes nachdem er die Gottheit dem (wahren) Sein gleichgeſetzt und Werden und Vergehn, gleichwie Vielheit von ihr ausgeſchloſſen hatte, er ihr auch nicht Räumlichkeit und Bewegung oder dieſer entgegengeſetzte Ruhe beigelegt wiſſen wollte. Daß Ariſtoteles dieſer ſchwachen Anfänge einer Antinomie nicht ausdrücklich erwähnt habe, iſt kein zureichender Verdachtsgrund gegen die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung, auch wenn man in der Auffaſſung deſſelben, Xenophanes habe Nichts darüber deutlich beſtimmt und weder die begriffliche noch die ſtoffliche Einheit des Seienden berührt, eine Beziehung darauf nicht anerkennen will. Aus ſeinen und Andrer vorher berührten Angaben ergänzt ſich aber der Bericht unſres Buches dahin, daß Xenophanes die Einheit der Gottheit auf die ganze Welt übertragen habe.

---

18) namentlich das οὔτ' ἀρεμεῖν οὔτε κινεῖσθαι.

2. Daß der Kolophonier für den Grundstoff der Dinge weder Erde noch Wasser gehalten, die Verse die für das Eine und Andre angeführt werden (fr. 8. 9) vielmehr nur auf Mittelzustände sich bezogen, ist mindestens höchst wahrscheinlich, zumahl er augenscheinlich von diesen beiden Stufen des stofflichen Daseins in seiner Kosmologie vielfach Anwendung machte. Die Erde, behauptete er, sei aus flüssigem in festen Zustand übergegangen und werde von neuem durch Wasser in Schlamm verwandelt werden, indem er zum Beweise die im Lande und auf den Bergen vorkommenden Versteinerungen von Seethieren anführte. Auch das Menschengeschlecht, meinte er, sei mit der Austrocknung der Erde entstanden und werde mit ihr wiederum ins Wasser versinken. Sonne, Mond und Sterne hielt er, gleichwie den Regenbogen und andere Erscheinungen der Art, für feurige Wolken oder Dünste, die beim Untergange erlöschen, beim Aufgang sich neu bilden und in unendlicher gerader Linie über die Erde hinschweben sollten, verschieden je nach Verschiedenheit der Erdtheile. Aus solchen Annahmen ist wahrscheinlich die Angabe entstanden, Xenophanes setze unendlich viele Welten voraus, was mit seiner bestimmt ausgesprochenen Ueberzeugung von der Einheit der Welt nicht wohl vereinbar ist.

3. Der Entschiedenheit seiner Behauptungen ohngeachtet, gestand Xenophanes (fr. 14) daß völlig Sicheres über die Götter und was er über Alles gesagt, kein Sterblicher wisse, weder der vorangegangenen noch der zukünftigen; zu meinen sei Allen beschieden[19]), mithin nur das Wahrscheinliche erreichbar (fr. 15); ferner, daß die Götter nicht von Anfang an Alles den Sterblichen offenbart hätten, diese jedoch im Laufe der Zeit durch Forschung Besseres fänden (fr. 16): Worte die schon an sich den Annahmen eben so wenig derer entsprechen, die auf ihn die Anfänge der Skepsis zurückführen wollten, wie derer die ihn sinnliche und Vernunfterkenntniß gegensätzlich sondern und jene Zweifel auf erstere sich beschränken lassen.

19) fr. 14, 4 δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

II. Hatte Xenophanes von der Einheit der Gottheit sich überzeugt und diese Einheit auch wiederum in der Welt der Dinge vorausgesetzt, ohne Werden und Veränderung rücksichtlich der letzteren zu läugnen, so erhob Parmenides sich dagegen zum Begriff des Seienden als solchen, ohne dafür weder in dem Begriffe der Gottheit noch in dem der Welt einen Anhalt zu suchen, d. h. er faßte, wie Aristoteles es ausdrückt, das Eins dem Begriffe nach[20]) und gelangte so zur Läugnung der Realität der Mannichfaltigkeit der Dinge, ihres Werdens und ihrer Veränderungen.

In Elea von reichen und angesehenen Aeltern geboren, soll er durch einen Pythagoreer Aminias für Philosophie gewonnen sein und auch mit andren Pythagoreern in naher Verbindung gestanden haben, so daß von Späteren er selber Pythagoreer genannt wird[21]), ohne daß in seiner Lehre mehr als in der des Xenophanes Hinneigung zu pythagorischer Anschauungsweise sich nachweisen ließe. Dem Kolophonier schloß er sich dagegen unbezweifelt an, dessen Schüler er von Aristoteles[22]) mit Berufung auf Sage, von Späteren unbedenklich genannt wird. Die Angabe, er sei Schüler des Anaximander gewesen, ist, wenngleich auf Theophrast, wahrscheinlich mißverständlich, zurückgeführt[23]), unbedenklich zu beseitigen. Auch wohl die Annahme, er habe schon in Ol. 69 geblüht, selbst wenn sein von Plato wiederholt erwähntes Zusammentreffen mit dem noch sehr jungen Sokrates[24]), dem zufolge er 65 Jahre alt um die 80ste Olymp. in Athen gewesen wäre, ohne thatsächlichen Grund sein sollte, was vorauszusetzen bei dem Nachdruck den Plato darauf legt, mißlich sein möchte. Doch sind auch die Angaben bei

20) Ar. Metaph. I, 5. 986, b, 18.

21) Strabo XXVII, 1, 1 u. A. Ps. Cebes tab. c. 2 setzt pythagorisches und parmenideisches Leben einander gleich.

22) Ar. Metaph. l. l. 22:

23) Diog. L. IX, 21. Suid. s. v.

24) Pl. Parm. 127 Theaet. 183, e. Soph. 217, c. — Athenäus' (IX, 565 f.) und Macrobius' (Sat. I, 1) Zweifel an der chronologischen Richtigkeit scheinen mir ohne Gewicht zu sein; vgl. jedoch Zeller S. 396 f. Anmerk.

Euſebius ſchwankend, die ſeine Blüthezeit in die 81 oder auch in die 86 Ol. ſetzen. Halten wir uns an die platoniſche Beſtimmung ſo würde unſer Eleat gegen 519 oder 520 vor unſrer Zeitrechnung geboren ſein. Daß er den Eleaten Geſetze gegeben, wird nach Speuſippus berichtet[25]), und in Beziehung auf Lehre und Leben ward er vom Alterthum ſehr hoch gehalten.

2. Im allegoriſchen Eingange[26]) ſeines Lehrgedichts beſchreibt Parmenides, wie ſeine Seele (auf dem Wege von der Finſterniß zum Lichte) die Pforten erreicht habe, wo die Pfade der Nacht und des Tages ſich ſcheiden; wie er, nachdem die Pforte von der Dike entriegelt worden, zu der Gottheit (der Weisheit) gelangt ſei, und wie ſie ihm verheißen habe, er ſolle Alles erkunden, ſowohl der überzeugenden Wahrheit unerſchütterliches Herz, wie die überzeugungsloſen Meinungen der Sterblichen[27]): zu vorläufiger Bezeichnung der zwei Beſtandtheile ſeines Lehrgedichts[28]).

Der Fortſchritt wiſſenſchaftlicher Methode zeigt ſich dann ſogleich darin, daß Parmenides die möglichen Auffaſſungsweiſen des Seins oder Seienden aus einander legt um die wahre zu finden. Entweder, ſagt er, iſt (das Sein) und ohnmöglich das Nichtſeiende, — der Weg der Ueberzeugung und Wahrheit; oder es iſt nicht und nothwendig das Nichtſeiende, — der von aller Ueberzeugung leere Weg, da das Nichtſeiende weder zu erkennen noch auszuſprechen iſt; denn daſſelbe iſt es zu denken und zu ſein[29]). Wie aber das Denken vom Wege des Nichtſeienden ſich abwenden ſoll, ſo auch von dem, auf welchem die Sterblichen Nichts wiſſend, taub und blind hinſtarrend, zwieſpältig (in ſich zerfallen) umherirren,

---

25) Diog. L. IX, 23 vgl. Strabo a. a. O. Plut. adv. Colot. 32.

26) v. 1 sqq. nach Sext. Emp. adv. Phys. VII, 111.

27) v. 28. . . . *σὲ δὲ χρεὼ πάντα πυθέσθαι*
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθὴς.

28) Die als *τὰ πρὸς ἀλήθειαν* und *τὰ πρὸς δόξαν* bezeichnet werden.

29) v. 41 (40 Mull.) . . *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.*

die Sein und Nichtſein für Daſſelbe halten und wiederum nicht für Daſſelbe, auf ihrer rückläufigen Bahn [30]). So bleibt nur übrig, daß das Seiende iſt, und viele ſind der Zeichen daß es nicht geworden noch vergänglich, ganz einer Gattung und unerſchütterlich und ohne Ende, auch nicht geweſen noch erſt in Zukunft, da es jetzt ganz zuſammen iſt, ein ſtetig Verbundenes [31]). Denn welches Werden deſſelben könnteſt du ſuchen? wie und woher ſollte es gewachſen ſein? Aus dem Nichtſeienden darfſt du nicht ſagen noch denken, da es weder auszuſprechen noch zu denken iſt; und welche Nothwendigkeit hätte es getrieben früher oder ſpäter aus dem Nichtſeienden hervorzuſchießen? Auch aus dem Seienden kann Nichts neben ihm werden. Wäre es geworden (geweſen), ſo iſt es nicht, noch auch wenn es ſein (werden) ſollte [32]). Und wie es dem Werden entrückt iſt, ſo auch dem Vergehn. Eben ſo wenig iſt es theilbar, da es ganz ſich ſelber gleich, noch irgend ein Mehr- oder

---

30) v. 45 *αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς (ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα), ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν*
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Dieſe Verſe beziehen Bernays' (Rhein. Muſ. VII, 114 f.) und Steinhart (Hall. A. Literaturz. 1845. 892 f.) mit mir, wenigſtens zunächſt, auf die heraklitiſche Lehre; Zeller ſtellt dieſe Beziehung (S. 495) in Abrede.

31) v. 56 (57) . . *μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο*
λείπεται, ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον.
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
ἕν ξυνεχές.

Das *ξυνεχὲς* mit Zeller 399, 2 zeitlich zu faſſen.

32) v. 74 (75) *πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;*
εἰ γὰρ γένοιτ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

oder Schlechterſein in ihm. Ganz iſt es daher ſtetig; dem Sein ſchließt das Sein ſich an[33]), und weder zerſtreut ſich's nach allen Seiten über die Welt, noch tritt es zuſammen[34]). Auch unbeweglich iſt es, Daſſelbige in Demſelbigen beharrend, beruht es auf ſich ſelber[35]). Aber ohne Mangel, da es ſonſt alles (Seins) ermangeln würde, iſt es nicht unvollendet, einer wohlgerundeten Kugel vergleichbar[36]). Und das Denken fällt mit dem Warum (wodurch es Denken iſt) zuſammen; denn außer dem Seienden, worin es beſchloſſen, kannſt du das Denken nicht finden[37]), da außer dem Seienden Nichts iſt noch ſein wird. Iſt aber das Seiende unbeweglich und Nichts außer ihm, ſo ſind Werden nnd Vergehn Wechſel der Orte und der Beſchaffenheit, des Seins und Nichtſeins (leere) Worte, von Menſchen in dem Wahne gebildet, es entſpräche ihnen Wahrheit[38]).

So weit die Schlußfolgerungen des Parmenides, vollſtändig in der Angabe ihrer Hauptpunkte, nicht ſo in der beweiſenden Durchführung; namentlich bleibt zweifelhaft, ob Parmenides oder erſt Meliſſus die Unbeweglichkeit des Seienden näher zu begründen unternommen habe; ausgeſprochen hat ſie bereits erſterer[39]).

Mit Recht bezeichnen Plato und Ariſtoteles dieſe Lehre des Eleaten als die von Einer, ewig unbewegten Weſenheit; Spätere,

---

33) v. 80 (81) *τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει,*

34) v. 89 (90) *λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτμήξει (?) τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι, οὔτε σκιδνάμενου πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον.. οὔτε συνιστάμενον.*

35) v. 84 (85).

36) v. 87 (88). 101 (102).

37) v. 93 (94) *τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ εἵνεκέν ἐστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν.* *εὑρήσεις τὸ νοεῖν.* vgl. v. 43 (Anm. 29) nnd 89 (88).

38) v. 96 (97) 109 (110).

39) Plat. Theact. 180, e iſt nicht entſcheidend. Bei Plat. ib. 181, a heißen die Eleaten überhaupt *οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται*, bei Ariſtoteles, nach Sextus Emp. (Math. X, 46), *στασιῶται τῆς φύσεως.*

nicht ohne Verkennung der Grundbehauptung, als die Lehre von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Welt. Ob Par. das Seiende als Gottheit bezeichnet habe oder nicht, ist zweifelhaft und nicht von gar großer Erheblichkeit; er mochte Zurückführung des Begriffes des Seienden auf den der Gottheit vermieden haben, um den Schlußfolgerungen aus jenem kein fremdes Glied einzuschieben. Erheblicher ist die Frage, ob er vom Begriffe des Seins alle Vielheit und alle sinnlichen Bestimmungen ausgeschlossen habe? Den Worten nach hat er es allerdings nicht gethan, indem er es einer Kugel vergleicht, ihm Gleichartigkeit und damit scheinbar Mannichfaltigkeit beilegt und es nicht ausdrücklich als unkörperlich bezeichnet. Aber daraus ergibt sich nur daß sein Ausgangspunkt sich nicht verläugnete; denn freilich wollte er, gleich den Physikern, die Welt der Dinge begreifen, wie auch Aristoteles sagt[40]). Ferner sucht er den Mangel abstrakter Ausdrücke durch vom sinnlichen Sein hergenommene zu ersetzen; Stetigkeit ist ihm die Bezeichnung gänzlicher Freiheit von Nichtseiendem, Gleichartigkeit die der Einfachheit. Ausgegangen von dem sinnlich wahrnehmbaren Sein entschränkt er den Begriff durch Aufhebung der Merkmale welche der Sinnenwelt eignen, der Größen- und Qualitätsverhältnisse, der Bewegung und der Zeit; so aber gelangt er, ohne sich deß deutlich bewußt zu werden, zu dem reinen Begriff des Seins als des schlechthin nicht Aufzuhebenden. Nur durch das Denken kann es erreicht werden, ja fällt mit dem Denken zusammen. Daher denn Parmenides die Vernunfterkenntniß[41]) noch entschiedener als Heraklit, der den Schein der Vielheit und Veränderung uns vorspiegelnden Sinneswahrnehmung entgegensetzt.

3. Doch will er auch über die auf sinnliche Wahrnehmung sich gründende Weltvorstellung sich mit sich selber verständigen, wie entschieden er auch anerkennt, Wahrheit rücksichtlich ihrer nicht erreichen zu können. Er geht in dieser zweiten, von der ersten aufs schärfste gesonderten Abtheilung seines Lehrgedichts auf die dritte der

40) Ar. de Caelo III, 1. 298, b, 21. vgl. Metaph. IV, 5. 1010, 1.
41) v. 33 ff. 52 ff.

zu Anfang der erſten Abtheilung bezeichneten denkbaren Annahmen über Sein und Nichtſein zurück, nämlich auf die beides als Beſtandtheile der Welt der Erſcheinungen zuſammenfaſſende. Ihr zufolge werden zwei einander entgegengeſetzte Grundgeſtalten vorausgeſetzt[42]), die eine des reinen ſich ſelber überall gleichen ätheriſchen Feuers, dem Seienden entſprechend, die andre des dunklen, ſchweren, dichten Körpers der Nacht[43]), das unwahre, erdichtete Nichtſein; beide als Feuer und Erde, oder Warmes und Kaltes von den Berichterſtattern bezeichnet[44]), in erſterer Weiſe vielleicht nach Vorgang des Parmenides ſelber, in letzterer wohl durch Anwendung ſpäterer Terminologie[45]). Daß Parmenides aber das eine auf das Seiende, das andre auf das Nichtſeiende zurückgeführt habe, zeigen die eignen Worte des Eleaten, und daß er das Feurige für das Thätige, das Dunkle für das Leidende gehalten, iſt[46]) eine wohlbegründete Folgerung aus der Anwendung die er von dieſen Principien macht. In der Mitte der beiden Geſtalten thront, heißt es, die Gottheit, die Alles lenkt und den Eros als erſten der Götter erſann[47]). Wie dann Krieg, Zwietracht, Begierde hinzugekommen, erſieht man aus der abgeriſſenen Angabe Cicero's nicht[48]). Ebenſo

---

42) v. 112 (113) *μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀνομάζειν, τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν. ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων.*

43) vgl. Arist. Metaph. I, 5. 987, 1. u. folg. Anm.

44) Arist. Phys. I, 5 pr. Metaph. I, 5. 986, b, 31. de Generat. et Corr. I. 3. 318, b, 6. u. A.

45) In den Bruchſtücken ſelber nur als *φλογὸς αἰθέριον πῦρ* oder *φάος* und als *νὺξ* bezeichnet, ſ. v. 115 (116) sq. 121 (122). 125 (unten 47).

46) Ar. Metaph. I, 3. 984, b, 1 Theophrast. bei Alex. in Metaph. 24, 5 Bon. u. folg. Anm.

47) v. 125 (126) *αἱ γὰρ στεινότεραι πεποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο, αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα· ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ κτλ.* v. 131 (132).

48) Cic. de Nat. D. I, 11 vgl. Kriſche's Forſchungen 111 f.

vermögen wir nur ſehr theilweiſe die beabſichtigte umfaſſende Erklärung der Erſcheinungen uns zu verdeutlichen. Das Weltgebäude, umgeben von feſter Maſſe und, wie es ſcheint, mit feſtem Kerne in der Mitte (der Erde), zerfällt ihm in koncentriſche Kreiſe, deren äußerſte und innerſte aus reinem Feuer beſtehn, die mittleren aus dem Dunklen und Feurigen gemiſcht ſein ſollen [49]), der Sitz alles Werdens und aller Miſchung und der daſſelbe lenkenden Gottheit [50]). In welcher Abfolge er die Geſtirne ſich vorgeſtellt, iſt nicht klar. Nur daß er die Erde kugelförmig und in der Mitte der Welt ruhend ſich gedacht habe, wird bezeugt, und in den Bruchſtücken verſpricht er Belehrung über die ätheriſche Natur und die Zeichen (Geſtirne) in ihr, über Sonne und Mond und das umſchließende Himmelsgebäude [51]). Auch er ſcheint Entwickelung des Menſchen aus dem Erdſchlamm angenommen zu haben [52]) und hatte über Zeugung und Unterſchied der Geſchlechter ſich verbreitet. Wenn er Wahrnehmung und Denken aus der Miſchung der Stoffe ableitete, je nach Uebergewicht des einen oder andren Beſtandtheils [53]), ſo hielt er ſich dabei ganz auf dem Standpunkte ſeiner Erklärung der Erſcheinungswelt, und wir dürfen nicht daraus ſchließen, daß er das mit dem Sein zuſammenfallende (reine) Denken von der ſinnlichen Wahrnehmung noch nicht unterſchieden habe.

Die Annahme eines Ineinander des Seienden und Nichtſeienden, die in der Rede der Wahrheit verworfen, ſeinem hypothetiſchen Erklärungsverſuche der Welt der Erſcheinungen dennoch zu Grunde

49) Stob. Ecl. I, 482 vgl. Cic. de N. D. I, 11 und Kriſche a. a. O. 102 ff.

50) v. 128 (129) sqq. 127 (128) ob. Anm. 47.

51) Theophr. bei Diog. L. IX, 21 vgl. VIII, 48 — v. 119 (120) ff. 132 (133) ff.

52) Diog. L. IX, 22 *γένεσιν ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι*, vorausgeſetzt daß ſtatt *ἡλίου ἰλύος*, oder mit Steinhart *ἡλ. τε καὶ ἰλύος* geleſen werde.

53) v. 145 (146) ff. 149 *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα*, das unter den beiden Elementen überwiegende.

gelegt wird, iſt in jener faſt unverkennbar als die heraklitiſche bezeichnet (30), wie wenig er auch in derſelben Anwendung von der beſonderen Beſtimmtheit gemacht hat, in welcher der Epheſier ſie durchgeführt hatte. Er ſcheint auch in dieſer Beziehung auf eignen Füßen haben ſtehen wollen. Ob oder wie weit er in ſeinen kosmologiſchen Vorſtellungen den Pythagoreern ſich angeſchloſſen und ob er von ihnen den Glauben an Präexiſtenz der Seele oder Seelenwanderung[54]) angenommen habe, auszumitteln, reichen die dürftigen und zum Theil mehrdeutigen Angaben nicht aus.

III. Während die von Parmenides noch nicht gewagte Vermittelung zwiſchen dem einigen, einfachen, unzeitlichen, unräumlichen Sein und der Welt der wechſelnden Erſcheinungen von Andren verſucht ward, unternahmen die Nachfolger des Eleaten ſeine Lehre vom unveränderlichen Sein gegen ſolche geltend zu machen, die daſſelbe in der Welt der Erſcheinungen nachzuweiſen ſich bemühten. Gegen ſie wollte Meliſſus die Ohnmöglichkeit des Gelingens ihres Unternehmens darthun, Zeno die Widerſprüche an den unſrer Erkenntniß der Welt der Erſcheinungen zu Grunde liegenden Begriffe aufzeigen.

Ob Meliſſus aus Samos, der als Nauarch der Inſel die Flotte der Athener Ol. 85 (442 v. Chr.) beſiegt hatte[55]), in perſönlichem Verhältniß zu Parmenides geſtanden, iſt zweifelhaft; daß er aber zu ſeiner Lehre ſich hielt und das Lehrgedicht deſſelben kannte, beweiſen die Bruchſtücke ſeines in ungebundener Rede ge-

---

54) Simpl. in Phys. 9.

55) Meliſſus' Bruchſt. in m. commentatt. Eleat. und bei Mullach, fragm. philosoph. Graecor. I, 261 ff. — Plut. Themistocl. c. 2 nach Ariſtoteles. vgl. Pericl. c. 26 adv. Colot. 32. — Thucyd. I, 117. Ael. V. H. VII, 14.

ſchriebenen Buches von dem Seienden oder von der Natur[56]) und die Auszüge daraus[57]). Höchſt unwahrſcheinlich iſt was von ſeinen Beziehungen zum Heraklit erzählt wird.

2. Das Seiende, ſchließt er, gleichwie Parmenides, kann weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtſeienden geworden ſein; aus erſterem nicht, weil es ſonſt ſchon geweſen wäre; aus letzterem kann überhaupt kein Seiendes, geſchweige denn das an ſich Seiende werden, und zwar, wie der hinzukommende Bericht ausſagt, weder alles Seiende noch ein dem urſprünglichen hinzukommendes[58]). Ebenſo wenig kann das Seiende vergehn, weder in das Nichtſeiende, wie auch die Phyſiker zugäben[59]), noch in das Seiende, weil es ſonſt ja bleiben würde.

Iſt aber das Seiende ewig, ſchließt Meliſſus dann auf eigene Hand weiter, ſo auch unendlich, weil ohne Anfang und Ende[60]). Kann ja, fügte er hinzu, nicht ewig ſein was nicht ganz (unbeſchränkt) iſt[61]), — als müßte, wie Ariſtoteles einwirft, wenn alles Gewordene einen Anfang hat, das Nichtgewordene keinen (und damit keine Grenze) haben. Auch würde, ſcheint Meliſſus hinzugefügt zu haben, das Seiende, wenn endlich, durch das Leere, d. h. durch das Nichtſeiende, begrenzt werden[62]). Wiewohl er das Seiende nicht als körperlich gefaßt wiſſen will, für ſtoffartig mußte

---

56) Simpl. bezeichnet die Schrift als *περὶ φύσεως* und als *σύγγραμμα*, zu Ar. de Caelo, Schol. 509, 38, und ſo auch Andre, Suidas dagegen *περὶ τοῦ ὄντος*.

57) vorzüglich in dem Buche de Xenoph. Gorg. et Melisso.

58) fr. . . 1. *ἀλλ' οὔτε ἐκ μὴ ἐόντος οἷόν τε γίνεσθαί τι, οὔτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ἐόν, πολλῷ δὲ μᾶλλον τὸ ἁπλῶς ἐόν.* Jenes Buch, c. 1. *εἴτε γὰρ ἅπαντα γέγονεν εἴτε μὴ πάντα, δεῖν ἀμφοτέρως ἐξ οὐδενὸς γενέσθαι ἂν αὐτῶν* (add. *τὰ*) *γιγνόμενα.*

59) fr. 1. *συγχωρέεται γὰρ καὶ τοῦτο ὑπὸ τῶν φυσικῶν.*

60) fr. 2. 9. 7. vgl. fr. 8 *ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶν αἰεί, οὕτω καὶ τὸ μέγαθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι.* Das Unendliche alſo räumlich gefaßt. Die dieſen Fehlſchluß betreffenden Stellen des Ariſtoteles und Eudemus ſ. b. Zeller 438 f.

61) fr. 7 *οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἐοιτ.*

62) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. 325, 2 vgl. Zeller 439, 3.

er es doch halten, wie Ariſtoteles aus dem Prädikate der Unendlichkeit richtig folgert [63]).

Aus der Unbegrenztheit des Seienden ſchließt Meliſſus dann auf die Einheit deſſelben [64]). Doch verſucht er noch anderweitig die Undenkbarkeit der Vielheit des Seienden, d. h. die Einheit deſſelben nachzuweiſen, da als diskrete Vielheit gefaßt, ſie das ſondernde Leere vorausſetzte; wenn als ſtetige, das Seiende entweder auf allen Punkten oder doch auf einigen getheilt ſein, und in erſterem Fall in leeren Raum ſich verwandeln, im zweiten und wenn auf einigen Punkten, ſo auch auf allen getheilt werden müßte. Auch würde, wäre das Viele wirklich, jedes ihm Angehörige ohne Wechſel und Veränderung, bleiben was es iſt; wovon wir das Gegentheil in der Welt der Veränderungen wahrnehmen (fr. 17). Iſt aber das Seiende ein einiges, ſo iſt es auch unveränderlich, ſich immer gleich, weder dem größer oder kleiner werden, noch der Verſetzung, noch dem Leiden ausgeſetzt, da es ſonſt immer zu einem Andren übergehn müßte, mithin nicht Eins bliebe und endlich vergehn würde [65]). Dazu ſetzt räumliche Bewegung leeren Raum voraus und ebenſo das Dichter und Lockerer werden; der leere Raum aber iſt ein Nichts. Auch könnte nicht in einem Seienden Bewegung ſtatt finden, da außer dem Einen Sein kein andres iſt [66]). Mithin gibt es eben ſo wenig eine Theilung des Seienden als Miſchung der Stoffe [67]).

Ob oder wie weit Meliſſus in dieſen Schlußfolgerungen den Verſuchen des Empedokles, Anaxagoras und der Atomiker, die Realität der Welt der Erſcheinungen durch Zurückführung des Werdens und Vergehens auf Miſchung und Entmiſchung unveränderlicher Stoffe aufrecht zu halten, habe entgegentreten wollen,

---

63) fr. 16. — Ar. Metaph. I, 5, 986, b, 19.

64) fr. 3. 10. — Arist. de Gener. (62)

65) fr. 4. 5. 11. 12. 13.

66) fr. 5. 14 vgl. Arist. Phys. IV, 6. 213, b, 12, de Mel. c. 1. 974, 14.

67) fr. 15. de Meliss. l. l. v. 24.

iſt ſchwerlich mit Beſtimmtheit auszumitteln. Wie er ſich aber auch zu jenen Theorien verhalten haben mag, ihre Vermittelungsverſuche würden ihn eben ſo wenig zu befriedigen, wie er ſie von der nothwendigen Einheit des Seienden zu überzeugen im Stande geweſen ſein. Sein auf offenbarem Fehlſchluß beruhendes Prädikat der Unendlichkeit würden ſie ſeinem Hauptbeweis nicht zugegeben und das zur Verſtärkung deſſelben hinzugenommene Nichtſein des leeren Raumes theils, wie Empedokles und Anaxagoras anerkannt, theils, wie die Atomiker, behauptet haben, daß er allerdings im Vergleich mit dem Sein der Atome als ein Nichtſeiendes gefaßt, nichts deſto weniger aber vorausgeſetzt werden müſſe.

Wir übergehn was von der ihm beigelegten, der empedokleiſchen Lehre ſich anſchließenden Theorie einer Welt der Erſcheinungen berichtet wird, weil es zu unſicher und ungenau iſt[68]).

IV. Ohngleich mehr erſchüttert Zeno den Glauben an die Realität der Welt der Erſcheinungen, indem er ſich nicht begnügt zu zeigen daß in ihr das ewige unveränderliche Sein nicht gefunden werde, ſondern Grund- und Angelbegriffe der Erfahrung einer tief einſchneidenden Kritik unterzieht. War er nach Plato[69]) fünf und zwanzig Jahre jünger als Parmenides und um Ol. 80 als vierzigjähriger Mann in Athen, ſo fiele ſein Geburtsjahr in die Ol. 70 oder 71, und damit ſtimmen auch einigermaßen die Angaben überein, die ſeine Blüthezeit in Ol. 78 oder 79 oder 80 fallen laſſen. Sein Verhältniß zum Parmenides wird als ein höchſt inniges be-

68) Nach Stob. Ecl. I, 60 (vgl. Kriſche's Forſch. 123 und Zeller 422, 2) ſoll er, gleichwie Zeno, die vier empedokleiſchen Elemente und die beiden bewegenden Kräfte, nach Joh. Philop. in Phys. B, 6 das Feuer und Waſſer für Principien der Welt der Erſcheinungen gehalten haben. Daß jedoch ausſchließlich Parmenides eine Erklärung derſelben verſucht habe, möchte ich mit Zeller S. 444, aus Arist. Metaph. I, 5. 986. b, 31 nicht folgern.

69) Parm. 127, b.

zeichnet, er gleich dieſem ein pythagoriſcher Mann genannt[70]) und ihm Theilnahme an der Geſetzgebung für ſeine Vaterſtadt zugeſchrieben. Was Thatſächliches dem von ſeinem in der verſchiedenſten Weiſe berichteten Unternehmen gegen einen Tyrannen und der von ihm in Ertragung der Martern bewährten Standhaftigkeit zu Grunde liegen mochte, iſt ſchwerlich auszumitteln. Gab es auch mehrere von ihm verfaßte Schriften[71]), ſo kannte Simplicius doch nur noch eine, die mit der von Plato berückſichtigten zuſammenzufallen ſcheint und aus mehreren Abtheilungen beſtand, in deren jeder mehrere Annahmen der die Realität der Welt der Erſcheinungen feſthaltenden Weltanſicht apagogiſch widerlegt wurden[72]). Sie ſcheint wenigſtens theilweiſe in Frage und Antwort gefaßt und daraus die Meinung hervorgegangen zu ſein, Zeno habe zuerſt Dialogen verfaßt[73]). Die ihm beigelegte Erklärung des Empedokles iſt ſchwerlich ächt geweſen.

2. Zeno's Zweck war nicht ſo wol Pharmenides' Lehre weiter durchzuführen als vielmehr durch Widerlegung der Annahme der Vielheit und Bewegung der Dinge, ſie feſtzuſtellen[74]). Er, der eleatiſche Palamedes, wollte — vielleicht nicht ohne Berückſichtigung der antinomiſchen Schlußfolgerungen des Xenophanes — zeigen

---

70) Das Wort *παιδικά* bei Plato wird von Athen. XI, 505, f. ſchmählich mißdeutet, von Apollodor (b. Diog. IX, 25) als Adoptivſohn gefaßt. — Strabo VI, 1, 1. — Daß Zeno in Athen geweſen, bezeugten auch Plut. Pericl. 4 und Plat. Alcibiad. I, 119, a, wogegen Diogenes' Angabe (IX, 28), er habe ſeine Vaterſtadt nie verlaſſen, ohne Bedeutung iſt.

71) Suidas s. v. *ἔριδες, ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους, πρὸς τοὺς φιλοσόφους, περὶ φύσεως.* Bei Plato (Parm. 127 c) iſt nur von einer jugendlichen Schrift des Zeno die Rede, woraus nicht folgt, daß nicht auch andre vorhanden geweſen.

72) Simpl. in Phys. 30 Plato l. l. Die *λόγοι* zerfielen nach letzterem in *ὑποθέσεις*, nach erſterem in *ἐπιχειρήματα*. vgl. Procl. in Parm. IV, 100, Cous.

73) Arist. El. soph. 10. 170, b, 22. — Diog. L. III, 48.

74) Plat. Parm. 128.

daß wenn das Viele wäre, es zugleich ähnlich und unähnlich, Eins und Vieles, ruhend und bewegt ſein müßte[75]). Seine Beweiſe richteten ſich daher gegen die Annahme theils der Vielheit der Dinge, theils ihrer Bewegung.

Wenn Vieles, ſo müßte das Seiende zugleich unendlich klein und unendlich groß ſein: unendlich klein, weil, ſei es ſelber eine Einheit, d. h. untheilbar, oder beſtehe es aus ſolchen Einheiten, die eben weil untheilbar, d. h. größenlos, weder hinzugefügt größer, noch abgenommen, kleiner machen könnten, — es ſelber größenlos, d. h. Nichts ſein oder aus ſolchen Theilen beſtehn müßte. Unendlich groß, weil, wenn das Viele, um ſein zu können, Größe haben ſollte, die Theile deſſelben von einander geſondert ſein nnd das Sondernde, ſo wie das Sondernde des Sondernden, ins Unendliche hin Größe haben müßte[76]). Ebenſo würde es begrenzt und unbegrenzt ſein; erſteres, ſofern es ſein müßte was es iſt, — unbegrenzt, weil ins Unendliche hin ein Dazwiſchen ſtatt finden würde: der von der Zweitheilung hergenommene Beweis[77]). Ferner iſt das Viele wirklich, ſo auch räumlich; der Raum aber ſetzt ins Unendliche hin von neuem einen Raum voraus[78]). Endlich, beſtände das Viele aus wirklichen Beſtandtheilen, ſo müßte jedem derſelben eine entſprechende Wirkung zukommen, das einzelne Korn und ſein kleinſter Theil, wenn ausgeſchüttet, hörbar ſein[79]). Dies letzte Argument ſcheint jedoch Zeno nur in mündlichem Verkehr angewendet zu haben, um den Gegner zu überführen, daß er die vorausgeſetzten Theile des Zuſammengeſetzten nicht als wirkſam, daher auch nicht als wirklich, nachweiſen könne.

---

75) Plat. Phaedr. 261, d. vgl. Parm. 127, e.

76) Simplic. in Phys. 30. vgl. Eudemus b. Simpl. 21 a. b. Ar. Metaph. III, 4, 1001, b, 7.

77) Simpl. 30, b. vgl. Arist. Phys. I, 3. 187, 3. ib. Interprett.

78) Arist. Phys. IV, 3. 210, b, 22 vgl. Eudemus b. Simpl. 131. 124 b.

79) Ar. Phys. VII, 5. 250, 19. ib. Simpl. 265.

3. Wie Zeno auf die Weiſe gezeigt zu haben glaubte, daß die Annahme einer wirklichen, daher räumlichen, Vielheit zu Widerſprüchen führe, ſo ſuchte er[80]) auch die Undenkbarkeit der Bewegung nachzuweiſen. Der Angelbegriff ſeiner Schlußfolgerungen iſt die als anerkannt vorausgeſetzte unendliche Theilbarkeit des Raumes und des Räumlichen. Die unendlichen Theile, woraus es beſtände ſchließt er, laſſen ſich in keiner gegebenen Zeit durchlaufen, mithin könne das ſich Bewegende in keinem Raumpunkte den Anfangspunkt ſeiner Bewegung finden. Das Langſamſte, wie die Schildkröte, würde vom Schnellſten, wie etwa vom ſchnellfüßigen Achilleus, nimmer eingeholt werden können, weil es in dem ins Unendliche theilbaren Raumtheile, von dem es ausgehn müßte, keinen Anfang der Bewegung zu finden vermöchte, — eine Schlußfolgerung, die mit der vorangegangenen auf demſelben Grunde beruhend wohl zeigen ſollte, wie auch die Unterſcheidung der Grade der Schnelligkeit nicht aufrecht zu halten ſei. Ferner, ſchließt Zeno, Realität der Bewegung iſt auch darum undenkbar, weil das ſich Bewegende den Raum einnehmen, mithin in ihm ruhen müßte, und da das in jedem Momente der ins Unendliche theilbaren Zeit zu geſchehen hätte, das ſich Bewegende, anſtatt ſich zu bewegen, ruhen würde. Zur Veranſchaulichung bediente er ſich des Beiſpiels vom fliegenden Pfeile. Endlich verſuchte er noch zu zeigen daß auch das Geſetz der Bewegung, dem zufolge bei gleicher Geſchwindigkeit und in gleicher Zeit gleich große Räume durchlaufen werden ſollten, nicht zu bewähren ſei, da zwei gleich große Körper noch einmahl ſo ſchnell an einander vorbeieilten, wenn ſie mit gleicher Schnelligkeit an einander ſich vorbei bewegten, als wenn der eine ruhte, während der andre mit derſelben Schnelligkeit wie dort, an ihm vorbeiliefe[80]). Der Megariker Diodorus Kronos verſuchte ſpäter dieſe

---

80) Unter dieſen vier Argumenten, die ſchon Ariſtoteles, der ſie uns ausführlich aufbehalten hat, als ſolche bezeichnet (Phys. VI, 9) und welche von den griechiſchen Auslegern ausführlich erörtert werden, bietet der den dritten betreffende ariſtoteliſche Text (239, b, 30) einige kritiſche Schwierig-

Schlußfolgerungen gegen die Denkbarkeit der Bewegung auch auf die atomiſtiſche Vorausſetzung untheilbarer Körperchen anzuwenden.

---

leiten dar, wogegen das vierte von einander abweichende Erklärungen ſchon im Alterthum veranlaßt hat. vgl. Prantl in ſ. Ausg. und Ueberſetzung zu d. St. und Zeller 433, 1.

Dritter Abſchnitt.

Die Verſuche das Unveränderliche als Grund der veränderlichen Natur in ihr ſelber nachzuweiſen.

Unmittelbar bevor und während die eleatiſche Alleinheitslehre in ihrer dritten Entwickelungsperiode im zwiefachen Verſuche begriffen war, die Unvereinbarkeit des Begriffes eines ewigen unveränderlichen Seins mit der Welt der Erfahrungen nachzuweiſen, hatte man, die Vorausſetzung eines mannichfaltigen Seienden mit der Veränderlichkeit der Natur der Dinge zu einigen und dieſe aus jenem durch die Annahme von Miſchung und Sonderung der unveränderlichen Wurzeln der Dinge abzuleiten unternommen, um auf die Weiſe die Realität unſrer Welt der Erſcheinungen zu retten. Die Vorausſetzung einer urſprünglichen Mehrheit des Seienden mochte um ſo unbedenklicher erſcheinen, da Parmenides die Einheit deſſelben nicht ausdrücklich feſtgeſtellt und ſpäter Meliſſus, den die älteren aus dieſer Reihe der Philoſophen noch nicht kannten, die eigentlich nur äußere Lücke in der Argumentation durch einen augenſcheinlichen Fehlſchluß ergänzt hatte. Die Träger dieſer neuen Richtung, mit Recht gleich den alten Joniern als Phyſiologen oder Phyſiker bezeichnet, unterſcheiden ſich von dieſen weſentlich darin, daß ſie den Urweſen außer der Ewigkeit, die Unveränderlichkeit beilegen, um auf die Weiſe den Forderungen der eleatiſchen Seinslehre zu genügen. Wenn daher bei den ältern Phyſikern die Ableitung aus dem Urgrunde ſtillſchweigend oder ausdrücklich die Wirkſamkeit einer dieſem Urgrunde innewohnenden Kraft vorausſetzte und in ſofern eine dynamiſche war, ſo mußten die Männer dieſer Richtung auf mechaniſche Miſchung und Son-

derung der ewigen und unveränderlichen Saamen der Dinge die Welt der Erſcheinungen zurückführen. Die Abfolge in der Darſtellung ihrer Theorien wird, wie auch Ariſtoteles bereits anerkannte, nicht ſowohl durch die Zeitfolge als durch den Fortſchritt bedingt, der in ihren Vorausſetzungen und deren Durchführung nachweislich iſt. Wir beginnen daher aus Gründen die demnächſt ſich ergeben werden, mit

I. Empedokles aus Akragas (Agrigentum) in Sicilien [1]).

1. Blühte er um die 84 Olymp. (44¾ v. Ch.) [2]), ſo konnte nur ſeine früheſte Jugend in die Zeiten der glänzenden Herrſchaft Therons (Ol. 73—77) fallen. Obgleich der Sproß eines alten und reichen Geſchlechts, ſoll er, gleichwie wahrſcheinlich vor ihm ſein Vater Meton [3]), der Umwälzung mit Begeiſterung ſich angeſchloſſen haben, welche den Sohn und Nachfolger Theron's, Thraſydäus (470 v. Ch.), vertrieb und andre griechiſche Städte in Sicilien ermuthigte dem Joche der Alleinherrſcher ſich zu entziehn. Sein Eifer für Begründung politiſcher Gleichheitsrechte habe ſich, wird ferner erzählt, durch Widerſtand gegen alle oligarchiſche Ueberhebung, durch Ablehnung der ihm angetragenen Alleinherrſchaft und großartige Unterſtützung der Armen bewährt [4]). Hinreißende Beredtſamkeit [5]), ein über ſein Zeitalter hinausreichender Blick für

1) S. Fr. Guil. Sturz, Empedocles Agrigentinus Lips. 1805. S. Karsten, reliqq. philosoph. veter. Graecor. II. Amst. 1838 Stein, Empedoclis fragmenta. Bonnae 1842. Mullach, fragm. philosoph. Graecor. I, 1 — XXVII, 1 sqq.

2) So nach Diog. VIII, 74; nach Euseb. Ol. 81 und dann wiederum 86 (45⅞ od. 43⅛; nach Gellius XVII, 21, 13 zur Zeit der römiſchen Decemvirn (450 v. Chr.) und der Schlacht an der Kremera (476 v. Chr.)

3) Diod. XI, 53. vgl. Diog. L. VIII, 72.

4) Diog. L. VIII, 63—67. Plut. adv. Colot. 32.

5) Timo und Satyrus b. Diog. L. VIII, 67. 58. — Ariſtoteles führte die Anfänge der Rhetorik auf ihn zurück, Sext. adv. Math. VII, 6. Diog. 57. vgl. Quintil. III, 1.

die Natur der Dinge und der Ruf wunderbarer Kräfte, — durch glückliche Heilung von Krankheiten [6]), durch wirksame Bekämpfung schädlicher Windzüge und Versumpfungen [7]) bewährt, — hatten einen Nimbus um seinen Namen verbreitet, der den Timaeus und andre Historiker veranlaßte häufiger seiner zu erwähnen. War er auch unschuldig an den ihm beigelegten Bezeichnungen eines Sturmbewältigers und Zauberers [8]), — Wunderkraft mußte er sich selber beilegen, wenn er in eigenem Namen, und nicht etwa im Namen eines hülfreichen Dämons, oder vielmehr in Bezug auf seinen Glauben an Seelenwanderung, sagte: „ein unsterblicher Gott, nicht mehr ein Sterblicher, wandle ich unter Euch, von Allen geehrt, mit priesterlichen Binden und blühenden Kränzen geschmückt. Wohin ich komme in die glänzenden Städte, werde ich von Männern und Weibern gefeiert, von Tausenden begleitet, die den Weg des Heils erkennen, die Einen der Weissagungen bedürftig, die Andren der Heilung". u. s. w. [9]). Nicht minder verheißt er Mittel gegen die Gewalt der Uebel und des Alters, will lehren den Ungestüm der unermüdlichen Winde zu brechen und sie wiederum zurückzuführen, aus dunklem Regengewölk zeitige Trockniß, aus sommerlicher Dürre baumnährende Ströme zu gewinnen und die Kraft des Mannes aus dem Hades zurückzuführen [10]). Zu richtigem Verständniß der ersten dieser beiden Stellen darf man nicht außer Acht lassen, daß er die pythagorische Lehre von der Seelenwanderung sich angeeignet hatte und der Dämonologie zugethan war; sehr möglich daher daß er vorgreifend seine Rückkehr als Dämon bezeichnen wollte. In den Verheißungen der folgenden Stelle aber spricht sich Zuversicht wohl mehr zu der im Werden begriffenen Wissenschaft als zu persönlicher Machtvollkommenheit aus. Mit gleicher Ueberschwänglichkeit feiert

---

6) Diog lb. 70 Heraclid. und Hermippus ib. 61. 67. 69 u. A.

7) Timaeus b. Diog. L. 60 Plut. curiosit. c. 1 u. A. Daher die Bezeichnung *κωλυσανέμας*. Hesych. u. A. — Diog. 70.

8) Satyr. b. Diog. 59 Plin. H. Nat. XXXVI, 27 u. A.

9) v. 400 Mullach (355 Stein).

10) v. 464 Mll. (26 St.)

er die Weisheit des Mannes — ob des Parmenides oder des Pythagoras, war ſchon im Alterthume zweifelhaft —, der im Beſitze des reichſten Schatzes des Geiſtes, wenn er mit voller Spannung deſſelben es angeſtrebt, Jegliches leicht in allem Seienden durchſchauet haben würde[11]). — Es war die Zeit lebendiger Geiſtesbewegung und Empedokles befreundet mit den Aerzten Akron, dem er ſein Lehrgedicht zueignete, und Pauſanias, mit Pythagoreern[12]) und, wie es heißt, bekannt auch mit Parmenides[13]) und Anaxagoras[14]). In jener aufſtrebenden Bewegung begriffen, glaubte man ſich dem Ziele um ſo näher, je weniger man über den Weg zu demſelben ſich klar war, und betrachtete Beherrſchung der Natur als unmittelbare Folge der Einſicht in dieſelbe.

Von Empedokles' Aufenthalt im Peloponnes (ob in Folge einer Verbannung oder wie ſonſt, ſteht nicht feſt) hatten Timaeus und Heraklides erzählt[15]), andre ſeines Aufenthalts in Athen und in der neugegründeten (Ol. 83, 4) Pflanzſtadt Thurii erwähnt[16]). Nur unzuverläſſige Gewährsmänner laſſen ihn in den Orient bis zu den Magern vordringen. Wunderbar wie ſein Leben, ſollte auch ſein in verſchiedener, mehr oder weniger abenteuerlicher Weiſe berichteter Tod geweſen ſein[17]). Im Gegenſatz gegen die ihm beigemeſſene lange Lebensdauer hatte Ariſtoteles angenommen, er habe ein Alter von 60 Jahren erreicht[18]). Als Schüler des Empedokles wird nur der Sophiſt Gorgias namhaft gemacht, deſſen

---

11) v. 427 (415). vgl. Diog. 54.

12) Diog. 54 ff.

13) Theophraſt hatte ihn nur *Παρμενίδου ζηλωτὴς καὶ μιμητὴς ἐν τοῖς ποιήμασι* genannt, Diog. 55.

14) Diog. L. 56. ſehr unwahrſcheinlich.

15) Diog. 67. 71 f. In Olympia ſoll, nach Dikaearchus, der Rhapſode Kleomenes die *καθαρμοὶ* des Emp. vorgetragen haben, Athen. XIV, 620, d.

16) Suid. s v. *Ἄκρων*. Apollodor. b. Diog. L. 52.

17) Diog. L. 67. 69. 70. 71 u. A.

18) Diog. 52. 74. 73.

Beziehungen zu unſrem Philoſophen ſchon Plato anzudeuten ſcheint[19]).

Von den ihm, theilweiſe wohl in Folge von Namenverwechſelung, beigelegten Dichtungen[20]) (metriſch waren alle ſeine Schriften abgefaßt), laſſen ſich nur zwei, ſein Lehrgedicht und ſeine Sühnungen (*καθαρμοί*) als unbezweifelt ächt betrachten und Empedokles' Darſtellungsweiſe aus den ziemlich zahlreichen Bruchſtücken beſonders des erſteren, einigermaßen ermeſſen. Bruchſtücke haben ſich aus allen drei Büchern von der Natur (die Eintheilung mag Grammatikern gehören) erhalten. Ohngleich Wenigeres iſt aus dem, wie berichtet wird, noch umfaſſendern Sühngedichte erhalten worden; es ſoll 3000 Verſe, das Lehrgedicht nur 2000 Verſe enthalten haben. Jenes ſcheint zur Abwehr von Seuchen und andren Uebeln, vor Allem Verſittlichung der Geſinnung empfohlen zu haben[21]). Ohne Zweifel kannte Empedokles die Lehrgedichte des Xenophanes und Parmenides, ſcheint ſie aber an Fülle und Belebtheit des Ausdrucks, an Anſchaulichkeit der Bezeichnungen und Beſchreibungen übertroffen zu haben, ſo daß Ariſtoteles einerſeits zwar als Punkt der Vergleichung zwiſchen den Empedokleiſchen Gedichten und den homeriſchen Epopöen nur das Metrum anerkennen wollte, andrerſeits unſren Dichter als homeriſch und gewaltig im Ausdruck bezeichnet hatte[22]). Mit Begeiſterung ſpricht Lukretius, der größte aller Lehrdichter, von ihm[23]).

2. Mit den Lehren der Eleaten, der Pythagoreer und ſehr wahrſcheinlich auch des Heraklit bekannt, ſchloß Empedokles ihren Grundannahmen ſich nicht an, wenngleich er den Pythagoreern in dem Glauben an die Seelenwanderung, in dem Verſuche die Miſchungsverhältniſſe auf Zahlbeſtimmungen zurückzuführen und in einigem

---

19) Diog. 58. Platon. Meno 76, c.

20) ſ. d. Verzeichniß bei Karſten 62 ff.

21) v. 454 (444) *ηπιεύσαι κακότητος κτλ.* vgl. v. 437 (425) Arist. Eth. VII, 5. 1147, 19 und Karſten 144.

22) Arist. Poet. c. 1 und bei Diog. L. 57.

23) Lucr. I, 716 ff.

Andren zuſtimmte, den Eleaten vollkommen zugab daß ein Werden aus Nichts undenkbar ſei und vielleicht die Entgegenſetzung von ſinnlicher Wahrnehmung und Vernunfterkenntniß ihnen entlehnte, ſo wie er mit dem Heraklit in der Bewegung die nothwendige Bedingung aller Veränderungen anerkannte. Aber mit ihm das Werden oder die Bewegung für das Sein der Dinge, Ruhe und Beharren für ihr Nichtſein zu halten, konnten er und die andren derſelben Richtung angehörigen Philoſophen ohnmöglich ſich entſchließen, nachdem ſie durch die Eleaten die Ueberzeugung gewonnen hatten, daß eben ſo wenig ein Sein in Nichtſein, als umgekehrt dieſes in jenes übergehn könne und daß qualitative Veränderung Werden eines Neuen ſei. Der Begriff eines unveränderlichen Seins war ihnen der Heiſchſatz von dem ſie ausgingen, und die Aufgabe, an deren Löſung ſie ſich verſuchten, dennoch die Realität der Veränderungen und der Welt der Erſcheinungen gegen die Schlußfolgerungen der Eleaten feſtzuſtellen. Sie mußten zu dem Ende was uns als Werden erſcheint, d. h. die Veränderungen, auf Miſchung und Entmiſchung qualitativ unveränderlicher Stoffe zurückführen, eben darum auch nicht nur die ältere joniſche Vorausſetzung eines einigen die Veränderungen aus ſich gebährenden Grundſtoffs aufgeben, ſondern zugleich den heraklitiſchen Begriff einer ewigen ſtetigen Grundkraft weſentlich anders faſſen. Die Vorausſetzung einer urſprünglichen Mehrheit unveränderlicher Grundſtoffe war nothwendig.

So finden wir denn bei Empedokles in den uns erhaltenen Bruchſtücken ſeines Lehrgedichts, welche durch die hinzukommenden Angaben des Ariſtoteles und andrer alter Berichterſtatter als unzweifelhaft ächt ſich bewähren, aufs entſchiedenſte und mit unverkennbarer Rückſicht auf die Parmenideiſche Beweisführung, ausgeſprochen: Werden aus dem Nichtſeienden ſei ohnmöglich, gleichwie völliges Sterben und Vergehn; und nur Thoren wähnten daß das werde was vorher nicht geweſen, oder es ſterbe Etwas und vergehe ganz und gar [24]). Nichts komme vielmehr dem Seienden hinzu;

---

24) v. 102 M. (48 St.) *ἐκ τοῦ γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι,*

woher auch ſollte es kommen, wohin untergehn? Iſt ja im All weder Etwas leer noch überflüſſig; nichts Leeres, worin es vergehn und woraus es werden könnte. Sich ſelber gleich iſt das Seiende; durch ſich ſelber hindurchgehend wird es unaufhörlich zu einem andren[25]). Kein Werden gibt es von irgend etwas des Vergänglichen, noch ein Ende des verderblichen Todes; nur Miſchung und Trennung des Gemiſchten gibt es, von den Menſchen als Werden bezeichnet[26]). So weiß ein Eins aus Mehrerem zu werden und ſo ein Eins in Eine Mehrheit ſich zu ſondern. So werden die Dinge und ſind ewiger Dauer nicht theilhaft. Nur ſofern nimmer aufhört der ewige Wechſel, ſind ſie im unbeweglichen Kreislauf[27]).

τὸ τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον;

v. 110 (42) nach ſehr verderbten Verſen:

. . . . τό γε μὲν φάσκουσι γενέσθαι
(τότε μὲν τὰ λέγουσι γεν. Stein.)
. . . νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

v. 113 (45) νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἱ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσι
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἅπαντη κτλ.

25) v. 93 (90) εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂ ἦσαν
. . . . τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε καὶ πόθεν ἐλθόν;
πῇ δέ κε καὶ ἀπόλοιατ'; ἐπεὶ τῶν δ' οὐδὲν ἔρημου.
ἀλλ' αὖτ' ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα διηνεκές, αἰὲν ὁμοῖα.

vgl. v. 166 (91).

26) v. 98 (36 St.) . . . φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισι.

27) v. 70 (69) οὕτως ἢ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών,
ἢ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διάμπερες οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητον κατὰ κύκλον.

vgl. v. 154. 202. (182).

3. Die urſprünglichen und unveränderlichen Grundſtoffe bezeichnete Empedokles als die Wurzeln der Dinge und ſtellte zuerſt [28]) die ſo viele Jahrhunderte hindurch anerkannte Vierheit der Elemente und zwar als qualitativ unveränderliche Stufen des Daſeins, feſt, die vor ihm einzeln theils als Grundſtoffe, theils (von Heraklit) als Durchgangsſtufen des Werdens, nach und nach ſich zuſammengefunden hatten. Die mythiſchen Bezeichnungen, Zeus, Hera, Neſtis und Aïdoneus, wechſeln mit den eigentlichen, Feuer, Luft, Waſſer und Erde [29]), und es iſt von geringer Erheblichkeit, ob die lebenbringende Here ihm die Luft und Aïdoneus die Erde, oder umgekehrt, dieſer die Luft und jene die Erde bedeutet habe, obgleich erſteres ohngleich wahrſcheinlicher als letzteres. Sie ſind einander gleich, verſchieden nur in der ihnen zugetheilten Ehre und dem Charakter (der Beſchaffenheit) nach [30]).

4. Sollten aber die Urſtoffe ewig, einfach und unveränderlich, und der Wechſel und die Veränderung lediglich Folge ihrer Miſchung und Trennung ſein, ſo mußten ſie auch als unbeweglich gefaßt, mithin bewegende Kraft oder bewegende Kräfte — die nothwendige Bedingung der Miſchung und Trennung, — als von ihnen verſchieden und gleich urſprünglich und ewig geſetzt werden. Damit aber ging die dynamiſche Naturerklärung der älteren Phyſiologen

---

28) Arist. Metaph. I, 4. 984, 9. c. 7. 988, 27. de Gener. et Corr. II, 1. 328, b, 33.

29) v. 79 (78 St.) *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον ὕψος.* Statt *πῦρ* v. 278 (211) *ἥλιος*, ſtatt *γῆ*, *ὕδωρ* v. 282 (215) vgl. 274 (197) *χθὼν* und *ὄμβρος*, und ähnliche Synonyme.

v. 159 (33) *τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἔασι·*
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεύς,
Νῆστις θ' ἡ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Aus ihnen wird Alles was iſt und geweſen iſt, Nichts kommt ihnen hinzu oder vergeht von ihnen v. 92 (89) 128 (104).

30) v. 88 (87 St.) *ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἥλικα γέννην ἔασι,*
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, παρὰ δ' ἦθος ἑκάστῳ.

Ob Gleichheit der Größe oder der Kraft? fragt Aristoteles de Gener. et Corr. II, 6 pr.

und namentlich des Heraklit, in eine mechaniſche über. Um auch hier wiederum der Annahme eines wirklichen Werdens zu begegnen, ſetzte Empedokles zwei einander urſprünglich entgegengeſetzte Richtungen der bewegenden Kraft, die anziehende und abſtoßende, verbindende und trennende voraus, Liebe und Haß[31]; wogegen ſie dem Heraklit nur für verſchiedene Aeußerungsweiſen ein und derſelben Grundkraft galten. So wähnte Emp. auch an ihnen die Unveränderlichkeit des Seienden, in Bezug auf die Wirkſamkeit, feſthalten zu können.

5. Sollten aber beide ewigen Kraftthätigkeiten von Uranfang gleichmäßig wirkſam geweſen und der Miſchzuſtand, d. h. die Welt der Veränderungen ein urſprünglicher ſein, oder ihm ein uranfängliches ruhendes Zuſammen der reinen Urſtoffe und der beiden bewegenden Kräfte vorausgeſetzt werden? Empedokles entſchied ſich für letztere Annahme[32], vielleicht in Uebereinſtimmung mit alten Sagen und Ueberlieferungen, wohl vorzüglich um das Seiende und Werdende noch beſtimmter aus einander zu halten, — ohne an dem Begriffe einer ſchlechthin ruhenden Kraft Anſtoß zu nehmen. Schlechthin ruhen ſollten in jenem gänzlichen Zuſammen freilich auch nur der Streit und die Elemente; die Liebe mußte fortwährend zuſammenhaltend ſich wirkſam erweiſen: denn ſollten die Urſtoffe in ihrer Reinheit, ohne Miſchung und Sonderung, neben einander in dieſem Zuſammen beſtehn, ſo mußte die einigende Kraft der Liebe vorwalten und die Kraft des trennenden Streites, in ihrer Gebundenheit die äußerſten

---

31) v. 80 (79) *Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἑκάστῳ (ἁπάντῃ) καὶ Φιλότης μετὰ τοῖσιν ἴση μῆκός τε πλάτος τε.* Auch hier wechſelnde Bezeichnungen, wie Aphrodite, Kypris, *στοργή, ἁρμονίη* ſtatt der *Φιλότης*, — *κότος* u. ſ. w. ſtatt des *νεῖκος*. — vgl. Arist. Metaph. I, 4. 285, 21. 984, 21.

32) v. 67 (66 St.) *καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,*
ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

vgl. v. 75 (74 St.) v. 90 (112).

Grenzen des Sphäros bewachen[33]); und dieſem Nebeinander der reinen Urſtoffe und Kräfte legte er die Geſtalt einer in ſich geſchloſſenen Kugel bei[34]), gleichwie Parmenides die Inſichgeſchloſſenheit des reinen Seins durch dieſes Bild bezeichnet hatte. Erwacht der verderbliche Streit zur Kraftthätigkeit, ſo löſt ſich das Band, wodurch die reinen Urſtoffe zuſammengehalten wurden; ſie trennen ſich um kraft der Liebe theilweiſe ſich wiederum zu vereinigen und ſo die Welt der Erſcheinungen hervorzurufen. Damit aber die Urſtoffe und Urkräfte nicht gänzlich in die Welt der Veränderungen aufgehn und in ihr ihre Reinheit einbüßen möchten, nahm Empedokles einen periodiſchen Wechſel von Sphaeros und Weltbildung an, vielleicht auch gleich den älteren Joniern, einen dauernden Beſtand der reinen Grundſtoffe, zu welchem die des Wechſels müden Beſtandtheile der Welt zurückkehren und die Bildung des Sphaeros der nächſten Weltperiode vorbereiten könnten. „Wenn der Streit zur äußerſten Tiefe des Wirbels gekommen und die Liebe in die Mitte, dann tritt Alles zuſammen um Eins zu ſein, nicht getrennt, willig mit einander zuſammentretend. Indem ſie ſich miſchten, wurden ausgegoſſen viel tauſend Geſchlechter des Sterblichen. Ungemiſcht aber blieb Vieles in Wechſel mit dem Gemiſchten, vom Streite noch zurückgehalten; denn nicht war Alles zugleich zur äußerſten Grenze des Kreiſes getreten, ſondern ein Theil blieb in den Gliedern, der andre war herausgetreten. Wie Vieles aber immer hervortrat, ſo Vieles ergriff der untadelichen Liebe ſanfter

33) v. 163 (171 St.) . . . *ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος*
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἔνθ' ἤδη τάδε πάντα συνέρχεται, ἓν μόνον εἶναι.

v. 68 (116).

ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα.
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

vgl. 147 (112). 177 (139). 145 (110).

34) v. 167 (138) (*ἀλλ' ὄγε πάντοθεν ἶσος ἑὼν καὶ πάμπαν ἀπείρων.*)
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέϊ γαίων. —
σφαῖρον v. 174 (160).

göttlicher Trieb und ſchnell ward ſterblich was vorher unſterblich zu ſein gelernt hatte“[35]). Zuerſt ſcheint in dieſen Verſen der Uebergang der Elemente in den unendlichen von allen Seiten gleichen, gänzlicher Ruhe ſich freuenden Sphaeros, worin das Leichte und Schwere geſondert[36]), bezeichnet zu werden; dann in einem vielleicht mit jenem nur zuſammengeſchweißten Bruchſtück, wie bei erneuertem Miſchzuſtande, d. h. der Welt des Vergänglichen, Vieles vom Streite zurückgehalten, noch ungemiſcht bleibe. Sicher aber daß Empedokles einen periodiſchen Wechſel des Uebergangs vom Sphaeros in die Welt der Veränderungen und aus dieſer in den Sphaeros annahm, daher ein zwiefaches Entſtehn des Sterblichen und zwiefaches Aufhören, das durch Rückkehr in den Sphaeros und das durch Miſchung und Sonderung bedingte[37]). Sofern Eins aus

35) v. 163 (ob. 13). v. 195 *τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μύρια θνητῶν* (anders Stein 175.)

πολλὰ δ' ἄμιχθ' ἔστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ,
ὅσσ' ἔτι νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἅπ' ἀμφὶς (οὐ γ. ἀμεμφέως.)
πὼ πᾶν (πάντως Sl.) ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου,
ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων, τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει.
ὅσσον δ' αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπήει
ἠπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή
(τε καὶ ἔμπεσεν ἄμβροτος ὁρμή Sl.)

Zeller (529 f.) faßt dieſe Stellen ſo: nachdem ſich die Trennung vollendet habe, ſei die Liebe zwiſchen die getrennten Maſſen eingetreten und habe zunächſt an einem Punkte eine wirbelnde Bewegung hervorgebracht, durch welche ein Theil der Stoffe gemiſcht, und der Haß (was nur ein andrer Ausdruck hierfür ſei) aus dem ſich bildenden Kreiſe ausgeſchloſſen wurde. Indem dieſe Bewegung ſich immer weiter ausdehnte und der Haß immer weiter weggedrängt ward, wurden die noch ungemiſchten Stoffe in die Miſchung hineingezogen, und aus ihrer Verbindung entſtand die jetzige Welt mit den ſterblichen Weſen.

36) v. 171 (143) *χωρὶς πᾶν τὸ βαρὺ χωρὶς τε τὸ κοῦφον.*

37) v. 61 (62) *διπλ' ἐρέω· τότε μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλειόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι. δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις,*

der Mehrheit zuſammenwachſen gelernt und wiederum Vieles zu werden, wenn die Einheit auseinandertritt, werden (die Dinge) und ſind der (ewigen) Dauer nicht theilhaft; ſofern aber der Wechſel nimmer aufhört, ſind ſie ewig im unbeweglichen Kreiſe (27). Gleichwie daher die vorwaltende Liebe das Seiende periodiſch zum Sphaeros einigt und der aufſtrebende Haß es in die Welt der Veränderungen zurückführt, ſo werden auch in ihr die Dinge bald durch die Liebe zu geordneten Weſen geeinigt, bald durch die Feindſchaft des Haſſes auseinander getrieben (in ihre Beſtandtheile aufgelöſt)[38]. Sollten aber die Elemente zur Erzeugung der Dinge und Weſen ſich miſchen und wiederum trennen, ſo mußten ſie theilbar ſein und Theile werden ihnen auch beigelegt, nur nicht letzte untheilbare Theile[39]. Der Einwurf des Ariſtoteles daß bei der Vorausſetzung qualitativ unveränderlicher Stofftheilchen, nur von Verbindung, nicht von Veränderung derſelben oder eigentlichem Werden die Rede ſein könne, trifft den Empedokles gleichwie die Atomiker[40].

6. In der Weltbildung heißt es, habe zuerſt die Luft ſich ausgeſchieden, ſich verdichtet und das All umſchloſſen, dann ſei das Feuer hervorgetreten, den oberen Raum der Wölbung einnehmend, und die Luft unter die Erde gedrängt worden, ſo daß die Welt in zwei Sphären aus einander getreten ſei und wir Tag hätten, wenn die feurige Hälfte oben ſei[41]; denn durch Andrang des Feuers ſollte

---

τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη.

vgl. v. 76. 147. (76. 112).

38) Untergang der Welt, d. h. Rückkehr in den Sphaeros, durch Feuer, laſſen nur unzuverläſſige Berichterſtatter den Emp. annehmen.

39) v. 262 (186) ἄρθμια μὲν γὰρ πάνθ' αὐτῶν ἐγένοντο μέρεσσιν,
ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
ὅσσα νῦν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαγχθέντα πέφυκεν.

Als Atome werden dieſe Theile nur von fahrläſſigen Berichterſtattern gefaßt.

40) Ar. de Caelo III, 7 pr. de Gener. et Corr. II, 7. 334, 26.

41) Das Nähere nur bei neueren Berichterſtattern (vgl. Anm. 43) Andeutung davon b. Arist. de Gener. et Corr. II, 6. 334, 1. In den Bruchſtücken v. 233 (130) findet ſich blos der Uebergang zur Kosmologie.

die Himmelskugel in eine drehende Bewegung gerathen ſein und der Umſchwung das Weltgebäude an ſeiner Stelle halten und die über der Luft ſchwebende Erde, aus der das Waſſer ſich entwickelt habe, durch Druck des Umſchwungs gegen den Fall ſichern[42]). Die Sonne, ein glasartiger Körper, ſammle, nahm Emp. an, gleich einem Brennſpiegel die Strahlen aus der umgebenden lichten Halbkugel[43]) und theile dem Monde ſein Licht mit[44]); die Fixſterne ſeien am Himmelsgebäude befeſtigt, die Planeten frei ſich bewegend; und das der Erde von der Sonne zukommende Licht bedürfe einiger Zeit um zu ihr zu gelangen[45]).

Wie weit Empedokles der gleichen Urſprünglichkeit der Elemente ohngeachtet, die Vierheit doch wiederum auf eine Zweiheit zurückgeführt und auf die Weiſe das Feuer den übrigen entgegengeſetzt habe[46]), erſieht man nicht aus den aufbehaltenen Bruchſtücken ſeiner Kosmologie und Phyſik; noch weniger, ob er auch in dieſer Beziehung auf die Annahme des Parmenides zurückgegangen ſei.

7. Empedokles ſcheint der Urheber der nachmals wiederholt wieder hervorgetretenen Annahme zu ſein, es ſeien urſprünglich Gebilde entſtanden, die durch die Gewalt der Liebe zuſammengefügt, nach manchen vergeblichen Verſuchen endlich zu einander zuſammenhaltenden organiſchen und fortpflanzungsfähigen Weſen gediehen ſeien[47]). Zuerſt ſollten die ſeiner Annahme nach beſeelten Pflanzen

---

42) Ar. de Caelo II, 13. 295, 16 II, 1. 284, 24.

43) Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8. Plut. de Pyth. orac. c. 12 Fragm. v. 242 (151).

ἀνταυγεῖ πρὸς Ὄλύμπον ἀταρβήτοισι προσώποις.

44) v. 245 (152) κυκλοτερὲς περὶ γαῖαν ἐλίσσεται ἀλλότριον φῶς. vgl. Plut. de Facie lunae c. 16. u. A.

45) Arist. de An. II, 7. 418, b, 20 de Sensu 6. 446, 26.

46) Arist. Metaph. I, 4. 985, 29 de Gener. et Corr. II, 3. 330, b, 19.

47) v. 305 sqq. (242). 182 (247). 310 (254). vgl. Arist. de Anim. II, 6.

aus der von der Sonne noch nicht beleuchteten Erde hervorgegangen sein[48]), dann die Thiere, die er nur der Trennung der Geschlechter nach von den Pflanzen unterschied[49]). Auch auf die Menschen dehnte er diese Annahme aus[50]), verbreitete sich ausführlich über Geschlechtsverschiedenheit und Zeugung und versuchte die Mischverhältnisse der Elemente in den Knochen, dem Fleische, dem Blute, den Sehnen[51]), wohl nicht ohne Berücksichtigung pythagoreischer Lehren, anzugeben.

Seine Erklärung der Einwirkung der Dinge auf einander beruhte auf zwei Voraussetzungen: 1) daß wie alle von Poren durchzogen seien, so auch kraft der beständigen Bewegung Ausflüsse von ihnen statt fänden[52]), und jenachdem die besondere Bestimmtheit der Poren für diese oder jene Art der Ausflüsse empfänglich sei, die Einwirkungen erfolgten[53]); 2) das Verwandte ziehe einander an. Von ersterem Erklärungsgrunde macht er namentlich Anwendung den Ernährungproceß und die Lebensweise der Thiere zu begreifen, von letzterem zugleich mit ersterem, in der Lehre von der Sinnenwahrnehmung[54]), die er ohngleich mehr als seine Vorgänger im Einzelnen verfolgte, gleichwie den, wie er meinte, durch den ganzen Körper verbreiteten Athmungsproceß[55]). In ähnlicher Weise führt

---

48) wie auch der Epikureer Lukretius lehrt. V, 782.

49) Ar. de Gener. animal. I, 23. fragm. v. 286 (219) vgl. v. 216 (236).

50) v. 318 (262).

51) v. 211 (199).

52) 337 (281) *γνῶθ' ὅτι πάντων εἰσὶν ἀπορῥοιαὶ ὅσσ' ἐγένοντο.*

vgl. Arist. de Gener. et Corr. I, 8. Plat. Meno 76, c. Theophr. de Sensu 12.

53) 338 (282). 323 (267). 340 (284). 263 (189). vgl. Arist. Eth. VIII, 2. 1155, b, 7. Eth. Eud. VII, 1. 1235, 9.

54) v. 220 (316) vom Sehen; s. über seine Erklärung dieser wie der andren Sinnenwahrnehmungen, vorzüglich Theophr. de Sensu 7 ff. u. vgl. Arist. de Sensu 2.

55) v. 343 (287) Arist. de Respirat. c. 7.

er die Seelenthätigkeiten auf die vier Grundstoffe und die zwei bewegenden Kräfte nach der Voraussetzung zurück, daß Berührung des Aehnlichen Empfindung und Bewußtsein zur Folge habe: denn auch die Empfindungen der Lust sollten auf Berührung des Aehnlichen, die der Unlust auf Berührung des Entgegengesetzten beruhn[56]), und selbst das Denken (φρονεῖν); denn durch Erde nehmen wir Erde wahr, durch Wasser Wasser u. s. w., und dadurch denkt man, empfindet Lust und Unlust. In allen Dingen sollte daher Denken sich finden[57]), bei den Menschen im Herzblute sich koncentriren[58]) und mit den Verhältnissen wechseln[59]); denn je vollkommener die Mischung, je inniger die Verbindung der Partikeln der Elemente, um so vollkommener die Wahrnehmung und Erkenntniß[60]). Auf die Weise hätte, wie Aristoteles[61]) folgert, sinnliche Wahrnehmung und Vernunfterkenntniß zusammenfallen müssen, und Empedokles hatte auch gesagt, nach dem was gegenwärtig, erhöhe sich der Verstand der Menschen[62]).

8. Werden wir aber auch der Welt der Veränderungen durch die Sinne inne und sind deren Wahrnehmungen lediglich abhängig von den in den Organen sich findenden Stoffen und bewegenden Kräften und ihrem Zusammentreffen mit den gleichen Stoffen und Kräften in der Welt der Dinge: wie doch gelangen wir zur Erkenntniß ihres Grundes? Empedokles klagt über den engen Bereich der durch die Glieder verbreiteten Einsicht[63]) und ermahnt nicht dem Auge oder irgend einem der andern Glieder zu vertrauen, sondern denkend zu schauen wie Jegliches an sich sei[64]). Er setzt

56) v. 381 (336). vgl. Theophr. de Sensu 16 u. A.

57) v. 378 (333) vgl. Arist. de An. I, 2. 404, b, 8.

58) v. 298 (231) *πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.* Sext. adv. Math. VIII, 286.

59) v. 376 (327). vgl. Theophr. de Sensu 21.

60) *ἡ μέση κρᾶσις* die schönste nach Theophr. a. a. O.

61) Ar. Metaph. IV, 5. 1009, b, 12.

62) v. 375 (330) *πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν.* vgl. 376 (331).

63) v. 36 (2). vgl. v. 45 (11).

64) v. 53 (19). 82 (81).

alſo eine über die Wahrnehmung und das dadurch bedingte Denken hinausreichende höhere Erkenntnißweiſe voraus. Die vollkommene Erkenntniß aber behält er der Gottheit vor, und mahnt ſich genügen zu laſſen mit dem was dem Menſchen erreichbar, und der Vermeſſenheit ſich zu erwehren [65]), — Mahnungen die man benutzt hat den Dichter der Skepſis zu zeihen [66]). Stellte nun aber Emp. das Schauen im Geiſte der Sinnenwahrnehmung entgegen, indem er auf erſteres die Erkenntniß der Wahrheit zurück führte, und hielt er dennoch das Denken gleichwie die Sinnenwahrnehmung für Folge der Miſchung der Elemente und bewegenden Kräfte im Organismus, ſo mußte er, gleich wie Parmenides, eine von den Sinnenfunktionen und dem durch ſie bedingten Denken unabhängige höhere Stufe der Erkenntniß vorausſetzen, ſei es daß er von dem Wie ſich keine nähere Rechenſchaft gab, oder daß er etwa annahm, die ihrer ſelber bewußte Liebe ergreife, wenn ſie im Menſchen vorwalte, die Wahrheit, oder führe zur Erkenntniß derſelben.

9. Auf die Annahme einer höhern, über unſer Sinnenleben hinausreichenden Stufe des Bewußtſeins und der Erkenntniß ſcheint auch die Art zu deuten, in welcher Emp. die Lehre von der Seelenwanderung anwendet [67]). Er ſetzt einen ſeligen Urzuſtand am Sitze der Götter voraus, deſſen durch Verſchuldung verluſtig gewordene Dämonen, zur Büßung ihrer Sünden, mancherlei Stufen des endlichen Daſeins durchwandernd, auf dem mühevollen Pfade des Lebens ſich wiederum hinaufläutern ſollten. Selbſt Pflanzenkörper ſollen ſie durchwandern [68]) und frevelhaft der Genuß des Fleiſches der Thiere ſein [69]). Mag Empedokles die Lehre von der Seelenwanderung auch Orphikern und Pythagoreern entlehnt haben, irgend einen Anknüpfungspunkt an ſeine eigne Theorie mußte er

65) v. 45 (11).

66) Diog. IX, 73. Cic. Acad. I, 12. IV, 5.

67) v. 9 (381). 15 (390). 29 (392). 1 (369). Er redet wie aus eigner Erfahrung. v. 11 (381). 15 (390). 17 (383).

68) v. 11 (383).

69) v. 442 (430). v. 13 (436). 440 (428). 437 (425). Arist. Rhet. I, 13. 1373, b, 14.

doch dabei im Sinne haben. So auch für seine Schilderung eines goldenen Zeitalters [70]). In den alles Einzelseins entbehrenden Sphaeros konnte er es nicht versetzen. Doch will ich nicht in Abrede stellen daß die Annahmen über reine Erkenntniß und Seelenwanderung nicht sowohl aus der eignen Theorie des Empedokles hervorgegangen als ihr angeknüpft waren.

10. In ähnlicher Weise möchte sichs mit dem reineren Theile seiner Götterlehre verhalten. Im weitern Sinne des Worts redet er nicht nur von langlebenden Göttern (denen des Volksglaubens) und bezeichnet er die Elemente wie die bewegenden Kräfte als Gottheiten [71]). Der eigentliche Träger oder Vertreter der Gottheit aber war ihm der Sphaeros, sei es als Inbegriff des reinen Seins, oder die einigende Kraft desselben, die Liebe [72]). Aber sollte das Seiende sich nicht auf den Sphaeros beschränken, sondern der ganzen Welt der Veränderungen zu Grunde liegen, so mußte gleichfalls in dieser die Gottheit sich wirksam erweisen. Und wie wenig Empedokles auch das Wie dieser göttlichen Wirksamkeit, in ihrem Unterschiede und in ihrer Zusammengehörigkeit mit der Wirksamkeit der bewegenden Kräfte, zu bestimmen vermochte, — Läuterung und Entschränkung des Begriffs der Gottheit ließ auch er, nach dem Vorgange des Xenophanes sich angelegen sein. „Nicht mit Gliedern versehen durcheilt sie, ein heiliger unendlicher Geist, die Welt mit schnellen Gedanken“ [73]), nach seinem erhabenen Ausdruck. Mag auch, wie Ammonius sagt, diese Schilderung zunächst auf Apollo sich bezogen haben, unzweifelhaft tritt in ihr eine geläuterte Vorstellung von der Gottheit hervor. Daneben ist denn freilich wie-

---

70) v. 417 (405).

71) Zu dem aus den Elementen Gewordenen gehören auch *καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι* v. 141. (107). — v. 310 (254). vgl. Arist. de Gen. et Corr. II, 6. 333, b, 21. Cic. de Nat. D. I, 12.

72) Ar. Metaph. III, 4. 1000, b, 2. vgl. c. 1. 996, 4.

73) v. 389 (344). vgl. v. 387 (342). 383 (338). vgl. Ammonius in Arist. de Interpret. Schol. 135, 21.

derum von der ewigen Macht der Nothwendigkeit als altem Rathſchluß der Götter die Rede [74]), und nicht klar ob er die nothwendigen Geſetze der Kauſalabfolge oder reale Vorherbeſtimmtheit dabei im Sinne gehabt. Wahrſcheinlich hat er ſich ſelber davon nicht Rechenſchaft gegeben und bedient ſich dann auch wieder ſolcher Ausdrücke, welche Annahme des Zufalls vorausſetzen [75]). So hat er denn wohl wie den Begriff der Nothwendigkeit, ſo das Verhältniß derſelben zu der göttlichen Wirkſamkeit auch ſeinerſeits in dem Helldunkel gelaſſen, in welchem es bei andren ältern Phyſiologen ſich findet.

Läßt aber die unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit der Dinge und Weſen und ihrer Veränderungen aus der Vierheit ewiger unveränderlicher Stoffbeſtimmtheiten und der Zweiheit lediglich bewegender Kräfte ſich ableiten? ſcheint Anaxagoras gefragt, und genöthigt dieſe Frage verneinend zu beantworten, eine urſprüngliche unendliche Mannichfaltigkeit qualitativ beſtimmter Saamen der Dinge angenommen zu haben, dadurch aber dann auch veranlaßt worden zu ſein, an die Stelle einer Zweiheit blos bewegender Kräfte den aus den unendlich vielen Urſaamen die Welt nach Zwecken bildenden Geiſt zu ſetzen. Auf ein ſolches Verhältniß der beiden Phyſiologen weiſen die bekannten Worte des Ariſtoteles [76]) hin: Anaxagoras ſei dem Alter nach früher, den Werken nach ſpäter als Empedokles geweſen, unbeſchadet der Vorzüge die er letzterem vor erſterem hin und wieder in der Erklärung der Erſcheinungen und ſelbſt in Bezug auf die Frage, ob die Zahl der Elemente für endlich oder unendlich zu halten ſei, zugeſtanden hat.

---

74) v. 1 (369).

75) *συνέκρασεν* v. 206. 260. 272. 310. (203. 166. 196. 255)

76) Metaph. I, 3. 984, 11. Ueber die Erklärung dieſer Worte ſ. vorzüglich Breier über d. Philoſophie des Anaxagoras S. 85 und Bonitz zu obiger St.

II. Anaxagoras aus Klazomenä[77]) ſoll, gleich wie Empedokles, einem reichen Geſchlechte angehört haben und bei'm Zuge des Xerxes zwanzig Jahre alt geweſen, d. h. Olymp. 70 (gegen 500 v. Chr.), geboren ſein[78]). Hermanns Annahme, er ſei Ol. 61, 3 (534) geboren und Ol. 79, 3 geſtorben, entbehrt ſtichhaltiger Begründung. Daß er mit Vernachläſſigung ſeines Vermögens ganz der Forſchung gelebt habe, bezeugen wenigſtens mittelbar ſchon Plato und Ariſtoteles[79]). Von ſeinem Aufenthalte in Athen erfahren wir nur Ungewiſſes und theilweiſe Widerſprechendes. Daß er nach Demetrius Phalereus, in ſeinem zwanzigſten Jahre unter dem Archon Kallias, wofür dann Kalliades zu ſchreiben ſein würde, dahin gekommen, klingt unwahrſcheinlich; ebenſo daß Themiſtokles ſich ihm angeſchloſſen habe[80]). Beſſer bewährt iſt ſein Verhältniß zu Perikles; ungewiß dagegen, wann Anklage der Gottloſigkeit und Verbannung des von den Feinden des Perikles verfolgten Klazomeniers ſtatt gefunden habe. Er ſoll dreißig Jahre in Athen ſich aufgehalten haben und nach Plutarch und Diodor die Anklage kurz vor Ausbruch des peloponneſiſchen Krieges erfolgt ſein[81]). Für einen ohngleich frühern Zeitpunkt der Verbannung[82])

---

77) ſ. beſonders Schaubach, Anaxagorae Claz. fragmenta. Lips. 1827. Schorn, Anaxagorae Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta. Bonnae 1829, Breier in d. ang. Schrift (76) und Mullach, fragm. philosoph. Graeo. 248 sqq.

78) So auch nach Apollodor (b. Diog. L. II, 7), der als ſein Todesjahr Ol. 88, 1 angibt; denn ohne Zweifel iſt ὀγδοηκοστῆς ſtatt ἑβδομηκοστῆς zu leſen, da An. nach der Angabe des Diog. L. ib. 72 Jahre alt geworden ſein ſoll.

79) über Hermanns Rechnung vgl. Zeller I, 664 f. Anm. — Plat. Hipp. major. 383, a. Arist. Eth. VI, 7. 1141, b, 3. Eudemi Eth. I, 5. 1216, 10. Cic. Tuso. V, 39 u. A.

80) Diog. L. II, 7. — Stesimbrotus b. Plut. Themist. c. 2.

81) Plat. Phaedr. 270, a. Alcibiad. I. 118, c. Epist. II, 311. vgl. Plut. Pericl. c. 4—6. 16 u. A. b. Schaubach S. 17 ff.

82) Daß Anaxag. 20 Jahre alt nach Athen gekommen ſei, führt Diog. L. II, 7 auf die Angabe des Demetrius Phalereus zurück, daß ſein dortiger Aufenthalt ein dreißigjähriger geweſen auf ein φασίν: —

ſpricht der Umſtand, daß der platoniſche Sokrates ſeine Kenntniß der anaxagoreiſchen Lehre, von der er ſo große Erwartung gehegt hatte, nicht auf perſönliche Bekanntſchaft, ſondern auf Leſung des Buches zurückführt [83]), in welchem unſer Philoſoph ſie entwickelt hatte. Ob dieſe Schrift, in ungebundener Rede abgefaßt und gleich denen der andren frühern Phyſiologen von der Natur überſchrieben, die von Vitruv ihm beigelegte Skenographie [84]), falls dieſe ächt war, in ſich begriffen habe, wiſſen wir nicht. Eben ſo wenig was ihn bewogen, nachdem er Athen hatte verlaſſen müſſen, ſich nach Lampſakus zu wenden, deſſen Bewohner zu ſeinem Andenken Altäre des Geiſtes und der Wahrheit (des *Νοῦς* und der *Ἀλήθεια*) errichtet hatten [85]).

2. Gleichwie Empedokles, und dieſem, wie es ſcheint mehr als dem Parmenides den Worten nach ſich anſchließend, geht Anaxagoras davon aus, daß Entſtehn und Vergehn undenkbar ſei, vielmehr aus vorhandenen Dingen zuſammengeſetzt und wiederum getrennt werde, d. h. daß Entſtehn Zuſammenſetzung, und Vergehn Trennung ſei [86]); daher weder Vermehrung noch Verminderung

---

Falls dieſe Angaben thatſächlich begründet geweſen ſein ſollten, müßte er gegen 450 v. Ch. Athen verlaſſen haben, und damit ſtimmt wiederum einigermaßen, daß Thukydides des Meleſias S. ſein Ankläger geweſen ſein ſoll. — Plut. Pericl. a. 32. Nicias c. 23. Diodor. XII, 39.

83) Plat. Phaedo 97, b.

84) Vitruv. VII, praef. 11.

85) Aelian. V. H. VIII, 19. — Arist. Rhet. II, 22. 1398, b, 16 erwähnt der von den Lampſakenern dem Anax. zu Theil gewordenen öffentlichen Beſtattung und fortdauernden Verehrung.

86) fr. 22 Schaub. (17 Schorn. et Mull.) *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* vgl. Arist. Phys. I, 4. 187, 26. Allerdings mußte nach der Lehre des Anaxag. Sonderung der Verbindung urſprünglich vorangegangen ſein. Doch iſt es zweifelhaft, ob dies Bruchſtück auf Bildung der Welt aus dem urſprünglichen Miſchzuſtande und nicht vielmehr auf den bereits begonnenen Miſchzuſtand zu beziehen iſt.

der Allheit der Dinge ſtatt finden könne [87]). Auch wenn er das Werden als Veränderung (*ἀλλοίωσις*) bezeichnet hatte [88]), ſo gab er doch keineswegs Veränderung der urſprünglichen Beſtimmtheit irgend eines der unendlich vielen Saamen der Dinge zu. Sie waren ihm das Urſprüngliche, Ewige und Unveränderliche, und auch die Elemente daraus abgeleitet. Er bezeichnet dieſe Urbeſtandtheile als Saamen (*σπέρματα*), als Dinge (?) (*χρήματα*) oder Saamen aller Dinge, Ariſtoteles ſie in Folge ſeiner Terminologie als das Gleichtheilige (*ὁμοιομερῆ*), zwar im Sinne des Anaxagoras, aber ſchwerlich nach deſſen Vorgang; und dieſe Bezeichnung iſt die vorherrſchende geworden. Jeder der Urſaamen ſollte unveränderlich, qualitativ beſtimmt und von allen übrigen verſchieden ſein, an Geſtalt, Farbe und Geſchmack, d. h. äußerer und innerer Beſchaffenheit [89]). Die Geſammtheit derſelben ſollte dann wieder nach den gegenſätzlichen Beſtimmungen des Dichten und Lockern, des Warmen und Kalten, des Flüſſigen und Trocknen, in Maſſen aus einander treten [90]), die Saamen aber in ihrem urſprünglichen Zuſammen ſo klein ſein, daß keine ihrer Eigenthümlichkeiten je für ſich wahrnehmbar [91]),

87) fr. 14 *τουτέων δὲ οὕτω διακεχριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω, οὐδὲ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.*

88) Ar. d. G. et Corr. I, 1. 314, 13, und damit nicht in Widerſpruch Metaph. I, 3. 984, 11.

89) Lukretius bezeichnet die Geſammtheit der Urſamen als homoeomeria, und erſt Spätere bezeichnen die einzelnen mit dem Plural. ſ. Breier in der angeſ. Schrift. — fr. 3 *τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖσι συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς.* vgl. fr. 6 (4) ... *οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔοικε τῷ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον.* Auf die einzelnen Stofftheilchen, nicht auf das aus ihnen Zuſammengeſetzte, zu beziehen. vgl. fr. 13.

90) fr. 19 (8) *τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησε ἔνθα νῦν ἡ γῆ, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ λαμπρὸν ἐξεχώρησε ἐς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.* fr. 6 (4).

91) fr. 1 *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν.* fr. 5 (15) *οὔτε τοῦ σμικροῦ*

jedoch nicht abſolut klein und untheilbar, und nicht durch leeren Raum getrennt, deſſen Vorausſetzung Anaxagoras ausdrücklich bekämpfte[92]). Wenn es jedoch heißt (91) daß es immer noch kleineres als das kleinſte und größeres als das größte gebe, ſo ſcheint von Dingen, nicht Saamen, die Rede zu ſein. Aber eben ſo wenig ſollten die Saamen je zu einer Einheit zuſammenfließen.

3. Die Annahme einer unendlichen Menge je verſchiedenartiger Saamen ſetzt für die Weltbildung eine nicht blos bewegende ſondern zugleich ordnende und nach Zwecken wirkende, d. h. eine denkende Kraft, den Geiſt, voraus, dem auf daß er ihrer mächtig ſei, Anaxagoras Einfachheit, Sichſelbergleichheit, Wiſſen und Nichtmiſchbarkeit mit den Urſaamen beilegt. Wäre er nicht auf ſich ſelber beruhend, mit irgend einem gemiſcht, ſo auch mit allen übrigen, da jede Komplexion, wenn auch in verſchiedenem Verhältniß Saamen aller Arten in ſich enthalten ſoll (89), als Bedingung der unabſehbar mannichfaltigen Wechſelbeziehungen[93]); und wäre er mit

---

γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ (τομῇ Zell.) *οὐκ εἶναι· οὔτε τὸ μέγιστον, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεί ἐστι μεῖζον. καὶ ἶσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑωυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν.*

92) Arist. Phys. IV, 6. 213, 24. Denn was man für leer halte, ſagte Anax., ſei mit Luft erfüllt und dieſe, weil ſich wirkſam erweiſend, ein Etwas.

93) fr. 8 (6) *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει,* (ib. ſpäter: *παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου.*) *νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστι . . . . ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει· καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησε, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν . . . καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος· καὶ ὁκοῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἐστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος κτλ.* vgl. Plato Cratyl. 413, c. *Ἀναξαγόρας νοῦν εἶναι .. αὐτοκράτορα.* Arist. Phys. III, 5. 256, b. 24. de Anima I, 2. 405, 13. b, 19. III, 4. 429, 18.

ihnen gemiſcht, ſo vermöchte er ſie nicht zu bewältigen. Er muß ferner ſelbſtherrſchend ſich ſelber gleich ſein, der große wie der kleine, d. h. auf allen verſchiedenen Stufen ſeiner Wirkſamkeit, wogegen ja nichts Andres irgend einem andren gleich iſt, d. h. in je verſchiedener Verbindung ein verſchiedenes wird. Er hat von Allem jegliche Erkenntniß (γνώμη), hat Alles geordnet was (zukünftig) ſein ſollte, was war und was jetzt iſt. Er bewältigt Alles was Leben (Seele) hat, das Größere und das Kleinere; er beherrſcht auch den Umſchwung[94]). Mit dieſem Begriffe des nach Zwecken waltenden weltordnenden Geiſtes trat Anaxagoras den Annahmen einer blinden Nothwendigkeit und des Zufalls entſchieden, wenn vielleicht auch nicht ausdrücklich, wie neuere griechiſche Berichterſtatter annehmen[95]), entgegen. Ebenſo faßte er ihn im Gegenſatz gegen alles Stoffartige als unkörperlich, wenngleich er ihn als das Feinſte und als ein ſolches bezeichnete, von dem Theile in den Einzeldingen ſeien; denn der erſte dieſer Ausdrücke zeigt nur wie das ſchlechthin Unſinnliche noch keine Bezeichnung gefunden hatte, das zweite hebt die wirkſame, nicht die materielle Inweſenheit hervor. Ebenſo mußte Anaxagoras ſich den Geiſt als ein perſönliches Weſen denken; wie konnte er den Geiſt anders als nach Analogie des uns einwohnenden faſſen? Die Perſönlichkeit desſelben beſonders hervorzuheben, würde ihm als überflüſſig erſchienen ſein; einen unperſönlichen, des Selbſtbewußtſeins ledigen Geiſt zu

---

94) fr. 7 (5) *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου· ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι.* fr. 8 (6) *εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωϋτοῦ ἦν, ἀλλά τεω ἐμέμικτο ἄλλῳ* (ὁ νοῦς), *μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν μοι λέλεκται. . . παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νόου. . . . ἀλλ' ὅτεων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἦν ἑκάστῳ* (ἕν ἕκαστον) *ἐστὶ καὶ ἦν.* fr. 11 (13) *οὐ κεχώρισται τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκεϊ οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ.* vgl. fr. 9. 13 (Schaub.). 12 (16) und Anm. 49. — Arist. Phys. I, 4. 187, 32. III, 4. 206, 23.

95) Alex. Aphrod. de Anim. 161. de fato c. 2. Plut. Plac. I, 29, 3.

denken, war einem ohngleich ſpäteren Zeitalter vorbehalten. Der Geiſt war ihm auch ohne Zweifel die wahre Gottheit, die Gottheit an ſich, auch wenn er ihn ſo nicht bezeichnet haben ſollte [96]). Mag man daher immerhin ſagen, daß er den Begriff der Perſönlichkeit in ſeiner Reinheit, d. h. im Gegenſatz gegen einen unperſönlichen Geiſt noch nicht gefaßt habe, — ſo gewiß er die Perſönlichkeit nicht von ihm ausgeſchloſſen hatte, ſo gewiß mußte er ſie als ſelbſtverſtändlich ihm eignend betrachten. Aber allerdings war die Begriffsentwickelung des Geiſtes eine mangelhafte geblieben; er hatte namentlich die höheren Funktionen deſſelben von denen der Seele als Lebensprincip noch nicht beſtimmt unterſchieden [97]) und noch weniger die Grenzen zwiſchen der Kauſalität phyſiſch wirkender Urſachen und der Zweckurſächlichkeit zu ziehn verſucht. Daher ſucht er ſoviel wie möglich und darüber hinaus die Dinge und ihre Veränderungen aus phyſiſchen Urſachen abzuleiten und erſt wenn ihm dieſe verſagen, nimmt er zur Zweckurſächlichkeit des Geiſtes ſeine Zuflucht, wie bereits Plato, Ariſtoteles, Eudemus u. A. ihm vorwarfen [98]).

4. Von einem Punkte der chaotiſchen Maſſe aus, in welcher die Saamen der Dinge uranfänglich ſich vereinigt gefunden (und mit der Beſchreibung dieſes urſprünglich chaotiſchen Zuſtandes begann Anaxagoras' Buch), ſoll der Geiſt den Umſchwung, eine Kreisbewegung, mit einer Gewalt der Schnelligkeit, wie ſie jetzt nicht mehr vorkommt, begonnen, nach und nach mehr umgeſchwungen haben und auch in Zukunft die Sphäre des Umſchwungs noch erweitern wollen [99]). Nach der

---

96) Sext. Emp. Math. IX, 6 *νοῦς, ὅς ἐστι κατ' αὐτὸν θεός.* Cic. Acad. IV, 37 u. A.

97) Arist. de An. I, 2. 403, b, 1.

98) Plat. Phaedo 97, 6. Legg. XII, 967, 6. Ar. Metaph. I, 4. 985. 18 c. 7. 988, b, 6. Eudem. b. Simpl. In Phys. 73, b.

99) fr. 8 (6) *καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτα πλέον περιεχώρει, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον.* vgl. fr. 18 (7). fr. 21 (11) *οὕτω τουτέων περιχωρεόντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης*

Sonderung der vorher angegebenen Unterſchiede des Dichten und Dünnen, Kalten und Warmen, Dunklen und Hellen, Feuchten und Trocknen [100]), ſollen dann die Urſaamen in zwei große Maſſen des Dünnen und Feinen einerſeits, des Dichten und Dicken andrerſeits auseinander getreten ſein, die er als Aether und Luft, u. erſteren als das Feurige bezeichnete [101]), durch den Umſchwung das Dünne und Warme nach Oben, das Dichte und Kalte in die Mitte getrieben ſein [102]), und aus dieſem das Waſſer, demnächſt die Erde und die Steine ſich ausgeſchieden haben [103]); denn die Elemente ſind ihm nicht urſprüngliche, unwandelbar qualitativ beſtimmte Stoffe, ſondern durch Zuſammenfügung ähnlicher Saamen der Dinge entſtandene Maſſen. Die von Empedokles feſtgeſtellte Vierheit der Elemente ſcheint er daher auch nicht anerkannt zu haben. Durch die Gewalt des Umſchwungs ſollen von der Erde abgeriſſene Steinmaſſen, im Aether durchglüht, zu Geſtirnen, die Sonne mit einbegriffen, geworden ſein [104]), und durch die Sonnenwärme ſoll die urſprüngliche

---

τε καὶ ταχυτῆτος. βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιέει, ἡ δὲ ταχυτὴς αὐτέων οὐδενὶ ἔοικε χρήματι τὴν ταχυτῆτα τῶν νῦν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίως ταχύ ἐστι. vgl. fr. 23 (12).

100) Daher die ariſtoteliſche Bezeichnung der *ὁμοιομερῆ* als *ἐναντία*. Phys. I, 4. 187, 25.

101) fr. 1 . . *πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχε, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστι ἐν τοῖσι σύμπασι καὶ πλήθεϊ καὶ μεγέθεϊ.* vgl. fr. 2. Arist. de Caelo III, 3. 302, b, 1. I, 3. 270, b, 24. Meteor. I, 3. 339, b, 21. II, 9. 369, b. 14. Theophr. de Sensu 59.

102) fr. 19 (8) *τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησε, ἔνθα νῦν ἡ γῆ· κτλ* (90) vgl. Arist. Meteor. II, 7. de Caelo II, 13. 295, 9.

103) fr. 20 (9) *ἀπὸ τουτέων ἀποκρινομένων συμπήγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελέων ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δὲ τοῦ ὕδατος γῆ, ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ· οὗτοι δὲ ἐκχωρέουσι μᾶλλον τοῦ ὕδατος.*

104) Platon. Apol. 26, d. Legg. XII, 967, c. Xenoph. Mem. IV, 7, 6. Plut. Lysand. c. 12 u. ſ. w. Berufung auf Meteorſteine legt ihm nur Diog. L. II, 11 f. bei.

ſchlammartige Erde ausgetrocknet ſein[105]). Daß Anaxagoras an zeitlichen Anfang und Fortgang der Weltbildung geglaubt, nicht etwa, wie Simplicius[106]) meint, dieſe Annahme blos als Lehrform hingeſtellt habe, iſt kaum zu bezweifeln; ſehr unwahrſcheinlich aber daß er eine einſtige Rückkehr der Welt zum chaotiſchen Urzuſtande angenommen habe, wiewohl er ſich nicht ausdrücklich darüber ausgeſprochen haben ſoll[107]). Wechſelnde Zuſtände der Welt ſetzte er allerdings voraus[108]), wenngleich nicht klar iſt worauf die Stelle, in welcher von andren Menſchen und Thieren, Sonne und Mond, die Rede iſt[109]), ob auf den Mond oder einen andern Weltkörper oder eine gänzliche Umgeſtaltung, zu beziehen ſein möchte. Eine Mehrheit gänzlich von einander getrennter Welten kann er nicht angenommen haben[110]). Sollte aber alle Bewegung vom Geiſte ausgehn und mehr und mehr in den Bereich der geordneten Welt hineinziehn, ſo mußte er Maſſen der Urſaamen vorausſetzen, die gleich dem urſprünglichen Chaos, eben weil noch nicht vom Geiſte ergriffen, in ſtarrer Ruhe beharrten, und dieſe der Beſeelung noch harrende Maſſe als ein die Welt umgebendes ſich vorſtellen. Es ſollte das Unendliche und ſo gewiß auch das urſprüngliche chaotiſche Zuſammen der Urſaamen ruhen, weil es in ſich ſelber ſeiend Nichts außer ſich habe und ſo ſich ſelber feſtſtelle[111]).

In ſeiner Weltvorſtellung ſchloß er großentheils den älteren

---

105) Diog. II, 8. Plut. Plac. III, 16, 2. Alex. in Ar. Meteor. 91, 6.

106) In Ar. Phys. 257, b. — Aristoteles Phys. VIII, 1. Eudemus b. Simpl. in Ph. 273, nehmen die Lehre wörtlich.

107) Nur Stob. Ecl. I, 416 legt ihm die Annahme einer ſolchen Rückkehr bei. Daß er ſich nicht darüber erklärt habe, beſagen Arist. Ph. VII, 1. 252, 10. und Eudem. l. l.

108) Nach Diog. II, 10 „die Berge von Lampſakus würden einſt vom Meere bedeckt werden."

109) fr. 4 (10).

110) fr. 11 (13) *οὐ κεχώρισται τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει κτλ.* läßt ſich jedoch nicht als Beweis für die Annahme einer einzigen Welt anführen.

111) Arist. Phys. III, 2, 205, b, 1.

Joniern, theilweiſe auch wohl dem Empedokles und vielleicht ſelbſt dem Leukippus ſich an. Die Erde, eine flache Walze, in der Mitte der Welt, werde, nahm er an, vermöge ihrer Breite von der Luft getragen[112]); urſprünglich um ſie herum, dann, nachdem die Erde eine ſeitliche Stellung erhalten, theilweiſe unter ihr, bewegten ſich die Sterne, Sonne und Mond der Erde am nächſten, und ſie ſeien glühende Steinmaſſen. Den Mond, in welchem er Berge und Thäler wahrzunehmen glaubte und deſſen Licht er gleichwie Parmenides und Empedokles, auf die Sonne zurückführte[113]), hielt er für bewohnt[114]). Die übrigen Sterne, nahm er an, erhielten Ergänzung ihres eigenen Lichts von der Sonne[115]), diejenigen, denen Nachts durch den Erdſchatten das Sonnenlicht entzogen werde, erſchienen uns als Milchſtraße, und aus dem Zuſammentreten mehrerer Planeten ergebe ſich die Erſcheinung der Kometen[116]). Auch die meteorologiſchen und Wettererſcheinungen ließ er nicht unberückſichtigt.

5. Alle Lebensäußerungen führte Anaxagoras auf unmittelbare Wirkungen des Geiſtes zurück und ſah Empfindung und Leben in allen organiſchen Weſen, auch den Pflanzen[117]). Ueber das Wie der geiſtigen Inweſenheit hatte er ſich nicht ausgeſprochen; daß er ſie als räumliche Verbreitung ſich vorgeſtellt, ſind wir nicht berechtigt aus den Ausdrücken größerer und kleinerer Geiſt zu ſchließen (fr. 8 (6)); wohl aber folgt daraus daß er die Verſchiedenheiten der Lebens- und Geiſtesſtufen nicht auf die Verſchiedenheiten der mehr oder weniger vollkommnen körperlichen Organiſation, ſondern auf den größern oder mindern Grad der in ihr wirkſamen Geiſtesverweiſung zurückführen mußte und die beſondere

112) Arist. de Caelo II, 13. 194, b, 13. Meteor. II, 7. 365, 26 u. A.

113) Plat. Apol. 26, d. Diog. II, 8 u. A.

114) Plat. Cratyl. 409, a u. A.

115) Arist. Meteor. I, 8. 345, 25. I, 6.

116) fr. 7 (5) ob. Anmerk. 94. fr. 8 (6) Anm. 99. — Plut. Quaest. nat. c. 1. (Arist.) de Plant. 1. 815, 15. b, 16. c. 2.

117) Ar. de part. An. IV, 10. 687, 7.

Beſtimmtheit des organiſchen Körpers nur für eine Folge dieſer halten konnte. Nur die Unentbehrlichkeit vollkommnerer Organiſation wollte er bezeichnen, wenn er behauptete, der Menſch ſei das vernünftigſte der lebenden Weſen, ſofern er Hände habe [118]). Auch führte er die Ueberlegenheit des Menſchen auf Erfahrung, Gedächtniß, Weisheit (Wiſſenſchaft) und Kunſt zurück, indem er zugleich die körperliche Ueberlegenheit mancher Thiere anerkannte [119]). Daß er die Seele für Luft gehalten habe, behaupten nur neuere unzuverläſſige Berichterſtatter; dagegen hatte er, was Ariſtoteles tadelnd hervorhebt [120]), Seele als Lebensprincip und Geiſt als das Denkende nicht beſtimmt unterſchieden, wohl aber ſinnliche Wahrnehmung und höhere Erkenntniß. Ohne die Ueberlieferungen über ſeine Meinungen von der Entſtehung der Pflanzen und Thiere, von der Erzeugung und dem Unterſchied der Geſchlechter, von Schlaf und Krankheit weiter zu verfolgen, wenden wir uns zu jener Unterſcheidung. Die ſinnliche Wahrnehmung, behauptete er, beruhe auf Einwirkung des Ungleichartigen, nicht des Gleichartigen, und eben darum ſei jede ſinnliche Wahrnehmung mit Unluſt verbunden. Dieſe ſeine Annahme ſuchte er durch ausführliche Erörterungen über die verſchiedenen Sinne feſtzuſtellen [121]).

Daß wir aber durch ſinnliche Wahrnehmung nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen können, erkannte Anaxagoras gleich wie Empedokles an und bezeichnete die Sinne als dunkel [122]); wie hätten ſie auch die Beſtandtheile der Dinge unterſcheiden, wie der ſtetigen Uebergänge inne werden ſollen? und darauf bezieht ſich

---

118) Ar. de part. Animal. IV, 10. 687. 7.

119) Plut. de Fortuna. 3.

120) Ar. de Anim. I, 2. 404, b, 1, 405, 13.

121) Theophr. de Sensu c. 1. vgl. c. 27. 29. Dieſem Buche verdanken wir auch was wir über Anaxagoras' Erklärung der Geſichts-, Geſchmacks- und Gefühlswahrnehmungen wiſſen u. ſ. w. 27. 28. 29 f.

122) Sext. E. Math. VII, 90 (fr. 25 Schaub.) ὑπὸ ἀφανρότητος αὐτῶν (τῶν αἰσθήσεων) οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές. Der Schnee erſcheint uns als ſchwarz, und doch beſteht er aus dunklen Waſſertheilchen, Sext. E. Hypoth. I, 33. Cic. Acad. II, 23. 31 u. A.

wohl das von Aristoteles ihm beigelegte Wort, das Seiende sei dem Menschen wofür er es halte [123]). Sollten demnach die Erscheinungen zum Ergreifen des Verborgenen führen und erklärte er die Vernunft (λόγος) für das Kriterium [124]), so mußte er sich einer über die sinnliche Wahrnehmung hinausliegenden Erkenntnißweise versichert halten, mochte er sie als eine durch die Organe nicht vermittelte Erweisung des Geistes oder wie anders deuten. Daß er sich darüber nicht bestimmter ausgesprochen, darf man wohl aus der Aeußerung des Aristoteles schließen, er habe Seele (Lebensprincip) und Geist nicht unterschieden (120).

6. Der auf Forschung gerichtete Geist des Anaxagoras sprach sich in Worten aus, die gerichtet gegen die gäng und gäben Annahmen über Glückseligkeit, die Betrachtung des Weltgebäudes und seiner wundervollen Ordnung als den wahren Lebenszweck hinstellten [125]). Spätere bezeichnen dann als obersten ethischen Grundsatz des Anaxagoras: Endzweck des Lebens sei die Forschung (θεωρία) und die daraus hervorgehende Freiheit [126]), ohne Zweifel ohne auf eigne Worte desselben und deren Durchführung sich berufen zu können. Die von seinem angeblichen Schüler Metrodorus aus Lampsakus versuchte symbolische Erklärung der homerischen Gedichte ward wahrscheinlich ohne hinreichenden Grund auf ihn zurückgeführt [127]).

Der Zurückführung der Lehre des Anaxagoras auf Hermotimus erwähnt Aristoteles [128]) als einer Annahme auf die er augenscheinlich selber kein Gewicht legt. Zu dieser Annahme mochten die Wundergeschichten veranlassen, die vom Hermotimus umhergetragen wurden, denen zu Folge seine Seele zeitweise den Körper

123) Metaph. IV, 5. 1009, b, 25.

124) Sext. Emp. Math. VII, 140. ib. 91.

125) Eudem. Eth. I, 4. 1215, b, 6. c. 5. 1216, 10.

126) Clem. Alex. Strom. II, 416, c. n. A. s. Potter z. d. St.

127) Diog. II, 11 nach Phavorinus. — Ueber Metrodorus s. Plat Jo 530, c. Tatian. c. Graec. c. 21 u. A.

128) Metaph. I, 3. 984, b, 19.

verlaſſen haben ſollte, in welchem die Seele des Pythagoras in ihren frühern Wanderungen gewohnt habe; ſo daß er alſo in die ferne Vorzeit geſetzt ward [129]).

Von einer eigentlichen Schule des Anaxagoras hören wir nicht; doch werden Metrodor, der Ausleger der homeriſchen Mythen und Archelaus ſeine Schüler genannt. Ueber letzteren müſſen wir uns das Nähere vorbehalten.

War aber Anaxagoras in der That im Stande geweſen, mit Beſeitigung aller qualitativen Veränderungen, aus der unendlichen Mannichfaltigkeit qualitativ unveränderlicher und je von einander verſchiedener Stofftheilchen die Welt der Veränderungen abzuleiten? mußte der Begriff des Seienden, den er ihnen beilegte, nicht auch dadurch gefährdet werden, daß er die Theilbarkeit derſelben nicht aufgehoben hatte? und durchbrach nicht der Begriff des nach Zwecken ordnenden Geiſtes den Begriff des unveränderlich Seienden? Sollte nicht die Vorausſetzung letzter untheilbarer, aller Qualität noch entbehrender Stofftheilchen geeigneter ſein die Unveränderlichkeit des Seienden aufrecht zu halten und zugleich die Beſtimmtheiten der Dinge und ihrer Veränderungen abzuleiten? Wir wiſſen nicht, ob Leukippus und Demokrit ſo gefragt haben, ja erſterer ſcheint ſogar dem Anaxagoras vorangegangen zu ſein, finden aber in ſolchen Betrachtungen, mögen ſie oder vielmehr ähnliche, urſprünglich auch ſchon aus Beurtheilung der Theorie des Empedokles ſich ergeben haben, die natürliche zur Atomiſtik oder doch ihrer weitern Ausbildung überleitende Veranlaſſung.

---

129) Plut. de gen. Socrat. c. 22 u. A. — Heraclides b. Diog. L. VIII, 5. Porphyr. vit. Pythag. 45. vgl. Karus in d. nachgel. Werken IV, 330 ff.

III. Von der Atomiſtik des Leukippus und Demokritus.

Von den auf Leukippus zurückgeführten Anfängen der atomiſtiſchen Theorie wiſſen wir leider ſehr wenig. Nicht einmahl der Geburtsort deſſelben ſteht feſt (die Angaben ſchwanken zwiſchen Abdera, Milet und Elea); noch weniger Geburts- oder Todesjahr, und wie weit er die Atomiſtik entwickelt hatte. Er wird Schüler des Parmenides, oder auch des Zeno oder Meliſſus, oder gar des Pythagoras genannt. Nur daß er jünger als Parmenides und älter als Demokrit geweſen ſein muß, ſteht feſt, und ſehr möglich daß Anaxagoras bei der Beſtreitung des leeren Raumes ſeine Annahme deſſelben vor Augen hatte. Auch die Authentie der ihm beigelegten Schriften ſcheint ſchon im Alterthum zweifelhaft geweſen zu ſein [1]); doch hat aller Wahrſcheinlichkeit nach Ariſtoteles, wo er die allgemeinen Grundzüge der Atomiſtik auf ihn zurückführt, Schriften deſſelben vor Augen gehabt, und Theophraſt [2]) ſoll ihm die große Weltbeſchreibung (den *μέγας διάκοσμος*) zugeſchrieben haben.

Vom Demokrit [3]) dagegen wiſſen wir daß er in der Teiſchen Kolonie Abdera geboren, ſeiner eignen Angabe zufolge vierzig Jahre jünger als Anaxagoras geweſen ſei, und vorausgeſetzt daß letzterer Ol. 70 geboren war, würde ſeine Geburt in Ol. 80 gefallen ſein (460 v. Ch.) [4]). Ferner hatte er als Zeit der Abfaſſung ſeiner kleinen Weltbeſchreibung (*μικρὸς διάκοσμος*)

---

1) Arist. de Xen. Gorgia et Meliso c. 6 980,7 *ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις.*

2) Diog. IX, 46.

3) Mullach, Democriti Abderitae operum fragmenta. Berol. 1843 u. in den fragmentis philosophorum Graecorum, p. 330 sqq. Abhandlungen über einzelne Lehrſtücke des Demokrit von Geffers, Burchard, Papenkordt, Heimſoeth, Backhuizen ten Brink, ſ. Angabe der Titel b. Zeller S. 576, 1.

4) Diog. L. IX, 41. — So hatte auch Apollodor ſein Geburtsjahr beſtimmt, Thraſylus dagegen Ol. 77, 3 dafür angegeben. Diog. a. a. O.

730 Jahre nach der Eroberung Troja's angegeben[5]), d. h. 420 J. v. Ch., falls er nämlich dieſes Ereigniß wie Ephorus berechnete.

In ſeinen Schriften hatte er des Parmenides, Zeno, Anaxagoras, Archelaus, Oenopides und Protagoras erwähnt[6]). Ariſtoteles nennt ihn einen Genoſſen (ἑταῖρος) des Leukippus[7]), Andre nennen ihn Schüler deſſelben. Daß er in perſönlichem Verhältniß zum Anaxagoras geſtanden[8]), iſt ſehr zweifelhaft; ebenſo, daß er in näherer Beziehung zu Pythagoreern oder gar zu Pythagoras ſelber geweſen. Seiner ausgedehnten fünfjährigen Reiſen erwähnt er in einem unverdächtigen Bruchſtück, nicht aber der Ausdehnung derſelben auf Indien und Aethyopien, die Spätere ihm beilegen. Auf ſeine philoſophiſche Theorie ſcheinen die Reiſen ohne erheblichen Einfluß geweſen zu ſein und ſelbſt in der geometriſchen Beweisführung rühmt er ſich die Aegyptier übertroffen zu haben[9]). Von ſeinen magiſchen Künſten erzählen nur neuere unzuverläſſige Schriftſteller, nach Schriften, die ſchon Gellius (X, 12) als untergeſchoben bezeichnet. Eben ſo wenig Glauben verdient die Angabe des Poſidonius, ſeine Atomenlehre habe er den Schriften eines Phoenikiers Moſchus entlehnt[10]). Auch über ſeinen Aufenthalt in Athen erfahren wir nichts Zuverläſſiges[11]). Andre entweder geradezu verwerfliche oder ſehr zweifelhafte Nachrichten über ſein Leben übergehen wir. Auch die Angaben über das von ihm erreichte hohe Alter[12]) entbehren feſter Anhaltspunkte.

— —

5) Diog l. l.

6) Diog. 34 f. 41 f. Sext. E. Math. VII, 140. 389. Plut. adv. Col. c. 4. 29.

7) Ar. Metaph. I, 4. 985, b, 4.

8) Diog. L. 34 f.

9) Clem. Alex. Strom. I, 857. f. Fragm. philosoph. Graecor. V, 6.

10) f. Strabo XVI, 2. 25. Sext. E. Math. IX, 363.

11) Diog. L. 36 f. Cic. Tusc. 36. fragm. V, 7.

12) Lucret. III, 1039. Denique Democritus post quam matura

An Umfang des Wiſſens, Beobachtungsgabe und folgerechter Anwendung ſeiner Principien übertraf er alle früheren griechiſchen Philoſophen, und häufig führt Ariſtoteles mit unverkennbarer Achtung ihn an. Seine Schriften, die Kallimachus[13]) gloſſirt und verzeichnet, Thraſylus, wahrſcheinlich ohne ſtrenge Ausſcheidung des Untergeſchobenen in 15 Tetralogien getheilt hatte[14]), erſtreckten ſich über Grammatik, Ethik, Mathematik und vorzüglich über Phyſik. Cicero ſtellt ſie in Bezug auf Sprache und Darſtellung den platoniſchen an die Seite und Dionyſius von Halikarnaß[15]) zugleich denen des Ariſtoteles. Wahrſcheinlich haben ſie ſich früher als die Schriften der übrigen älteren griechiſchen Philoſophen verloren, Sextus Empirikus ſcheint ſie noch geleſen zu haben; ob Simplicius, iſt ſehr zweifelhaft[16]).

2. Die Stellung zu den Eleaten war den Atomikern mit dem Empedokles und Anaxagoras gemein. — Schon Leukippus überzeugt die der ſinnlichen Wahrnehmung entſprechenden Begriffe (λόγους) von Werden und Vergehen, Mannichfaltigkeit und Bewegung des Seienden retten, d. h. als real nachweiſen zu können, erkannte jedoch an daß Vielheit des Seienden, räumliche Sonderung, Verbindung und Trennung deſſelben Bewegung vorausſetze, und glaubte räumliche Sonderung und Bewegung ſei ohne leeren Raum undenkbar; denn daß aus dem in Wahrheit Einen nimmer Vieles,

---

vetustas Admonuit memores motus languescere montis Sponte sua leto caput obvius obtulit ipse. Daß er durch freiwilligen Tod ſein Leben geendigt, erzählen auch Andre, jedoch ohne Uebereinſtimmung über die näheren Umſtände.

13) Suid. s. v. u. vita Callimachi ἐν πίναξι τῶν Δημοκρίτου γλωσσῶν καὶ συνταγμάτων. Stephanus s. v. Τρωϊάς, führt ein Buch des Hegeſianax περὶ τῆς τοῦ Δημοκρίτου λέξεως an.

14) Diog. L. 45. Ueber d. Verzeichniß der demokritiſchen Schriften vgl. außer Mullach, Heimſoeth, Democriti de anima doctrina p. 41 sq. und Schleiermacher in d. Werken III, 3. 193 ff.

15) Cicero. Orator. c. 20 de Orat. I, 11 de Divinat. II, 64. — Dionys. de Composit. a 24.

16) Papenoordt de atomicorum doctrina p. 19.

noch aus dem in Wahrheit Vielen jemals Eins werden könne, gab er dem Zeno zu. Er nahm daher eine urſprüngliche Mannichfaltigkeit eines ganz erfüllten Seienden in der Form wegen ihrer Kleinheit unſichtbarer Körperchen, und leeren Raum, wenngleich ein Nichtſeiendes, als Bedingung ihrer Verbindung und Trennung und damit des Werdens und Vergehens und der Veränderungen an. Damit einverſtanden[18]), behauptete auch Demokrit, von dem Urſprünglichen (τῶν πρώτων) könne nicht eins aus dem andern werden und noch weniger aus dem Nichtſeienden[19]), ſo daß Veränderung des Seienden undenkbar ſei[20]). Daher alſo die Annahme einer unendlichen Vielheit des urſprünglich Seienden und des leeren Raumes als Bedingungen wie der Verbindung und Trennung, ſo der Sonderung je eines von den übrigen[21]). So wie ſie aber das Seiende als ein je ſchlechthin Volles ſetzten, ſo das Leere als ein Nichtſeiendes[22]) und als Heiſchſatz ſprach Demokrit aus, daß das Nichtſeiende (Nichts) nicht weniger ſein müſſe als das Seiende (Jchts)[23]). Doch ſuchte er auch die Annahme des leeren Raums als Bedingung der Bewegung, der Verdichtung und Verdünnung, und des Wachsthums, zu begründen, indem er vorzüglich darauf ſich berief, daß geſetzt das Volle vermöge ein Andres in ſich aufzunehmen, unzählig viele Körper in dem ſelben Raume ſich müßten befinden können. Auch führte er die angebliche Erfahrung dafür an, daß ein mit Aſche gefülltes Gefäß noch eben ſo viel Waſſer in ſich

---

18) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. 325, 23. de Caelo III, 4. — 303, 4. Metaph. VII, 13. 1039, 9.

19) Ar. Phys. III, 4. 203, 33. Alex. in Metaph. 260, 24. Bon. und A.

20) Stob. I, 414.

21) Ar. Phys. IV, 6. 213, 31.

22) Ar. l. ll. u. Phys. I, 3. 187, 1. I, 5 pr. Metaph. I, 4. 985, b, 4. IV, 5. 1009, 26.

23) Plut. adv. Colot. c. 4 *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι· δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν.* Arist. Metaph. I, 4. 985, b, 4 . . . *τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν.*

aufnehme als das leere[24]), d. h. daß das Waſſer in die leeren Zwiſchenräume der Aſche eindringe. Natürlich mußte der leere Raum gleichwie die Menge der Atome als unendlich geſetzt werden und als überall zwiſchen die Atome ſich einſchiebend. Unmittelbare Berührung derſelben konnte die Atomiſtik nicht zugeben[25]).

Schon hieraus ergibt ſich daß ſie das Seiende, d. h. die letzten Beſtandtheile der Dinge als untheilbar ſetzen mußten und Demokrit berief ſich dafür auf die Beweisführung des Zeno, der zufolge bei ins Unendliche fortgehender Theilung, keine Größe und damit überhaupt Nichts übrig bleiben würde[26]). So behaupten ſie denn daß in Wahrheit nur Atome und leerer Raum ſeien, alle qualitativen Beſtimmtheiten nur der Erſcheinung angehörten[27]), und bezeichnen die Atome auch als das solidum (*ναστόν*), als Formen oder Geſtalten (*ἰδέαι, σχήματα*)[28]), — Bezeichnungen welche die nähern Beſtimmungen der Atome ſchon in ſich enthalten, denn untheilbar können ſie nur ſein, wenn ohne allen leeren Raum[29]),

24) Ar. Phys. IV, 6. 213, 34.

25) Ar. de Caelo III, 2. 300, b, 8 u. A. — Arist. ib. I, 7. 275, b, 29. Wenn Ariſtot. anderwärts Phys. III, 4. 203, 19 de Gen. et Corr. I, 8 von einem *συνεχὲς* und *ἁφὴ* der Atome ſpricht, ſo möchte ich nicht mit Zeller daraus ſchließen, daß unſre Atomiker mit jener Lehre es nicht ſo ſtreng genommen hätten. Gaben ſie ja dem Zeno aufs entſchiedenſte zu daß weder Eins aus Vielem noch Vieles aus Einem werden könne.

26) Arist. de Gener. et Corr. I, 2. 316, 18; die in dieſer St. enthaltene Beweisführung betrachtet Zeller (585, 3) mit Recht als der Hauptſache nach dem Demokrit entlehnt. vgl. Phys. I, 3. 187, 1.

27) Democrit. fr. II, 5 *νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ θερμόν, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* fr. 1 *νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενὸν κτλ.* vgl. Sext. E. Math. VIII, 6.

28) Ar. de Gener. et Corr. I, 8 und d. andren angef. ariſt. St. Simpl. de Caelo in Schol. 484, 26 *ἀπαθεῖς διὰ τὸ ναστὰς εἶναι.* Cic. de Fin. I, 6 corpora individua propter soliditatem Stob. Ecl. 364 (fr. II, 30) *τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα ἄποια, τά τε μεστὰ καὶ τὸ κενόν.*

29) Arist. ll. ll. Plut. adv. Col. c. 8 u. A.

den Grund der Theilung und Mannichfaltigkeit; eben darum können ſie auch keine Veränderung erleiden und ſind an ſich qualitätslos[30]), ſofern ſie ſchlechthin einartig ſind[31]); und nur ſo ſollen ſie auf einander wirken können: Verſchiedenheiten läßt nur ihre Räumlichkeit zu, und dieſe ſind Verſchiedenheiten der Form und der Größe; und in Folge letzterer, der Schwere; doch ſoll ihre Größe das Maß der ſinnlichen Wahrnehmbarkeit nicht erreichen[32]). Der Unterſchiede der Geſtalt nehmen ſie als Grund der unendlichen Verſchiedenheit der Dinge und ihrer Veränderungen, unendlich viele an[33]), und der Verſchiedenheit der Größe ſollen Verſchiedenheit der Schwere entſprechen[33]); die Schwere der Sinnengegenſtände dagegen nicht von der Größe derſelben ſondern von den mehr oder weniger in ihnen enthaltenen leeren Zwiſchenräumen abhängig ſein[34]).

3. Entſtehn und Vergehn führten die Atomiker auf Bildung von Komplexionen und ihre Auflöſung; Veränderung der Dinge theils auf Wechſel der Lage, der Ordnung und der ſcheinbaren Berührung, theils auf theilweiſen Zugang und Abgang der Atome zurück; auf letztere zunächſt Wachsthum und Abnahme[35]);

---

30) Theophr. de Sensu 49. Sext. E. adv. Math. VIII, 6. *πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἔρημον ἐχούσων φύσιν.* vgl. Anm. 28.

31) Ar. Phys. III, 4. 203, 33 (*τὸ κοινὸν σῶμα*). Phys. I, 2. 184, b, 21 (*τὸ γένος ἕν*). Theophr. de Sensu 60.

32) Arist. de Gener. et Corr. I, 7. 323, b, 10. I, 8. 325, 30. Democrit. fr. 1. Die Sonnenſtäubchen (Ar. de anima I, 2. 404, 1) ſind wohl nicht mit Zeller (591, 1) als Atome zu faſſen, ſondern nur als Bild oder Verſinnlichungsweiſe derſelben.

33) Ar. de Gener. et Corr. I, 2. 315, b, 11 *τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν.* vgl. c. 1. 314, 21. c. 8. 325, 29. de Caelo III, 4. 303, 11.

34) Arist. de Gener. et Corr. I, 8. 326, 9. de Caelo IV, 2. 308, b, 35. Theophr. de Sensu c. 61.

35) de Gener. et Corr. I, 2. 315, b, 6 *Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα, τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν, ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει* (de Caelo III, 4, 303, 7 *συμ-*

die Einwirkung der Dinge, auf Druck und Stoß, die auch auf das Entfernte vermittelſt der Ausflüſſe der Dinge wirken ſollen. Sinnreich erklärt Demokrit nach dieſer Vorausſetzung die Wirkung des Magnets auf das Eiſen[36]). Indem die Ausflüſſe des Magnets in das Eiſen eindringen, nimmt er an, drängten ſie Theile dieſes heraus, die dann dem Magnet zuſtrebten und das übrige Eiſen nach ſich zögen; der Magnet bewege ſich nicht dem Eiſen zu, weil dieſes keine entſprechende Poren für die Aufnahme der Ausflüſſe deſſelben habe.

Unter den Eigenſchaften der Dinge, deren wir inne werden, unterſcheidet Demokrit ſolche die auf Form und Schwere der Atome, ferner auf Leichtigkeit und Härte der daraus ſich bildenden Komplexionen beruhend, ihnen als ſolchen eigenthümlich ſeien, und ſolche die ihre Eigenthümlichkeit erſt in der ſinnlichen Wahrnehmung erhielten, daher von verſchiedenen Individuen in verſchiedener Weiſe aufgefaßt würden[37]). Schwere und Härte der Dinge ſollen durch das Verhältniß der Atome zu den leeren Zwiſchenräumen, letztere außerdem durch die Vertheilung dieſer bedingt werden[38]); Wärme, Geſchmack von der Form der Atome, die Farbe außerdem von der

---

πλοκῇ καὶ περιπλέξει) γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν vgl. I, 8. 325, 32 .. *ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ἢ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα .. καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν.* vgl. Phys. VIII, 9, 265, b, 24. — Metaph. I, 4, 985, 15 *διαφέρειν γὰρ φασὶ τὸ ὂν ῥυσμῷ, καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ. μόνον τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. κτλ.* vgl. Phys. I, 5 de Gener. et Corr. I, 1. 314, 21. Stob. Ecl. 364 (fr. II, 30) *τά τε συγκρίματα κεχρῶσθαι διαταγῇ τε καὶ ῥυσμῷ καὶ τροπῇ.* vgl. Anm. 37.

36) Alex. Aphrod. Quaest. nat. II, 23. Diog. IX, 47 erwähnt einer eigenen Schrift des Demokrit über den Magnet.

37) Theophrast. de Sensu 63. 64 (fr. II, 25). Auf letztere (die ſekundären) Eigenſchaften ſind wohl zunächſt, jedoch nicht ausſchließlich die W. des Demokrit b. Sext. E. Math. VII, 136 fr. II, 1 zu beziehn: *ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς ξυνίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατά τε σώματος διαθιγήν, καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.*

38) Simpl. in Ar. Categor. Schol. 74, 34. Theophrast. a. a. O. 62.

beſonderen Wendung (τροπή)[39]) derſelben; alſo auch dieſe einen objektiven Grund haben, jedoch nach Verſchiedenheit der ſie wahrnehmenden Organe auf Verſchiedene verſchieden wirken. Nur in Beziehung auf Farbe und Geſchmack war Demokrits Erklärung ins Einzelne gegangen[40]). Die Elemente, deren Vierheit die Atomiker von Empedokles angenommen zu haben ſcheinen, ohne beſonderes Gewicht darauf zu legen, mußten ſie gleichfalls auf Komplexionen der Atome mit dem Leeren zurückführen, hatten jedoch nur das Feuer, als das vorzugsweiſe bewegende und belebende Element, in nähere Erwägung gezogen und es aus kleinen runden Atomen, die andren Elemente dagegen aus verſchiedenartigen abgeleitet[41]).

4. Woher aber die zur Bildung und Auflöſung der Komplexionen und zum Wechſel innerhalb derſelben erforderliche Bewegung? Sie iſt, ſagte ſchon Leukippus, die nothwendige Folge des Seins der Atome im unendlichen leeren Raume[42]), — ohne Zweifel nach der Vorausſetzung daß dieſe kraft ihrer Schwere in ihnen nicht ruhen könnten. Sie iſt daher ewig und eben darum, fügte Demokrit hinzu, wie das Anfangs- und Endloſe nicht weiter zu begründen[43]). Daß dieſe Ableitung nicht ausreichte, kann man Ariſtoteles zugeben, nicht aber daß ſie auf den Zufall zurückgeführt werde. Was Ariſtoteles zur Bezeichnung des Mangels an Begründung anführt, betrachten Andre als den von Demokrit angegebenen Grund der Bewegung[44]). Er behauptete vielmehr, Alles geſchehe nach Grund und Nothwendigkeit und daß die Menſchen

---

39) Theophr. de Caus. plant. VI, 2, 3. — Ar. de Gener. et Corr. I, 2. 316, 1.

40) Theophr. l. l. 64—82. Arist. de Sens. 4. 442, b, 10.

41) Ar. de Caelo III, 4. 303, 12. 28. c. 8. 306, b, 32. vgl. c. 7 pr. de Anima I, 2. 405, 8. c. 3. 406, b, 20. de Gener. et Corr. I, 8. 326, 3. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 19. Theophr. de Sensu 75.

42) Ar. Metaph. XII, 6. 1071, b, 31. 1072, 6. vgl. de Caelo III, 2. 300, b, 8. Theophr. de Sensu 71.

43) Cic. de Finib. I, 6. — Ar. Phys. VIII, 1 extrem. vgl. p. 251, 16. de Generat. Animal. II, 6. 742, b, 20. Metaph. I, 4 extr.

44) Ar. Phys. II, 4. 196, 24. — Cic. de Fin. I, 6 u. A.

das Trugbild des Zufalls nur als Deckmantel ihrer eignen Rathloſigkeit erſonnen hätten [45]). Nur konnten die Atomiker lediglich die Nothwendigkeit der Abfolge und Wirkung, keine Zweckurſächlichkeit anerkennen [46]), auch ſicher nicht Freiheit der Selbſtbeſtimmung [47]).

5. Die Abweichung der Atome von der durch ihre Schwere bedingten geraden Linie und die Bewegung nach Oben leitet Demokrit aus dem Druck ab, durch welchen die leichteren Atome emporgetragen würden [48]). Ungleich an Größe und Gewicht, daher in ungleicher Geſchwindigkeit, ſollen die Atome auf einander treffen und daraus eine die ganze Maſſe ergreifende Kreis- oder Wirbelbewegung ſich erzeugen [49]) und in ihr das an Schwere und Geſtalt Gleiche mit Gleichem zuſammentreffen, da Gleiches mit Gleichem ſich einige, wie Demokrit ausführlich durch Thatſachen zu bewähren ſuchte [50]). Komplexionen, meint er, bildeten ſich dann, indem die Atome vermittelſt der Kreisbewegung ſich an einander häkelten und gegenſeitig hemmten [51]), aus den Komplexionen aber Welten, und zwar unendlich viele, je eine vermittelſt einer durch die nach

---

45) fragm. II, 41 *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης* I, 14 *ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης. κτλ.*

46) Ar. de Generat. animal. V, 8. 789, b, 2. vgl. Phys. IV, 2. 195, b, 36 de Respirat. 4. 472, 1. Cic. de Fat. 10. 17. u. A.

47) Oenomaus b. Theodoret. Cur. gr. affect. VI, 15, 8. 11.

48) Theophr. de Sensu 71. — Simpl. in Ar. de Caelo. Schol. 510, b, 30. 517, b, 20. vgl. Zeller S. 602 f.

49) fr. II, 6 *δίνῃ ἀπὸ παντὸς ἀποκρίνεσθαι παντοίων εἰδέων.* vgl. Lucret. II, 225. Plut. placit. I, 4. Diog. 31. Nach Hippolyt c. 7 lehrte ſchon Leukippus ſo. vgl. Zeller 604 f. — Die nach Oben gehende Bewegung bezeichnete Dem. als *σοῦς.*

50) fr. II, 2 (bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 116 f.) *καὶ γὰρ ζῷα ὁμογενέσι ζῴοισι ξυναγελάζεται ... ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν ἀψύχων, κατάπερ ὁρῇν πάρεστι ἐπί τε τῶν κοσκινευομένων σπερμάτων κτλ.*

51) Ar. de Caelo III, 4 *περιπλεκόμενα.* vgl. Simpl. in Schol. 488, 26. 514, 12 *τὴν δὲ συμπλοκὴν ἁβδηρῖται ἐπάλλαξιν ἐκάλουν.*

Oben getriebenen Atome zuſammentretenden feinen Haut umſchloſſen. — Aus den zur Mitte ſich niederſenkenden Atomen ſoll dann in unſrer Welt die Erde, aus den emporſteigenden der Himmel, Feuer und Luft hervorgegangen ſein, aus welchem wiederum dichtere Maſſen ſich ausgeſchieden hätten, anfangs in ſchlammartigem Zuſtande, allmählig ausgetrocknet und durch die ſchnelle Bewegung in Gluth geſetzt, zu Sternen geworden ſeien [52]).

6. In ſeinen die organiſche Natur betreffenden Erklärungsverſuchen hatte Demokrit zwar Pflanzen und Thiere nicht außer Acht gelaſſen [53]), vorzüglich jedoch auf den Bau und die Seelenthätigkeiten des Menſchen ſein Augenmerk gerichtet und in einem eignen Buche von der Natur des Menſchen ſie erörtert, aus welchem, wie Backhuizen van den Brink [54]) nachgewieſen, Bruchſtücke in dem pſeudodemokratiſchen Briefe an Hippokrates ſich erhalten haben. Demokrit zieht die Organe in Beziehung auf ihre Funktionen in Erwägung, bewundert die Geeignetheit jener für dieſe und führt ſie auf die werkthätige Natur zurück [55]), ohne dieſe jedoch als nach Zwecken wirkend anzuerkennen und ohne einen höheren Erklärungsgrund als den der materiellen Principe zuzulaſſen. Die Seele als das belebende Prinzip ſoll aus den beweglichſten glatten, runden und feinen Atomen, d. h. aus Feueratomen beſtehn, weil ſolche Formen Alles am meiſten zu durchdringen vermöchten; und durch den ganzen Körper verbreitet ſollen ſie dieſen bewegen und aus den gleichartigen Atomen des Umgebenden durch Einathmen ſtets ſich ergänzen [56]), nach der Vorausſetzung daß zwiſchen je zwei an-

---

52) S. d. Belegſtellen bei Zeller 608 ff.

53) Das hierher Gehörige bei Mullach, fr. III, 1 sqq. Auch Mancherlei über Ackerbau wird aus ihm berichtet, ib. VI, 1 sqq.

54) Diog. IX, 46 *περὶ ἀνθρώπου φύσιος.* — Backhuizen im Philologus VIII, 414 ff.

55) bei Backhuizen 26 *εὕνητο ἀπὸ φλεβέων τε καὶ νεύρων πλέγμα . . . φύσιος ὑπὸ δεδημιούργηται.*

56) Ar. de Anima I, 2. 404, 1 *ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα . . . ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος. τούτων δὲ τὰ σφαι-*

dren ein Seelenatom ſich eingeſchloſſen finde[57]). Die beſonderen Seelenfunktionen aber, nimmt er an, hätten in beſonderen Organen ihren Sitz, die Begierde in der Leber, der Zorn im Herzen, das Denken, die allerſchnellſte an die feinſten Feueratome geheftete Bewegung, im Gehirn[58]); durch das Einathmen würden dann immer neue Feueratome der Seele zugeführt, theils zum Erſatz der ausſcheidenden, theils um durch die auf die Weiſe bewirkte Gegenſtrömung das übermäßige Entweichen der Seelenatome zu hindern. Es erfolge daher der Tod wenn alle Seelenatome durch Aufhören des Athmens entwichen, wenn nur wenige der Schlaf, wenn einige nachblieben der Scheintod[59]). Daß Demokrit ſich gerühmt habe Todte ins Leben zurückrufen zu können, berichten nur neuere Schriftſteller und aus unlauterer Quelle. Wiewohl er aber das Seelenweſen nur für ein aus feineren Atomen zuſammengefügtes körperliches halten konnte, ſtand er nicht an das höhere menſchliche Seelenleben dem niederen, dem Gefäße (*σκῆνος*) deſſelben anhaftenden, unbedingt vorzuziehn. Doch ſollen die Seelenatome durch die Welt vertheilt ſein und nicht blos in den Pflanzen ihrer ſich finden, ſondern ſelbſt im Leichnam noch ein kleiner Reſt derſelben vorhanden ſein[61]), und dieſes durch die Welt vertheilte Seeliſche

---

ροειδῆ ψυχήν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύειν τοὺς τοιούτους ῥυσμούς, καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά ... διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν· κτλ. vgl. ib. 405, 9 . . *ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὶ καὶ νοῦν.* c. 3. 406, b, 15. c. 4. 409, 11. c. 5. 409, b, 8 u. A.

57) Lucret. III, 370.

58) vgl. Bachuizen 6. 15. 17.

59) Ar. de Anim. I, 2 (56). de Respir. 4. Procul. in X. libr. Platonis de Rep. bei Wyttenbach in Plutarch II, 1. 201.

60) fragm. I, 6 *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ ἐρεόμενος τὰ θειότερα ἐρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεος, τἀνθρωπήϊα.* vgl. fr. 22. 80. 127—29.

61) Arist. de Respir. c. 4. Theophr. de Sensu 53. — Plut. Quaest. natur. c. 1. Arist. de Plant. c. 1. 815, b, 16. — Plut. Plac. IV, 41, 4. vgl. Cic. Tusc. I, 34.

ſcheint er als das Göttliche bezeichnet zu haben[62]), ohne jedoch einen weltordnenden Geiſt, oder auch nur eine Weltſeele anzunehmen.

7. Die ſinnlichen Empfindungen gleichwie die Gedanken mußte Demokrit auf organiſche Funktionen zurückführen, d. h. auf Veränderungen[63]), und zwar erſtere auf durch äußere Eindrücke hervorgerufene Veränderungen, und die Eindrücke auf mittelbare oder unmittelbare Berührungen[64]). Ausflüſſe der Dinge ſollen nämlich in den Körper eindringen und durch denſelben ſich verbreitend Empfindungen und Vorſtellungen hervorrufen, hinreichende Stärke des Eindrucks und Empfänglichkeit des Organs für die Aufnahme der ihm entſprechenden Art der Ausflüſſe, d. h. Gleichartigkeit vorausgeſetzt[65]); denn wie nur Gleichartiges auf Gleichartiges ſoll wirken können, ſo auch der Sinn nur von Gleichartigem afficirt werden[66]). Ausführlich hatte er nur vom Geſichts- und Gehörſinn gehandelt. Die von den ſichtbaren Gegenſtänden ſich ablöſenden und ihre Geſtalt beibehaltenden Ausflüſſe ſollen als in der Luft abgedrückte Bilder[68]) im Auge ſich abſpiegeln und von da durch den Körper verbreitet, Anſchauungen hervorrufen[69]), die

---

62) Cic. de nat. Deor. I, 12 tum scientiam intelligentiamque nostram (in Deorum numero refert). I, 43 tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, Deos esse dicit.

63) *ἀλλοιώσεις* Arist. Methaph. IV, 5. 1009, b, 12. Theophr. de Sensu 49 *ἑτεροιώσεις* Stob. Ecl. II

64) Arist. de Sensu c. 4. 442, 29 .. *πάντα τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν.*

65) Theophr. de Sensu 54. 57—55. 63.

66) Theophr. 50 *ὁμοιοσχημονεῖν τοῖς ἀντιτυπουμένοις.* vgl. ob. Anmerk. 50.

67) Theoph. l. l. 49. 57.

68) *εἴδωλα*, worüber ein Buch des Theophraſt angeführt wird (Diog. L. 47). vgl. Cic. de Fin. I, 6. Er ſoll ſie auch *δείκελα* genannt haben, Etymol. M. ſ. o.

69) Arist. de Sensu c. 2. 438, 5 *τὸ ὁρᾶν εἶναι τὴν ἔμφασιν κτλ.* Theophr. de Sensu 50 .. *τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι κτλ.*

von tönenden Körpern ausgehenden Ausflüſſe die Luft in Bewegung ſetzen, zum Ohre dringen[70]).

Wie aber vermöchten wir durch ſinnliche Wahrnehmung zu dem Grunde der Dinge, dem wahrhaft Seienden, den Atomen und dem leeren Raume, vorzudringen? Demokrit konnte die Unſicherheit der ſinnlichen Wahrnehmung und ihrer Abhängigkeit von der beſonderen Organiſation der Wahrnehmenden und ihrer Stimmungen nicht außer Acht laſſen[71]). Er geſtand in dieſer Beziehung entweder Nichts ſei wahr oder das Wahre uns verborgen; daß Jedem ſeine Meinung aus dem Zuſtrömen der ihm je zufließenden Bilder ſich ergebe und die Wahrheit in der Tiefe verborgen ſei[72]). Daß er dennoch keineswegs an der Erreichbarkeit der Wahrheit ſkeptiſch verzweifelte, wie die Pyrrhonier behaupteten, dafür zeugt nicht nur die Sorgfalt mit der er die Atomiſtik ſyſtematiſch durchgeführt hat, ſondern beſtimmter noch daß indem er zwei Geſtalten des Dafürhaltens unterſcheidet, er die durch die Sinne vermittelte als dunkel, die darüber hinausreichende als lauter bezeichnet und augenſcheinlich ſich getröſtet durch letztere die Wahrheit erreichen zu können[73]). Ganz wohl konnte er daher, wie Diotimus es, wenngleich nicht mit den Worten des Abderiten ausdrückt, den Gedanken für das Kriterium der Unterſuchung und doch zugleich die Erſcheinung für das Kriterium des Ergreifens deſſen halten was den Sinnen verborgen ſei[74]). Auch beſtritt er

---

70) Theoph. ib. 56.

71) Arist. Metaph. IV, 5. 1009, 38. Plat. adv. Col. c. 4. Sext. E. Hypot. I, 213.

72) Sext. Math. VII, 135 ff. (fr. II, 1) .. *ὅτι ἑτερῆς ἀπηλλαχται (ὁ ἄνθρωπος) .. ἐπιῤῥυσμίῃ ἑκάστοισιν ἡ δόξις .. ἑτερῃ .. οἷον ἕκαστόν ἐστιν ἢ οὐκ ἐστιν, οὐ ξυνίεμεν.* vgl. Arist. a. a. O. Cic. Acad. II, 10. Diog. L. 72. Sext. E. Math. VIII, 327.

73) fr. II, 1. *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη ταύτης.*

74) Sext. E. VII, 140.

ausdrücklich den Subjektivismus des Protagoras [75]). Von der einen Seite betrachtete er alſo die ſinnliche Wahrnehmung als Grundlage des Wiſſens, von der andren Seite ſollte erſt durch den Gedanken dieſes aus jener gewonnen werden. Wie aber unterſchied er das Denken von der ſinnlichen Wahrnehmung? einen ſpecifiſchen Unterſchied konnte er in Folge ſeiner Principien nicht zulaſſen, und daß er ihn nicht angenommen, bezeugen auch Ariſtoteles und Theophraſt ausdrücklich [76]). Nach der Angabe des letzteren ſollte das Denken aus dem ſymmetriſchen Verhältniß der Seele zu den (von Außen mitgetheilten) Bewegungen, alſo aus beſtimmten Miſchungsverhältniſſen des Körpers ſich ergeben [77]). Näher ſcheint Demokrit darüber ſich nicht erklärt zu haben.

8. Den Vorzug des Denkens vor der Sinnlichkeit, wie wenig er ihn auch näher zu begründen vermochte, hielt er namentlich in ſeinen Beſtimmungen über das ſittliche Handeln feſt. Denn wenngleich er Luſt und Unluſt für die Grenzbeſtimmungen des Zuträglichen und Unzuträglichen hielt [78]) und innere Befriedigung für das Schönſte im menſchlichen Leben [79]), ſo fügt er doch hinzu daß ſie

---

75) Plut. adv. Col. c. 4.

76) Ar. Metaph. IV, 5. 1009, b, 12 *διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.* Demokrit wird hier mit Andren zuſammengefaßt. de Anim. I, 2. 404, 27 *ἁπλῶς ταὐτὸν (λέγει) ψυχὴν καὶ νοῦν.* vgl. p. 405, 9. III, 3. 427. Theophr. de Sensu 49. 72 u. A.

77) Theophr. l. l. 58 *περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν, ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς μετὰ τὴν κίνησιν. κτλ.* fr. I, 20 .. *αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινέομεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶ οὔτε εὔθυμοι.*

78) fragm. I, 8 *οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη.* vgl. fr. 9. Nach Diotimus bei Sext. Emp. Math. VII, 140 *αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς (κριτήρια) τὰ πάθη.*

79) fr. I, 2 *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖσι θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιέοιτο.*

nur erreicht werde, wenn man nicht am Vergänglichen ſich freue, bezeichnet die Güter der Seele als die göttlichen, die des Körpers als die menſchlichen, und will nur die Luſt am Schönen, am Geradſinn und an der Durchbildung als begehrenswerth gelten laſſen [80]), kraft deſſen der Menſch ſeine Luſt aus ſich ſelber ſchöpfe [81]) und die wahre innere Befriedigung und Harmonie, das wahre Wohlſein erreiche, das auch als Gleichmuth ſich bewähren ſoll; denn nur wenn wir nicht aus Furcht, ſondern um der Pflicht willen uns der Sünden enthalten, durch Maßhalten im Genuß und Symmetrie des Lebens, ſoll wahre Befriedigung uns zu Theil [84]) werden. Er fordert daher Maßhalten, Reinheit in That und Geſinnung, preiſt als höchſte Gabe der Götter [85]) richtig zu denken, zu handeln und zu re-

---

80) fragm. I, 6. 3. 4. 5 *οὔτε σώμασι οὔτε χρήμασι εὐδαιμονέουσι ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνῃ καὶ πολυφροσύνῃ.* vgl. 16. 17.

81) fr. 7 *κατὰ Δημόκριτον, αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐθιζόμενον λαμβάνειν.* Dazu aber bedarf es der Selbſtbeherrſchung, fr. 75—77. 82. 95. 247, und der Scham vor ſich ſelber (Selbſtachtung) fr. 98. 100—102.

82) Cic. de Fin. V, 29. Diog. L. 45. Theodor. cur. gr. aff. XI, 6 al. *εὐθυμεῖσθαι* (ob. 77). Stob. Ecl. II, 7. 76 .. *ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος· τὴν δὲ εὐθυμίην καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίην, ξυμμετρίην τε καὶ ἀταραξίην καλεῖ* (fr. I, 1). vgl. fr. 92. fr. 20 (ob. 77) vgl. fr. 48. fr. 81 *σοφίη ἄθαμβος ἀξίη πάντων, τιμιωτάτη ἐοῦσα.* fr. 111 *δίκης κῦδος γνώμης θάρσος καὶ ἀθαμβίη κτλ.* fr. 206 *εὐεστώ.*

83) fr. 117 *μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον χρεὼν ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων.* vgl. 160. 435. — fr. 171 *δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐκ τῶν πρήσσει μόνον ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν βούλεται.* vgl. fr. 109.

84) fr. 20 *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ.* vgl. fr. 92. fr. 21. 24. 25. 37. 41.

85) Anm. 83. vgl. fr. 106 (nicht *ἀγαθοφανέες*). fr. 116 *ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.* fr. 16 *ἀνοήμονες ῥυσμοῦνται τοῖσι τῆς ψυχῆς κέρδεσι· οἱ δὲ τῶν τοιῶνδε δαήμονες τοῖσι τῆς σοφίης.* fr. 141 *πολυνοΐην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή.* vgl. 140. Die richtige Einſicht, von der er glaubte daß ſie durch den Beinamen des Pallas *τριτογένεια* angedeutet werde, ſoll das *εὖ λογίζεσθαι, λέγειν καλῶς* und *ὀρθῶς πράττειν* umfaſſen. Eustath. in Iliad. VIII, 8. Schol. in Il. VIII, 39. Bell. u. A. vgl. Diog. 46.

den, hält die Unwiſſenheit für den Grund der größeren Sünden (85), nennt die gute Staatsführung die größte Auferbauung (ὄρθωσις), in der Alles begriffen ſei, wenngleich der Weiſe überall ſein Vaterland finden ſoll[86]). Selbſt ſeine Abneigung gegen die Ehe hat einen ethiſchen Grund[87]). Doch hat er ſeine ſittlichen Beſtimmungen weder aus den Principien ſeiner Phyſik abzuleiten, noch ſie ſyſtematiſch zu verknüpfen unternommen; ſie zeigen nur wie ſeine Theorie lediglich aus wiſſenſchaftlichem Intereſſe hervorgegangen iſt, ohne die Reinheit ſeines ſittlichen Bewußtſeins zu trüben.

9. Strenger ſcheint er ſich in der Götterlehre an die Principien ſeiner Phyſik gehalten zu haben. Eine irgendwie die Welt geſtaltende und über ſie waltende Gottheit konnte er ihnen zufolge nicht anerkennen. Wenn er vom Göttlichen redet, ſo konnte er nur die durch das Sein der Atome, den leeren Raum, die Bewegung und ihre Geſetze mit Nothwendigkeit bedingte Weltordnung darunter verſtehn (ob. Anm. 56), oder auch die höchſte Erſcheinung in ihr, die des Seeliſchen und des Denkens (60. 62). In letzterer Beziehung redete er auch wohl von der göttlichen Begeiſterung des Dichters[88]). Ebenſo wenig aber durfte er die Götter des Volksglaubens ſchlechthin verwerfen; er mußte dieſen Glauben als Thatſache anerkennen und zu erklären ſuchen. Urſprünglich, meint er, lägen ihm gewiſſe phyſiſche oder moraliſche Begriffe zu Grunde, welche die Menſchen durch außerordentliche Naturerſcheinungen oder Ereigniſſe veranlaßt, vergöttlicht hätten; ſo habe man die obere Luft oder den Aether als Zeus, d. h. als das Alles wiſſende, gebende und nehmende gefaßt und verehrt[89]). Doch gab er zu daß dem Götterglauben auch gewiſſe in der Luft erſcheinende, menſchenähnliche, wiewohl dem Menſchen überlegene Weſen zu Grunde liegen möchten, die minder vergänglich als der Menſch, ſich ihm darſtellten und je nach ihrer wohlthätigen oder

---

86) fr. 212. vgl. 197. 215. vgl. 114. 191. 94. 197. 199. 205. 213—225.

87) fr. 50.

88) Cic. Divin. I, 37. Dio Chrysost. orat. 53 pr.

89) Sext. E. Math. IX. 24. — Clem. Cohort. 45, b u. A.

verderblichen Natur auf ihn einzuwirken vermöchten [90]), ja vorbedeutende Träume veranlaßten, die nur nicht immer zuverläſſig, weil die entſprechenden Bilder oft ſchwach und je nach Beſchaffenheit der Luft größeren oder minderen Veränderungen ausgeſetzt ſeien [91]). Auch die Wirkung des böſen Auges und Wahrſagung aus den Eingeweiden der Opferthiere verwarf er nicht [92]).

10. Daß die Atomiker nicht den Sophiſten zuzuzählen ſind, wie Ritter nach Schleiermacher annahm, ergibt ſich am entſchiedenſten daraus, daß ſie ohne äußere Zwecke und mit entſchiedener Aufrechthaltung der Anforderungen des ſittlichen Bewußtſeins, aus reiner Liebe zur Wahrheit zu ihrer Theorie gelangt waren und den in der Reihe der philoſophiſchen Entwickelungen, faſt kann man ſagen, nothwendigen Verſuch gemacht hatten, mit Beſeitigung alles Dualismus und von der einfachſten Vorausſetzung aus, die Realität der Welt der Erſcheinungen als vereinbar mit der Anerkennung der Unveränderlichkeit des ihm zu Grunde liegenden ewigen Seins nachzuweiſen.

Daß ſchon Meliſſus Leukippus' Atomiſtik berückſichtigt habe, iſt eine bloße Möglichkeit; er konnte auch durch Empedokles' Theorie veranlaßt werden, die Undenkbarkeit der Bewegung aus der Undenkbarkeit von Poren, wenn als leere Zwiſchenräume gefaßt, zu beweiſen und ebenſo die Annahme einer Theilung der Körper zu beſtreiten, die blos durch Berührung in Beziehung zu einander treten ſollten. Sicher dagegen daß ſchon Leukippus die Schlußfolgerungen Zeno's berückſichtigt hatte. Zugeben aber kann ich nicht daß alle Beſtimmungen der atomiſtiſchen Phyſik, wodurch ſie mit der eleatiſchen Lehre in Widerſpruch trete, in der Richtung lägen, welche Heraklit eröffnet habe; denn was ihm, im Unterſchiede von den älteren joniſchen Phyſiologen, eigenthümlich iſt, die Lehre von der

90) Sext. l. l. 19. 42. Cic. de Nat. D. I, 12. 43. Plut. Aemil. c. 1 u. A.

91) Plut. Quaest. conviv. VIII, 10, 2.

92) Plut. l. l. V, 7, 6. Cic. de Divin. I, 57.

ewigen ſtetigen Bewegung, mit Beſeitigung alles beharrlichen Seins, iſt unvereinbar mit den Sätzen, welche die Atomiker, gleichwie Empedokles und Anaxagoras, dem Parmenides zugaben. Erkannten ſie auch Ewigkeit der Bewegung an, ſo doch als blos nothwendige Folge vom Sein der Atome im unendlichen leeren Raume; Raum und Räumlichkeit war ihnen das an ſich Seiende, die Bewegung ein daraus abgeleitetes Seiendes: dem Heraklit gerade umgekehrt die Bewegung das an ſich Seiende und alles Stoffartige nur Erſcheinung innerhalb derſelben und durch dieſelbe. Daß ſie, und vorzüglich Demokrit, von Heraklits Buch oder Lehre Kenntniß hatten und in einzelnen Erklärungen der Erſcheinungen mit ihm übereinſtimmten, ſoll darum nicht in Abrede geſtellt werden, wohl aber ihre Abhängigkeit von ihm rückſichtlich der Grund- und Angelbegriffe ihrer Theorie. Ob Leukippus Empedokles' Lehre gekannt habe oder umgekehrt, Emp. die Lehre Leukipp., laſſe auch ich unentſchieden; wahrſcheinlicher jedoch erſteres als letzteres, und keinem Zweifel unterworfen daß Demokrit in mehreren Punkten auf Empedokles zurückging [93]). Daß die Theorie des letzteren der des Anaxagoras voranging, iſt wohl unzweifelhaft, aber ob auch dieſer die der Atomiker? gewiß nicht in der Form, in welcher Demokrit ſie ausbildete, und in der des Leukippus nur, wenn die anaxagoriſche Beſtreitung des leeren Raums und Nachweiſung der Einheit der Welt nothwendig als Beſtreitung der entgegengeſetzten Annahme des Leukippus betrachtet werden müßte. Möglich jedoch daß wenigſtens erſtere gegen Empedokles' Vorausſetzung von Poren oder gegen die Pythagoreer gerichtet war; und letztere ſcheint überhaupt nur Folgerung aus der Lehre vom einigen Geiſt, ohne polemiſche Abſicht, zu ſein. Dagegen verräth die ausdrückliche Beſtreitung der Zweckurſächlichkeit Rückblick auf den anaxagoriſchen Geiſt; jedoch iſt ungewiß, ob ſie bereits mit ſolcher Beſtimmtheit bei'm Leukippus ſich fand. Sehr begreiflich auch wie die noch ſo unvollkommen durchgeführte anaxagoriſche Lehre vom Geiſt den Verſuch wenn nicht urſprünglich hervorrufen, ſo doch neu beleben

93) vgl. Zeller I, 708 f.

konnte, seiner zu entrathen und alle Erscheinungen auf physische Ursachen zurückzuführen. Auf jeden Fall rechtfertigt sich die Stellung die hier den Atomikern angewiesen ward; möchte auch Leukippus dem Anaxagoras vorangegangen sein, so doch, wie vollkommen fest steht, dieser um ein Beträchtliches dem Demokrit, und dem verdankt die Atomistik erst ihre wissenschaftliche Durchbildung. Jedoch auch in so fern rechtfertigt sich diese Anordnung, in wie fern die mit Empedokles beginnende mechanische Erklärungsweise, welche von Anaxagoras mehr umgangen als beseitigt war, mit der Atomistik ihr Endziel erreichte.

Schüler Demokrits wird Nessus genannt, für uns ein bloßer Name; Schüler des Nessus oder auch Demokrits selber, Metrodorus aus Chios, der von der sinnlichen Unerkennbarkeit des Seins der Dinge auf Ohnmöglichkeit all und jeder Erkenntniß, selbst der des Nichtwissens schloß [94]). Diese aus der Atomistik hervorgegangene Skepsis scheint durch Metrodors Schüler, Anaxarchus auf Pyrrho übergegangen zu sein. Ob auch Metrodors Schüler Nausiphanes, der Lehrer des Epikur, dieser skeptischen Richtung der Atomistik sich angeschlossen habe, ist ungewiß.

Anhang.

Nachträglich erwähnen wir noch eines oder zweier gleichwie Demokrits Atomistik, schon dem sokratischen Zeitalter angehörigen Versuche, ohne Beachtung der eleatischen Forderung, ein schlechthin unveränderlich Seiendes vorauszusetzen, vom Standpunkte des Empedokles und Anaxagoras zu dem der alten Jonier zurückzukehren und die Welt der Dinge aus einem, jedoch durch Inwesenheit des Geistes beseelten Urstoff abzuleiten. Denn daß Diogenes von Apollonia [1]) in Kreta, den Simplicius, aller Wahrscheinlichkeit

94) Diog. L. IX, 58. Simpl. in Phys. 7 u. A.

1) Schleiermacher über Diogenes von Apollonia v. J. 1811, wieder abgedruckt in s. sämmtlichen Werken III, 2, 149. Panzerbieter, Diogenes Apolloniates 1830. Mullach, fragm. ph. Graec. I, 254.

nach auf Zeugniß des Theophraſt, den jüngſten der Phyſiker nennt [2]), ſpäter, nicht früher, wie Schleiermacher annahm, als Anaxagoras geſchrieben hatte, ergibt ſich mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit aus Sprache und Haltung ſeines Buches, wie ſie in den Bruchſtücken deſſelben nachweislich. So fordert ſchon der Anfang des Buches für jede Rede einen unabweislichen Anfang (Princip) und einfache und würdige Auslegung (Ausführung). Dann aber ſucht es ausführlich zu zeigen daß alle Dinge von Demſelben abgewandelt würden und Daſſelbe ſeien [3]), — was die früheren Phyſiologen, ſo lange als die Eleaten ihre Forderung eines unveränderlich Seienden noch nicht geltend gemacht und Empedokles und Anaxagoras daſſelbe in einer urſprünglichen Mehrheit des Seienden nachzuweiſen noch nicht verſucht hatten, als ſelbſtverſtändlich, ſtillſchweigend vorausſetzten. Ferner ſchloß er [4]): nicht Alles könne ſo nach Maß vertheilt und auf das ſchönſte geordnet ſein, wäre das Princip der Erkenntniß nicht theilhaft, und ſuchte dann zu zeigen [5]) daß das ewige, unvergängliche, unendliche und gewaltige, an Wiſſen reiche Weſen, woraus Alles beſtehe, die Luft ſei, welche in allen athmenden Weſen Leben und Denken wirke und Alles durchdringe und ordne. Ihre belebende Kraft zeige ſich ſchon in der luft-

---

2) Simpl. in Physica f. 6. vgl. Zeller S. 202, 2.

3) fr. 2 *ἐμοὶ δὲ δοκέει, τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν, πάντα τὰ ἐόντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ τἆλλα, ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἴ τουτέων τι ἦν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον ἐὸν τῇ ἰδίῃ φύσεϊ καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὐδ' ἂν οὕτε μίσγεσθαι ἀλλήλοισι ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησε τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη (εἶναι?). κτλ.* vgl. fr. 6 u. Arist. de Gener. et Corr. I, 6. 322, b, 12.

4) fr. 4 *οὐ γὰρ ἂν οὕτω δεδάσθαι οἷόν τε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρεος καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρης καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν, καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοέεσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα.*

5) Ib. 5 *ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημήϊα· ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖσι καὶ*

artigen Natur des Saamens [6]). Die Gefliſſentlichkeit, mit der Diogenes die Erkenntniß als der Luft einwohnend nachzuweiſen ſucht [7]), deutet ſchon auf eine ſie dem Stoffe entgegenſetzende Annahme, d. h. auf die des Anaxagoras. Die Seele hielt Diogenes für warme Luft [8]), wodurch die irrige Angabe veranlaßt ſein mag, ſein Princip ſei das von Ariſtoteles erwähnte Mittelding zwiſchen Luft und Feuer geweſen [9]). In der Ableitung der Welt der Dinge aus ſeinem Princip geht er auf die altjoniſche Lehre von Verdichtung und Verflüchtigung des Urſtoffs zurück, ſo daß er ſein Urweſen nur in Vergleich mit den Körpern der Welt der Erſcheinungen als das feintheiligſte und feinſte [10]) bezeichnen konnte. Für die unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen ſieht er in den unendlichen Art- und Gradverſchiedenheiten der Luft, rückſichtlich der Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, leichteren und ſchwereren Beweglichkeit u. ſ. w., einen zureichenden Grund [11]). In ſeiner

---

ψυχή ἐστι καὶ νόησις ... καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει. vgl. fr. 3 u. 5.

6) Simplic., aller Wahrſcheinlichkeit nach, nach Theophraſt, l. l.

7) fr. 6 *καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν ... καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχοι τούτου.* Er bezeichnete dieſes ſein Urweſen auch als die Gottheit, Theophr. de Sensu 39. 42. vgl. Cic. de Nat. Deor. I, 12.

8) ib. *καὶ ἁπάντων τῶν ζῴων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστι, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμέν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος.*

9) ſ. d. Widerlegung b. Schleiermacher S. 155.

10) Theophr. bei Simplicius l. l. Plut. b. Euseb. Pr. evang. I, 8, 22 u. A. — Arist. de Anima I, 2. 405, 21.

11) fr. 6 . . *μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος εἰσίν· ἔστι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος, καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος, καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι.*

Kosmologie ſchließt er ſich großentheils dem Anaxagoras an [12]), ſcheint aber in ohngleich weiterem Umfange, und ſorgfältiger die Erſcheinungen, beſonders des organiſchen Gebiets, beachtet zu haben, die er gleich wie die im Anorganiſchen, auf Verſchiedenheit der Beſchaffenheit, Bewegung und Einwirkung der Luft zurückzuführen verſuchte. Daß er einer ſpäteren Zeit angehörte, ergibt ſich auch aus ſeiner Beſchreibung des Aderſyſtems, die ausführlich wiederzugeben Ariſtoteles der Mühe werth geachtet hat [13]).

2. Spuren eines ſolchen Rückgangs ſpäterer Phyſiologen auf die früheren joniſchen finden ſich, wenngleich nicht ſo deutlich, in den dürftigen Mittheilungen aus der Theorie des Archelaus, Schülers des Anaxagoras. Zwar nahm er gleichwie dieſer eine unendliche Menge gleichtheiliger, je qualitativ beſtimmter Körperchen an [14]), betrachtete jedoch als das ihnen Gemeinſame die Luft [15]) und hielt den Geiſt für urſprünglich dem Stoffe beigemiſcht, ſo daß er ganz wohl das Ineinander von Stoff und Geiſt als das Göttliche oder die Gottheit bezeichnen [16]) und rückſichtlich der den Urſaamen gemeinſamen Luft die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung [17]) aus der urſprünglichen chaotiſchen Miſchung ableiten

12) ſ. Zeller S. 196 ff.

13) fr. 6 . . *ἅτε ὢν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλά, καὶ οὔτε ἰδέην ἀλλήλοισι ἐοικότα οὔτε διάνοιαν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων κτλ.* unbeſchadet der Einheit des Princips. Auch der animaliſche Saame ſei, behauptet er, luftartig, mit Berufung auf d. W. *ἀφροδίσια*, Clem. Al. Paedag. I, 105, d.; der Athmungsproceß ſoll nicht nur allem Lebendigen, wie Fiſche und Auſtern (Arist. de Respir. c. 2. 470, b, 30), ſondern ein Analogon davon ſelbſt den Metallen zukommen, Alex. Aphrod. Quaest. nat. II, 22; jedoch nicht den Pflanzen, Theophr. de Sensu 44. — Arist. de hist. Animal. I. III, 2. 511, 30.

14) Simpl. in Phys. 7. Hippolyt. p. 15. Alexand. Aphrod. de Mixt. 141, b u. A.

15) Sext. E. Math. IX, 360 u. A.

16) Hippolyt. l. l. vgl. Stob. Ecl. I, 56.

17) Plut. Plac. I, 3, 13.

konnte. Mittelſtufen des Ausſcheidungsproceſſes waren ihm das Warme und Kalte, Feuer und Waſſer, jenes das Wirkende und dieſes das Leidende [18]). In ſeinen Erklärungen der einzelnen Erſcheinungen iſt Anſchluß an Anaxagoras unverkennbar [19]). Die ihm beigelegte Behauptung, Recht und Unrecht habe nicht in der Natur, ſondern in der Satzung ſeinen Grund, wird ohne alle nähere Beſtimmung angeführt und befürwortet in keiner Weiſe die Angabe ſpäterer griechiſcher Schriftſteller, er habe eine Theorie der Ethik gleichwie der Phyſik aufgeſtellt und ſei in erſterer Beziehung Vorgänger des Sokrates geweſen [20]).

Aus dem Bisherigen erhellet, wie lebhaft und nachhaltig in den beiden erſten Dritteln des fünften Jahrhunderts vor unſrer Zeitrechnung die philoſophiſchen Beſtrebungen in ſehr verſchiedenen Gegenden helleniſcher Städte und Pflanzſtädte geweſen und wie mannichfach die Wechſelbeziehungen der aus ihnen hervorgegangenen Theorien, ſo daß es auch ſchon in dieſer Periode an Verbreitungsmitteln der Schriften nicht gefehlt haben kann. Nur eine Richtung der Philoſophie, deren Anfänge über das fünfte Jahrhundert hinausreichen, hat auffallend wenig an dieſem Wechſelverkehr Theil genommen, wenngleich ſie ſchon von Xenophanes nnd Heraklit berückſichtigt und von Empedokles in einzelnen Lehrſtücken benutzt ward, — die Pythagoriſche, und nahe liegt die Frage, woher dieſe Iſolirung? An den Hauptaufgaben des Zeitraums, Ausbildung der Lehren vom ewigen ſtetigen Werden und vom ſchlechthin beharrlichen Sein, ſowie der Vermittelung des auf die Weiſe hervorgetretenen Gegenſatzes zwiſchen den Begriffen des Seins und Werdens, hat ſie nicht Theil genommen, und ſchon daraus darf man

---

18) Plut. l. l. Diog. II, 16. Hippolyt. a. a. O. vgl. Plat. Soph. 242, d.

19) ſ. Zeller 717 f.

20) Diog. L. l. l. vgl. Sext. E. Math. VII, 14.

mit Wahrſcheinlichkeit folgern daß die Beſtrebungen der Pythagoreer einer weſentlich verſchiedenen Reihe angehörten, deren Verbindung mit jenen noch auſſer dem Bereich des damahligen Standpunktes philoſophiſcher Verſuche lag. Vor der Hand jedoch wollen wir uns begnügeu durch dieſe Bemerkungen die Stelle zu rechtfertigen, die wir, unbekümmert um die bloße Zeitabfolge, der Erörterung der pythagoriſchen Lehren anweiſen.

Vierter Abſchnitt.

Die pythagoriſche Zahlenlehre.

Wir gehen um ein Jahrhundert zurück, indem wir erſt jetzt von Pythagoras und ſeiner Schule handeln: war ja ſein Ruf ſchon weit verbreitet als Xenophanes, Heraklit, Empedokles ſeiner erwähnten, und doch ſcheint die Zahlenlehre erſt im ſokratiſchen Zeitalter entweder wiſſenſchaftlich ausgebildet oder wenigſtens zur Kenntniß in weiteren Kreiſen gelangt zu ſein [1]). Erſt auf Plato hat ſie entſchieden eingewirkt. Unſre Kenntniß von ihrer urſprünglichen Geſtalt verdanken wir theils dem Ariſtoteles, der in den vorhandenen Schriften häufig darauf eingeht und in verlorenen Büchern ausführlicher davon gehandelt hatte, theils den Bruchſtücken, die aus den Büchern des Philolaus ſich erhalten haben.

Die Angaben aus den verlorenen Büchern des Heraklides Ponticus, Dikäarch, Ariſtoxenus u. e. A. beziehen ſich mehr auf das Leben des Pythagoras und den von ihm geſtifteten Bund als auf die philoſophiſchen Lehren. Die unter dem Namen des Archytas [2])

---

1) Mochte auch Demokrit den Philolaus gekannt und mit Bewunderung von Pythagoras geredet haben, — nach Apollodor, Thraſylus und Glaukus, Diog. IX, 38, — Philol. gehörte ſchon dem ſokratiſchen Zeitalter an.

2) Ritter und Hartenſtein (de Archytae Tarentini fragmentis, Lips. 1833) verwerfen die meiſten, Gruppe über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer. Berlin 1840, alle Bruchſtücke des Archytas, Beckmann (3) und Peterſen (Zeitſchrift für Alterthumswiſſenſchaft. 1836. S. 873) verſuchen die Aechtheit der meiſten zu retten.

erhaltenen philoſophiſchen Bruchſtücke ſind meiſtens wie von zweifelhafter Aechtheit, ſo von wenig erheblichem Inhalt, und die mathematiſchen, deren Aechtheit kaum in Zweifel gezogen werden kann, liegen außer den Grenzen einer Geſchichte der Philoſophie. Noch entſchiedener unächt und einer ſpäteren Zeit angehörig ſind die Bücher des Timaeus und Okellus Lukanus, wie die der Theano, dem Brontinus, Klinias, Ekphantus und anderen angeblich alten Pythagoreern beigelegten Bruchſtücke[3]). Von den Berichten der alexandriniſchen Schriftſteller über pythagoriſche Lehre hat ſich nur Weniges erhalten, und auch ſie waren wohl ſchon der Gefahr ausgeſetzt die pythagoriſirenden Lehren der Platoniker mit den altpythagoriſchen zu verwechſeln und zu vermiſchen. Reichlichere Mittheilungen erhalten wir aus den Schriften des Alexander Polyhiſtor (zur Zeit des Sulla) und des Sextus, die aber ſelber ſchon eine neupythagoriſche Theorie anbahnten, wie ſie dann von Moderatus, Nikomachus und Neuplatonikern weiter ausgebildet ward. Wir halten uns daher der Hauptſache nach an die Berichte des Ariſtoteles und an die im Weſentlichen damit übereinſtimmenden Bruchſtücke des Philolaus.

2. Vom Urheber dieſer Richtung erhalten wir zwar durch die von Porphyrius und Jamblichus verfaßten Lebensbeſchreibungen deſſelben überreichliche Nachrichten, die hie und da durch andre Schriftſteller ergänzt werden und theilweiſe auf Heraklides Ponticus, Ariſtoxenus u. a. Ariſtoteliker ſich zurückführen laſſen, da beſonders Jamblichus ausführliche Auszüge aus ſeinen Quellen gibt; aber ſchon in den Zeiten jener Männer ſcheint an die Stelle thatſächlicher Geſchichte vielfach Sage und Dichtung getreten zu ſein.

Daß Pythagoras, Sohn des Mneſarchus, wie er ſchon von Heraklit und Herodot genannt wird, Samier war, ſteht feſt, und wenn Einige, ſelbſt Ariſtoxenus, Theopompus u. A. ihn Tyrrhenier oder auch Phliaſier nennen, ſo mag er einem von Phlius nach

3) ſ. die Bruchſtücke bei Orelli, Opuscula Graecorum sententiosa II, 282 ff. Mullach, fragm. ph. Gr. 383–575. Ein ergänzendes Verzeichniß bei Beckmann, de Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844. p. 30 sq.

Samos übergesiedelten thyrrhenisch pelasgischen Geschlechte angehört haben, wie O. Müller vermuthet [4]). Als Zeit seiner Blüthe wird, wahrscheinlich nach Apollodor, Ol. LXII, von Andren LXI, 4 angegeben. Wahrscheinlich war er nicht lange vorher nach Italien, — wie Aristoxenus behauptet hatte, als vierzigjähriger Mann, — gekommen. Die Angaben über das von ihm erreichte Alter (80—99 Jahre) gehen weit von einander ab. Nicht lange nach Ol. LXVII, 3, der Zerstörung von Sybaris, soll er gestorben sein. Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich annehmen daß sein Geburtsjahr in Ol. XLIX (gegen 580 v. Chr.), sein Todesjahr in Ol. LXIX gefallen sei. Seines Verhältnisses zu Pherekydes hatten schon Aristoxenus und Dikäarch erwähnt, jedoch sind alle näheren Angaben darüber theils einander widersprechend theils legendenartig. Ebenso was von seinen — nach neueren griechischen Berichterstattern bis in den äußersten Orient ausgedehnten und die gallischen Druiden umfassenden — Reisen und ihren Bildungszwecken erzählt wird. Selbst sein angeblicher Aufenthalt in Kreta und Sparta steht nicht fest. Herodot zwar nimmt Beziehung der Orphiker und Pythagoreer zu der ägyptischen Lehre an (II, 81) und hat (II, 120) wahrscheinlich den Pythagoras im Sinne, wo er die Lehre von der Seelenwanderung auf Aegypten zurückführt; doch erwähnt erst Isokrates [5]) einer ägyptischen Reise des Pythagoras. Mancherlei wissen Spätere, auch hier wiederum sehr von einander abweichend, von seinem Aufenthalt in Aegypten zu erzählen und Röth hat ohne Sichtung und Kritik solche Nachrichten zu fast romanhaften Erzählungen verknüpft. Auch die Angaben über seine Beziehung zu den Orphikern sind rücksichtlich der näheren Bestimmungen höchst unsicher. Pythagoreer, wie Kerkops, sollen orphische Gedichte verfaßt oder redigirt haben [6]). Nach Aristoxe-

---

4) Herod. IV, 95. — d. Ungenannte b. Porphyr. 5. — O. Müller, Geschichte der hellenischen St. II, 3. 393. vgl. Pausanias II, 13, 1, d. Erzählung b. Cicero, Tusc. V, 3, u. Zeller S. 216, 2.

5) Isocrat. Busir. c. 11.

6) vgl. Lobeck Aglaopham. 347 sqq.

aus ſoll die Tyrannis des Polykrates ihn beſtimmt haben Samos zu verlaſſen. Ob er ſchon vorher, während ſeines Aufenthalts auf ſeiner Geburtsinſel Verſuche zur Erreichung der Zwecke gemacht, für die er demnächſt in Italien wirkte, iſt wiederum unter den griechiſchen Berichterſtattern ſtreitig; für erſteres zeugt wohl noch nicht [7]), daß Heraklit nach dem Tode des Pythagoras, der Vielwiſſerei und ſchlechten Weisheit deſſelben, mithin ſeiner als eines allgemein bekannten Mannes erwähnt. Auch die auf die pythagoriſche Metempſychoſe bezüglichen Verſe des Xenophanes und die Stellen des Herodot [8]) entſcheiden nicht. Von Vorliebe für doriſche Inſtitutionen zeugt ſchon daß er ſich zu der doriſchen Pflanzſtadt Kroton wendete, und das Gepräge dieſer Vorliebe trägt auch was über den von ihm geſtifteten Bund mit einiger Sicherheit ſich feſtſtellen läßt. Wir ſchweigen von den Wunderſagen, die ſich ſchon früh an den Namen des Pythagoras knüpften, wie daß er als hyperboreiſcher Apollo verehrt worden ſei, eine goldene Hüfte gehabt habe und ähnliche, dergleichen nur Aelian, und wahrſcheinlich nach falſcher Lesart, auf das Zeugniß des Ariſtoteles zurückführt [9]). Doch zeigt die von dieſem erwähnte Dreitheilung, Gott, Menſch oder Pythagoras [10]), welche faſt übermenſchliche Verehrung ihm von den Seinigen gewidmet ward. So auch was von dem unbedingten Anſehen, das ihm in Kroton, ſo wie in andren griechiſch-italiſchen Städten und von den umwohnenden italiſchen Volksſtämmen zu Theil geworden, nach den Zeugniſſen des Dikäarchus, Ariſtoxenus u. A. erzählt wird [11]). Nicht minder gewiß iſt es daß der pythagoriſche Bund von großer ſittlich politiſcher Wirkſamkeit geweſen und über eine große Anzahl griechiſcher Städte in Italien ſich erſtreckt habe. Wie ſehr auch wiederum die Nachrichten über den Zweck und die Einrichtung deſſelben von einander ab-

7) wie Ritter und Zeller S. 222 annehmen.

8) Herod. IV, 95.

9) Aelian V. H. II, 26. vgl. Zeller S. 241, 1.

10) bei Iambl. 31. 144.

11) vgl. Alkidamas bei Arist. Rhetor. II, 23. 1398, b, 14.

weichen, — daß die Aufnahme in denſelben an ſtrenge Prüfungen geknüpft war, die Mitglieder in verſchiedene Klaſſen zerfielen, daß ſie an eine beſtimmte Lebensordnung gebunden [12]), vorzugsweiſe mit Mathematik, Muſik und Gymnaſtik ſich beſchäftigen ſollten, und daß die Einrichtungen des Bundes eine ſittlich religiöſe Wiedergeburt bezweckten und einerſeits orphiſchen Myſterien und dem Apollokultus ſich anſchloſſen, andrerſeits den Staat doriſch-ariſtokratiſch zu geſtalten beabſichtigten, — läßt ſich wohl als zuverläſſig betrachten. Sehr begreiflich daher daß die vom Bunde Ausgeſchloſſenen und eine zahlreiche demokratiſche Partei ſehr bald mit Erbitterung ihn bekämpften und auf die Weiſe ein bürgerlicher Krieg entbrannte, der, wie Polybius ſich ausdrückt [13]), die helleniſchen Städte in Italien mit Mord, Aufruhr und jeglicher Erſchütterung erfüllte. Ob Pythagoras ſelber in dieſen Kämpfen umgekommen oder nach Metapontum entkommen, oder ob erſt nach Pythagoras' Tode die Verfolgungen des Bundes begonnen, und über andre nähere Umſtände dieſer Wirren, finden ſich wiederum, und zwar bereits in den Auszügen aus den Büchern des Dikäarchus, Heraklides und Ariſtoxenus ſehr verſchiedene, weit von einander abgehende Angaben. Da aber nur Archippus und Lyſis, welcher letztere in ſeinem höheren Alter Lehrer des Epaminondas geweſen, entkommen ſein ſollen, ſo iſt Böckhs Annahme ſehr wahrſcheinlich, daß die Verfolgung der Pythagoreer in den griechiſch-italiſchen Städten ſpäter ſich wiederholt habe [14]). Der Friede ſoll durch die Achäer, wir wiſſen wiederum nicht genau wann, vermittelt worden ſein, und im Zeitalter des Plato finden wir Archytas, den Staatsmann, Feldherrn und Philoſophen, in Tarent unbeläſtigt, den Tarentiner Klinias in Heraklea, wo auch Philolaus ſich einige Zeit aufgehalten haben ſoll [15]). Die Pythagoreer, Lyſis und Phi-

12) Schon Plato de Rep. X, 600, b, redet von einem *πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου.*

13) Polyb. II, 39.

14) Aristox. b. Iambl. 280. — Böckh, Philol. S. 10 u. Zeller S. 337 ff.

15) Cic. de Senect. 12. Plut. v. Catonis mai. 2.

lolaus, aber die im ſokratiſchen Zeitalter in Theben ſich niedergelaſſen hatten, gründeten eine pythagoriſche Schule, deren letzte Ausläufer bis in die Zeit des Ariſtotelikers Ariſtoxenus reichte, dann aber erloſchen war. Nearch, der bei Cicero einen Vortrag des Archytas wiedergibt, wird erſt von Plutarch Pythagoreer genannt. Jener Peripatetiker hatte als letzte von ihm noch perſönlich gekannte Pythagoreer Xenophilus aus Chalkidike in Thrakien, die Phliaſier Phanton und Echekrates, Diokles und Polymneſtus angeführt und ſie als Schüler der Tarentiner Philolaus und Eurytus bezeichnet [16]). So wie die Platoniker und zwar ſchon nach dem Vorgange des Plato, die Ideenlehre auf pythagoriſche Zahlenlehre zurückzuführen unternahmen, ſo ſcheint Diodor von Aspendus ſie zum Kynismus übergeleitet zu haben.

Ariſtoteles redet, ohne Namen zu nennen, von den ſogenannten Pythagoreern im allgemeinen, oder zur Bezeichnung des urſprünglichen Sitzes der Lehre, von den ſogenannten Pythagoreern in Italien oder einigen Italikern die man Pythagoreer nenne [17]); nur einige wenige Mahle bezeichnet er namentlich Männer die in eigenthümlicher Weiſe ſich ihnen angenähert hatten [18]). Ob oder wie weit Pythagoras ſelber die Zahlenlehre bereits angebahnt hatte, wiſſen wir nicht; wohl aber daß keine Schrift von ihm vorhanden war; nur unzuverläſſige Berichterſtatter legen ihm deren bei. Eben ſo wenig Glauben verdient was von zur Pflicht gemachten Geheimhaltung der Lehre erzählt wird. Nach dem Zeugniß des kritiſchen Demetrius Magnes [19]), Cicero's Zeitgenoſſen, gab es keine pythagoriſche Schrift vor der des Philolaus; auch nicht von Hippaſus. Doch muß Ariſtoteles deren noch außer der des Philolaus gekannt haben, ſeien ſie nun gleichzeitige oder ſpätere geweſen.

---

16) Diog. VIII, 46. Iamblich. 251.

17) Metaph. I, 5 pr. I, 8. 989, b, 29. Meteor. I, 8. 14, 14. de Caelo II, 13. 293. 20. Meteor. I, 6. 342, b, 30.

18) Alkmaion, Metaph. I, 5. 986, 21. vgl. unten S. 178, 62 u. S. 192 ff.

19) Diog. VIII, 85.

II. Die pythagoriſche Zahlenlehre. Suchen wir uns zuerſt der Grundanſchauung der Pythagoreer zu verſichern. „Die Mathematik zuerſt ergreifend", ſagt Ariſtoteles, „förderten ſie dieſelbe, und in ihr aufgenährt hielten ſie die Principien derſelben für Principien alles Seienden. Und da nun in ihr die Zahlen der Natur nach das Erſte ſind, glaubten ſie in den Zahlen viele Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu finden, mehr als in Feuer, Waſſer und Erde". Ferner: „in den Zahlen die Eigenſchaften (πάθη) und Verhältniſſe der Harmonie erblickend ... nahmen ſie die Elemente der Zahlen für Elemente aller Dinge und das ganze Weltall für Harmonie und Zahl; und zwar die mathematiſche nicht von den Dingen getrennte Zahl, ſondern behaupteten aus dieſen als ihnen inwohnend ſeien die ſinnlich wahrnehmbaren Weſenheiten hervorgegangen (zuſammengetreten)". Und wie ſie die Zahl für die Weſenheit aller Dinge hielten, ſo auch ihre Elemente, das Unendliche (Unbegrenzte), das Begrenzte und das Eins nicht für ſolche Naturen wie Feuer, Erde oder dergleichen, ſondern für Weſenheiten an ſich [20]); jedoch nicht außer der Sinnenwelt vorhandene Weſenheiten, wie die platoniſchen Ideen, ſondern für die Dinge ſelber [21]). Sie hielten daher die Zahlen für Principe der Dinge als Stoff, als leidentliche und thätige Eigenſchaften [22]). Begnügt ſich aber Ariſtoteles im Allgemeinen hervorzuheben, daß die Pythagoreer zuerſt mit Mathematik wiſſenſchaftlich ſich beſchäftigend, in den Zahlen als dem Erſten in ihr und in ihren Principien die Weſenheit der Dinge erblickt, und viele Aehnlichkeit mit ihnen in dieſen entdeckt hätten: ſo hebt Philolaus beſtimmter den zu dieſer Ueberzeugung überleitenden Gedanken hervor. „Denn geſetzgebend", ſagt er, „iſt die Natur der Zahl,

---

20) Metaph. I, 5 pr. vgl. c. 8. 989, b, 29. XIV, 3. 1090, 20. 30. III, 5. 1002, 3.

21) ib. XIII, 6. 1080, b. 16. c. 8. 1083, b, 11. vgl. I, 6. 987, b, 27. c. 8. 990, 21. XIV, 3. 1090, 20. Phys. III, 4. 205, b, 5 u. a. St.

22) ib. I, 5. 986, 15.

und führend, belehrend über jegliches Zweifelhafte und jegliches Unbekannte. Wäre ja Niemanden irgend Etwas der Dinge offenbar, weder ihrer an ſich noch in ihrem Verhältniſſe zu einander, wenn nicht Zahl wäre und ihre Weſenheit. Jetzt macht ſie der Seele ſich anſchmiegend Alles der Wahrnehmung erkennbar und einander entſprechend, nach der Natur des Winkelmaßes, verkörpernd und aus einander legend jegliche Begriffe (Verhältniſſe) der Dinge, der unbegrenzten und der begrenzenden. So möchteſt du denn nicht blos in den dämoniſchen und göttlichen Dingen die Natur und Gewalt der Zahl ganz und gar walten ſehn, ſondern auch in allen menſchlichen Werken und Verhältniſſen, in allen künſtleriſchen, wie in der Muſik“ [23]). „Keine Täuſchung duldet die Natur der Zahl noch die Harmonie; denn ſie und der Neid gehört der unbegrenzten, geiſtloſen und begriffloſen Natur“. „Nimmer trifft Trug die Zahl, feindlich und entgegen ihrer Natur, welcher Wahrheit eigen und eingeboren iſt“ [24]). An e. a. St. [25]) heißt es ähnlich: „Alles was

---

23) fr. 18. S. 140 f. Böckh . . *νομικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἀγεμονικά, καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν καθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωμάτων* (σωματῶν coni. Boeckh) *καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ, καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.*

24) ib. S. 145 *ψεῦδος δ' οὐθὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντι· τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί.* ib. *ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὼν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν αὐτῶ τᾷ φύσι· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ.*

25) ib. S. 58.

erkannt wird, hat Zahl in sich, ohne die Nichts denkbar noch erkennbar wäre". Und wiederum: „die Wesenheit der Dinge ewig seiend und die Natur selber ist göttlicher, nicht menschlicher Erkenntniß zugänglich, außer sofern Nichts des Seienden und Erkennbaren von uns erkannt werden könnte, wäre nicht die Harmonie in den Dingen, den begrenzenden und unbegrenzten, woraus die Welt besteht". Dreierlei wird in diesen Stellen des Philolaus ausgesprochen: 1) die Zahl ist gesetzgebend, verkörpernd (?) und nicht blos in den dämonischen und göttlichen Dingen, sondern auch in allen menschlichen Werken und Verhältnissen waltend; 2) sie macht der Seele sich anschmiegend Alles der Wahrnehmung erkennbar und einander entsprechend, jegliche Begriffe (Verhältnisse) der Dinge aus einander legend; 3) die Zahl und ihr Einklang (ihre Harmonie) dulden keine Täuschung, sind, wie wir sagen würden, Gegenstand unbedingter Erkenntniß. — Welcher war nun der Ausgangspunkt dieser den Pythagoreern, und ihnen im Unterschiede von allen übrigen Richtungen der vorsokratischen Philosophie eigenthümlichen Ueberzeugungen? Sollen wir sagen [27]): wie ihnen im Leben des Menschen Ordnung und Gesetz das Höchste gewesen ..., so habe auch in der Natur zunächst die Ordnung und der gesetzmäßige Verlauf der Erscheinungen ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen, ihre allgemeine Form sei ihnen als das Wesentliche daran erschienen, und da sie nun den Grund der Gesetzmäßigkeit und Ordnung in den harmonischen Zahlenverhältnissen zu entdecken glaubten, deren wissenschaftliche Untersuchung sie begründet haben, denen aber auch schon im griechischen Volksbewußtsein so große Kraft und Bedeutung beigelegt wurde, so seien sie durch eine natürliche Gedankenfolge zu der Annahme gekommen, daß Alles sei-

---

26) 4. 62 *ἃ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἃ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷόντ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς (τᾶς ἁρμονίας) ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων.*

27) Zeller S. 346. vgl. 251.

nem Weſen nach Zahl und Harmonie ſei? Können wir ihnen aber die Bemerkung zutrauen, daß alle Erſcheinungen nach Zahlen geordnet, daß namentlich die Verhältniſſe der Himmelskörper und der Töne, überhaupt aber alle phyſiſchen Beſtimmungen, von gewiſſen Zahlen und Zahlverhältniſſen abhängig ſeien? Eine ſolche Bemerkung ſetzt Beobachtungen voraus, wie ſie jener Zeit noch durchaus fremd waren. — Anknüpfung an den uralten Gebrauch ſymboliſcher Rundzahlen u. dgl. reicht dazu keineswegs aus. Ganz anders wenn die Ueberzeugung im voraus feſt ſtand, daß die Zahl und ihre Verhältniſſe der Täuſchung nicht ausgeſetzt ſeien, und mit einer dadurch geſchärften Aufmerkſamkeit man der Beobachtung der Natur der Dinge ſich zuwendete und ſo zu Annahmen gelangte, die eben aus Mangel an Beobachtungen, wie ſie einer ohngleich ſpäteren Zeit vorbehalten waren, ſehr willkürlich, nur für Anticipationen der Ahnung gelten können. Einen ſolchen Ausgangspunkt ſcheint auch ſchon Ariſtoteles anzudeuten, indem er zuerſt hervorhebt daß die Pythagoreer in der Mathematik aufgenährt, die Principien derſelben für Principien alles Seienden hielten, und dann erſt, daß ſie in den Zahlen viel Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu finden geglaubt. Noch ohngleich beſtimmter aber ergibt ſichs daraus daß Philolaus ſo gefliſſentlich und wiederholt von neuem einſchärft, die Zahl und Harmonie ſeien dem Gebiete der Täuſchung entrückt. Damit ſoll keineswegs behauptet werden, daß die Forſchung der Pythagoreer nicht auf das Weſen der Dinge, ſondern auf die Bedingungen der Erkenntniß gerichtet geweſen; ich weiß ſehr wohl daß eine ſolche Behauptung nicht nur den Zeugniſſen des Ariſtoteles, ſondern dem ganzen Geiſte der vorſokratiſchen Philoſophie widerſprechen würde. Die Frage aber iſt, wie kamen ſie dazu das Weſen der Dinge in der Zahl und Harmonie, und nicht etwa in einer Urſtufe des materiellen Daſeins, oder im unveränderlichen Sein, oder in der ewigen ſtetigen Bewegung zu ſuchen? Und da halte ich mich nach wie vor verſichert, daß nicht irgend welche Wahrnehmungen, ſondern das Innewerden der unbedingten Gewißheit, mit welcher wir die mathematiſchen und zwar zunächſt die Zahlverhältniſſe zu beſtimmen vermögen, ſie zu jener

Annahme veranlaßte. Wenn ich daher den Standpunkt der Pythagoreer dem der Eleaten gegenüber ſtelle (nicht entgegenſetze), ſo verhalten ſie ſich nicht zu einander wie ein ſubjektiver Standpunkt zu dem objektiven, der Unterſchied liegt vielmehr darin daß die Eleaten das Weſen der Welt im Begriff des realen Seins unmittelbar zu ergreifen, die Pythagoreer es in vermittelnden Begriffen der Zahl und Harmonie zu finden glaubten. Da ich aber nicht behaupte daß die pythagoriſche Philoſophie von einer Erkenntnißtheorie ausgegangen ſei, ſondern nur den Grund der Welt in dem geſucht habe, was ſich ihr als das unbedingt Gewiſſe ergeben, ſo lehne ich auch die Einwendung ab, das ganze Syſtem hätte in Folge eines ſolchen Ausgangspunktes einen dialektiſchen Charakter erhalten müſſen. Daſſelbe hätte mit größerem Rechte von den Eleaten erwartet werden können; durchdrungen von der Denknothwendigkeit des Seins hatten ſie es mit dem Denken identificirt und ihm die Realität der Welt der Erſcheinungen zum Opfer gebracht; und doch finden wir bei ihnen, ſelbſt noch bei Zeno, keine Unterſuchungen über das Weſen des Denkens und der durch daſſelbe erzeugten Erkenntniß. Sie begnügen ſich Anwendung von jenem Begriffe zur Erſchütterung des Glaubens an die Wirklichkeit der Welt der Erſcheinungen und an die Denkbarkeit der Grundbegriffe der Erfahrung zu machen. Aehnlich verfahren die Pythagoreer; zu der Ueberzeugung von der Unerſchütterlichkeit der mathematiſchen Erkenntniß, und zwar zunächſt in der Form der Zahlenlehre gelangt, ſchließen ſie, wenn auch vorſchnell, doch in ſehr erklärlicher Weiſe, was ſich als untrügliches Wiſſen ergeben habe, müſſe auch den Grund der Welt der Dinge enthalten, und ſind einzig und allein bemüht die neue Zahlenwiſſenſchaft auszubauen, mit beſtändigem Hinblick auf dadurch zu erlangende Erkenntniß von der Welt der Erſcheinungen. Sie bewähren eben darin den durchaus objektiven Standpunkt der vorſokratiſchen Philoſophie, ohne Unterſuchungen über das Wiſſen und ſeine Entwickelungsformen vorzugreifen, welche Einkehr des Subjekts in ſich ſelber, d. h. in das ihm Unveräußerlichſte, vorausſetzten. Mögen wir uns immerhin wundern, daß die Eleaten und Pythagoreer zu Unterſuchungen ſich nicht angeregt fanden, die aus ihren Prin-

cipien unmittelbar ſich hätten ergeben können, bei näherer Erwägung wird eben dieſe Schritt für Schritt ohne Uebereilung fortſchreitende Entwickelung zur Ermittelung des dem menſchlichen Geiſte vorgezeichneten Ganges der Verſtändigung mit ſich ſelber über die Fragen und Probleme des philoſophiſchen Denkens, uns ſicherer leiten als allgemeine pſychologiſch dialektiſche Betrachtungen es vermöchten. Halten wir uns daher zu dem Ende an wohlbezeugte Thatſachen.

Warum jedoch ſollen die Zahlen, nicht Flächenfiguren oder Körperformen Principien der Welt der Dinge ſein? weil, wie Ariſtoteles angibt, die Zahlen der Natur nach (im mathematiſchen Gebiete) das Erſte ſind, d. h., wie Spätere es weiter ausführen, das keiner Vorausſetzung, wie Körper und Flächenfiguren, Bedürftige. Auch wohl, wie gleichfalls Ariſtoteles andeutet, weil man nur auf Zahlen die harmoniſchen Verhältniſſe zurückführen und ihrer in der Naturerklärung nicht entbehren konnte [28]).

2. Wie aber ſollen die Zahlen die Weſenheiten der Dinge ſein? Ariſtoteles ſagt bald, die mathematiſchen [29]) von den Dingen nicht getrennten Zahlen ſeien es und nennt ſie Weſenheiten an ſich, die nur nicht, gleich den Platoniſchen Ideen, als außer der Sinnenwelt vorhanden zu faſſen ſeien, bald, ſie ſeien Urbilder denen die Dinge nachgebildet würden [30]): zwei Auffaſſungsweiſen, die Ar. in den betreffenden St. unbeſchadet ſeines Zwecks, neben einander ſtellen konnte und die, wenngleich bei ſchärferer Auffaſſung nicht unweſentlich von einander verſchieden, doch um ſo leichter in einander übergehen mußten, je ſchwerer es war die erſte für ſich feſt zu halten. Doch findet ſich von der zweiten keine Spur bei Phi-

---

28) ſ. Anm. 20. 21.

29) Metaph. I, 8. 990, 21 *ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος.*

30) Metaph. I, 6. 987, b, 11 *μιμήσει τὰ ὄντα εἶναι τῶν ἀριθμῶν.* I, 5. 985, b, 27 *ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις.* vgl. Sext. E. Math. IV, 2. VII, 94. 109 u. A.

lolaus, und an e. a. St. legt Ar.[31]) die erſte nur einigen Pythagoreern bei; ſpätere Schriftſteller geben dagegen die zweite für die ächt pythagoriſche aus. Wie wenig Gewicht nun auch dieſe ſpäteren Angaben für ſich genommen haben, aus jener ariſtoteliſchen St. ergibt ſich daß die ſtrengere Lehre nur einigen Pythagoreern eigen geweſen; denn ſo läßt ſich die St. nicht faſſen: nicht alle Pythagoreer hätten die Zahlenlehre in einer Konſtruktion des Weltganzen weiter ausgeführt, oder der Name der Pythagoreer habe ja auch außer den pythagoriſchen Philoſophen noch andre bezeichnet[32]). Dazu kommt daß Ar. auch die Tafel der zehn Gegenſätze nur einigen Pythagoreern beigelegt, daß in Beziehung auf Erklärung einzelner Erſcheinungen verſchiedene von einander abweichende pythagoriſche Annahmen von ihm angeführt werden und daß er von den Pythagoreern als ſolchen redet, die durch einen längeren Zeitabſchnitt ſich hindurchgezogen[33]). Beweiſes genug daß er verſchiedene Verſuche kannte die pythagoriſche Zahlenlehre durchzuführen. Daß dieſe Verſuche nicht weſentlich und durchgreifend von einander abweichen und leicht in einander übergehn konnten, da ſie auf ein und derſelben Grundanſchauung beruhten, bin ich weit entfernt in Abrede zu ſtellen. Wie weit dieſe verſchiedenen Durchführungen derſelben Principien von einander abwichen, im Einzelnen uns nicht verdeutlichen zu können, iſt ſchwerlich als eine erhebliche Lücke in unſrer Kenntniß der pythagoriſchen Theorie zu betrachten. Die Abweichungen haben ohne Zweifel größtentheils ſolche Lehrpunkte betroffen, worüber die Beſtimmungen der Willkür oder dem Dafürhalten anheimfielen.

---

31) de Caelo III, 1. 300, 16. *ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές.* vgl. Philolaus, Anm. 26.

32) Zeller S. 249. In erſterer Weiſe könnte man jene W. etwa faſſen, wenn *τὸν οὐρανὸν* ſtatt *τὴν φύσιν* ſtände.

33) vgl. m. Geſch. der griech.-römiſchen Philoſophie I, 442 ff. und m. daſelbſt angeführte frühere Abhandlung. — Ar. Metaph. I, 5 pr. *ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων.* Ar. hat vorher von Anaxagoras, Empedokles und zuletzt von den Atomikern geredet.

3. Die Zahlen zerfallen in gerade und ungerade, denen als Vermittelung das Geradungerade eingeſchoben ward [34]). Das Gerade führten die Pythagoreer wegen ſeiner Theilbarkeit auf das Unbegrenzte, das Ungerade auf das Begrenzende zurück und ſchloſſen, Alles beſtehe aus Unbegrenztem und Begrenzendem (*περαίνοντα*), wie Philolaus es ausdrückte, indem er den uns nicht vollſtändig erhaltenen Beweis zu führen unternahm daß nicht Alles aus Einem von beiden beſtehen könne. Plato und Ariſtoteles ſetzen die Grenze (*πέρας*) an die Stelle des Begrenzenden in der Mehrzahl, letzterer auch ſtatt deſſen das Begrenzte (*τὸ πεπερασμένον*), jedoch nur da wo er konkrete Dinge im Sinne hat [35]). Nach demſelben [36]) ſoll das Gerade, auch wenn von dem Ungeraden begrenzt, dem Seienden die Unbegrenztheit geben, wie die gnomoniſchen Zahlen dem Eins hinzugefügt eine neue gerade Zahl ergeben. Gnomoniſch hießen den Pythagoreern die ungeraden Zahlen überhaupt, ſofern ſie einer Quadratzahl hinzugefügt eine neue Quadratzahl ergeben, wie 3, 5, 7 u. ſ. w. Unter dem Begrenzenden ſcheint Philolaus alle ungeraden oder doch die gnomoniſchen Zahlen verſtanden zu haben. Das Ungerade hielten ſie, eben weil begrenzend, für das Beſſere und Vollkommuere, das Gerade für das Unvollkommnere [37]). Iſt alſo die Welt aus den Gegenſätzen des Geraden und Ungeraden, Unbegrenzten und Begrenzenden zuſammengeſetzt, ſo lag es nahe dieſe Gegenſätze weiter durchzuführen; und das hatten Einige der Pythagoreer unternommen [38]), indem ſie jenen beiden die von

---

34) Ar. Metaph. I, 5. 986, 18.

35) b. Boedh S. 47 ff. — Plat. Phileb. 16, c. 23, d. Arist. Metaph. I, 8. 990, 8. XIV, 3. 1§91, 18. — ib. I, 5. 986, 18.

36) Arist. Phys. III, 4. 203, 10. ib. Simplic. 105. Schol. 362, 17.

37) Arist. Metaph. XIV, b. 1093, b, 12. Eth. Nic. II, 4. 1106, b, 29. vgl. I, 4. 1096, b, 5.

38) Ar. Metaph. I, 5. 986, 22. vgl. XIV, 6. 1093, b, 11 u. Eth. Nic. I, 4. 1096, b, 5. In verſchiedener Ordnung finden ſich die Gegenſätze bei Plutarch (de Isid. c. 48), von Eudorus (b. Simpl. in Physica 30) ſieben, v. Diogenes (L. VIII, 26) nur drei angeführt. Daß auch Archytas nach Eudemus Rhod. bei Simpl. ib. 98, b die Bewegung auf das Un-

Eins und Vielem, Rechts und Links, Gerade und Krumm, Quadrat und Oblongum, Ruhendes und Bewegtes, Licht und Finſterniß, Männliches und Weibliches, Gut und Böſe, hinzufügten. Ohne Zweifel in der Hauptſache mit den übrigen Pythagoreern einverſtanden, verſuchten ſie eine für die verſchiedenen Gebiete maßgebende Durchführung der oberſten Gegenſätze. Als die der Berückſichtigung vorzugsweiſe bedürftigen Gebiete erſchienen ihnen, außer dem der Zahlen, die der Raumverhältniſſe, die der Naturveränderungen überhaupt (Ruhendes und Bewegtes, Licht und Finſterniß), das der Fortpflanzung und das der Sittlichkeit. Was ſonſt noch etwa hervorzuheben geweſen wäre, fand in den Schranken der unverbrüchlich feſt zu haltenden Zehnzahl keinen Raum. Von weiterer Durchführung der räumlichen Gegenſätze, wie Oben und Unten, Vorn und Hinten, findet ſich nur eine vereinzelte Angabe [39]), aus der ſich nicht erſehen läßt, in welchem Verhältniß ſie zu den in jener Tafel aufgeführten ſtanden, falls ſie überhaupt ihr angehörten und nicht einem andren pythagoriſchen Verſuche entlehnt waren.

Für eine ſpätere, von Platonikern abhängige Darſtellung der pythagoriſchen Grundlehre iſt ohne Zweifel die von Alexander Polyhiſtor und Sextus Empiricus mitgetheilte zu halten, der zufolge die Einheit als das Urſprüngliche geſetzt und aus ihm die unbeſtimmte Zweiheit abgeleitet ſein ſollte, ſo daß jene für das wirkende Princip, dieſe für den leidenden Stoff zu halten ſei; eine Anſicht, die dann von Eudorus und Moderatus weiter ausgeführt ward [40]).

4. Wie aber ſollte aus den entgegengeſetzten Urgründen die Welt der Dinge werden? indem die Harmonie ſie zuſammenfügte,

---

begrenzte zurückgeführt habe, ſofern von ihm gerühmt wird, daß er den Grund der Bewegung angegeben habe, und es demnächſt heißt: *τὸ δ' ἀόριστον καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν*, — ſteht mir auch jetzt noch feſt trotz Zeller's Einrede, S. 255, 2.

39) Aristotel. bei Simpl. de Caelo. Schol. 492, 24.

40) Alex. bei Diog. L. VIII, 24 f. Sext. E. Pyrrh. III, 152 ff. adv. Mathem. VII, 94 ff. X, 261. Eudorus bei Simpl. in Phys. 39. Moderatus b. Porphyr. vit. Pyth. 48 ff.

antwortet Philolaus [41]), d. h. die Einheit des Mannichfaltigen und Zuſammenſtimmung des Zwieſpältigen [42]); ſo daß nun auch geſagt werden konnte, Alles ſei Harmonie [43]), nicht blos Zahl. Der Harmonie aber ſollte die Oktave entſprechen und dieſe in Quarte und Quinte zerfallen, als deren Unterſchied der Ton betrachtet ward. Die Erzählung von der Art wie Pythagoras die Abhängigkeit der Höhe und Tiefe der Töne und ihrer Intervalle von dem Gewicht der Hämmer in der Werkſtatt eines Schmiedes beobachtet und demnächſt bewährt gefunden habe, indem er Saiten von gleicher Dicke und Länge durch verſchiedene Gewichte angeſpannt, iſt allerdings von ſehr zweifelhafter Glaubwürdigkeit [44]). Doch finden wir die Maßbeſtimmungen der Oktave (*διὰ πασῶν*), der Quarte (*συλλαβά*, ſpäter *διὰ τεσσάρων*) und Quinte (*δι' ὀξειᾶν*, ſpäter *διὰ πέντε*), bereits in einem Bruchſtück des Philolaus [45]) an den Saiten eines Heptachors verdeutlicht. Als Maßbeſtimmung der Oktave ward das Verhältniß von 1:2, d. h. der Einheit zur Mannichfaltigkeit, des Begrenzenden zum Unbegrenzten geſetzt, dieſes Grundverhältniß dann auf 2:4 zurückgeführt und ſolches in die Verhältniſſe 2:3 (Quinte) und 3:4 (Quarte) aufgelöſt, die wiederum den Verhältniſſen von 6:9 und 6:8 gleichkommen, deren Differenz als 8:9 (*ἐπόγδοον*), d. h. als Ton bezeichnet ward. So ergab ſie denn dem Philolaus das Maß der Quinte = drei Tönen und einem kleineren Halbton (*διέσις*), das der Quarte als = zwei Tönen und einem kleineren Halbton, das der Oktave =

---

41) Philol. 4. 62 (vgl. Anm. 26) *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἦδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ᾧ τινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο, κτλ.*

42) Phil. 3, 61. *ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις.*

43) Ar. Metaph. I, 5. 986, 2. vgl. Strabo II, 468. Athen. XIII, 632, 6.

44) Nicomach. Harmonic. I, 10 sqq. Jamblichus u. A. vgl. Zeller S. 294, 1.

45) b. Böckh S. 66 ff. *ἁρμονίας δὲ μέγεθος ἔντι συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόῳ. κτλ.*

fünf Tönen und zwei kleineren Hälften. Rückſichtlich der näheren Beſtimmungen und der ihnen zu Grunde gelegten Rechnungen müſſen wir auf Böckh's lichtvolle Erläuterungen in ſeinem Philolaus und andern Abhandlungen deſſelben verweiſen[46]). Auch die verſchiedenen Klanggeſchlechter (γένη — das diatoniſche, chromatiſche und enharmoniſche) — und Tonarten (τρόποι — die doriſche, phrygiſche und lydiſche) laſſen wir hier unerörtert.

5. Sind denn nun die oberſten Gegenſätze und die Harmonie das Abſolute, das rein aus und durch ſich Wirkende? und ſtehen die Ausſprüche der Pythagoreer über die Abhängigkeit aller Dinge von der Gottheit, über die Pflichten der Gottesverehrung u. ſ. f. in keinem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange mit den philoſophiſchen Lehren der Schule[47])? Richten wir zunächſt unſren Blick auf ein dem Philolaus zugeſchriebenes Bruchſtück, dem allerdings Worte des Berichterſtatters (des Stobäus) eingemiſcht ſind, das aber darum mit Zeller (S. 296 ff.) als unächt gänzlich zu verwerfen nicht zu rechtfertigen iſt. Dieſem Bruchſtücke zufolge, dauert die Welt unvergänglich und unermüdlich von Aeon zu Aeon, und keine Urſache vermag weder von Innen noch von Außen ſie zu zerſtören. Sie iſt eine einige, von Einem geſchlechtsverwandten, mächtigſten und höchſten (Weſen) gelenkt[48]). Auf ein ſolches höchſtes über die oberſten Gegenſätze und die Zahlen hinausliegendes Prin-

---

46) Böckh im Philol. a. a. O. l. l., in den Studien von Daub und Kreuzer III, 45 ff., de metris Pindari p. 203 sqq. vgl. Martin études sur le Timée I, 389 ff., II, 1 ff. und nach Böckh m. Geſch. d. griechiſch-röm. Philoſophie I, 454 ff.

47) Die Gottheit ſondert beſtimmt von den Urgründen Proklus (b. Böckh S. 48) und Syrianus (ib. S. 148 f.); von dem Feuer im Mittelpunkte, Stob. (ib. 96 f.).

48) Phil. 22. 165 *παρὸ καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόναυος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα· οὔτε γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς εὑρεθήσεται οὔτ' ἐκτοσθεν, φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα, ἀλλ' ἦς ὅδε ὁ κόσμος ἐξ αἰῶνος καὶ ἐς αἰῶνα διαμένει, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶ ξυγγενέω καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθάτω κυβερνώμενος.* fr. 4. vgl. Böckh S. 148.

cip deutet auch was in einem anderen Bruchſtück von der Harmonie geſagt wird: „in welcher Weiſe ſie geworden ſein mag“ (41); und damit ſtimmen verſchiedene wenngleich nicht als wörtliche Anführungen zu betrachtende Angaben ſpäterer Berichterſtatter, wie: nach Philolaus habe Gott Grenze und Unbegrenztheit hingeſtellt, die Grenze als das ihm Verwandtere; Gott ewig ſeiend, ſei Führer und Herrſcher aller Dinge, unbeweglich, ſich ſelber gleich und von allem Uebrigen verſchieden; oder von Gott werde, wie von der Warte aus Alles umfaßt; oder das Eins ſei Princip von Allem [49]). Im weiteren Verlauf jenes, oder in einem ihm verwandten Bruchſtück, das jedoch mit den eigenen Worten des Stobäus durchſetzt iſt, wird die ewige Bewegung und Veränderung der Welt auf ein Archidion (ein Wort von zweifelhafter Bedeutung) zurückgeführt [50]), und in ihr ein von der das All umſchließenden Seele bis zum Monde reichendes Gebiet des Unveränderlichen (*ἀμεταβλαστον*) und ein vom Monde bis zur Erde ſich erſtreckendes des Veränderlichen, Werdenden, unterſchieden und letzteres als das ewig Leidende in einer ſchwer verſtändlichen Schlußfolgerung nachgewieſen. Aus beiden zuſammen ſoll der Kosmos beſtehen als ewige Thätigkeit Gottes und der Erzeugung [51]). Was dieſe Vorſtellungsweiſe mit der platoniſchen gemein hat und der dem Ariſtoteles ſo geläufige Ausdruck Kraftthätigkeit (*ἐνέργεια*) berechtigt uns nicht, wie ſchon Böckh bemerkt, die Grundgedanken des Bruchſtücks dem Philolaus abzuſprechen. Daß die Lehre von der Weltſeele über den

---

49) Syrianus in Arist. Metaph., in m. kleinen Scholien zur Metaph. 325. vgl. 339. Alex. in Metaph. 800. Bon. u. Platon. Phileb. 23. — Philo de mundi Opific. 24, 10 Mang. — Athenagor. Legatio p. Christ. 6. — Nicom. Arithm. 109 *ἐν ἀρχὰ πάντων*. vgl. Archytas' allerdings ſehr zweifelhaftes Bruchſtück bei Stob. Ecl. I, 710 ff.

50) bei Böckh 167 *ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος, εἷς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περαγεόμενος ἐξ ἀρχιδίω. κτλ.*

51) Ib. 168 *κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συναχολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος.*

Plato hinausreiche, ergibt ſich ſchon mit Wahrſcheinlichkeit aus der Art wie dieſer ihrer ſich bedient; daß ſie pythagoriſch geweſen, die platoniſche Anwendung der Zahlenverhältniſſe darauf, — ſelbſt abgeſehen davon daß auch andre Angaben den Pythagoreern ſie beilegen [52]).

Was veranlaßt hat dieſe Bruchſtücke und damit das von der Seele bezeichnete Buch dem Philolaus abzuſprechen [53]), iſt der darin ſich findende Anklang an platoniſche und ariſtoteliſche Lehren. Prüfen wir daher das Verhältniß der darin ſich ausſprechenden Anſchauungsweiſe zu dieſen etwas näher. Zuerſt iſt hier nur von der ewigen Dauer der Welt, nicht von Anfangsloſigkeit die Rede, und in ſo fern könnte Philolaus ganz wohl zu denen gehören, von denen Ariſtoteles [54]) ſagt, daß ſie zwar, gleichwie Alle, ein Werden aber kein Vergehen derſelben angenommen. Alles Anderswerden in der Welt mußte Philolaus dann allerdings auf Formveränderung zurückführen. Ob oder wie er die ewige Dauer begründete, wiſſen wir nicht; ſchwerlich jedoch durch Vorausſetzung der Ewigkeit des Stoffes oder der Bewegung; die Ewigkeit der Principien konnte ihn ſehr wohl zu der Annahme beſtimmen; und daß Ariſtoteles, wo er von denen redet, die ewige Dauer, des Gewordenſeins ohngeachtet, der Welt beigemeſſen, ſeiner nicht beſonders erwähnt, kann uns ohnmöglich berechtigen ihm dieſe Annahme abzuſprechen, für deren Alterthümlichkeit auch der Ausdruck „unermüdlich“ einigermaßen zu zeugen ſcheint. Sehr möglich, daß ausdrückliche Begründung fehlte und der Stagirit um ſo weniger ſich veranlaßt ſah, des Philolaus oder der Pythagoreer überhaupt an dieſem Punkte beſonders zu erwähnen. Auch die Ueberzeugung von der Einheit der Welt ſcheint Philolaus ohne Beweisführung ausgeſprochen zu haben; ſo wie ja überhaupt eine Schritt für Schritt fortſchreitende Argumentation dieſer erſten Periode der griechiſchen Philoſophie noch ziemlich fremd iſt. Was demnächſt von dem höchſten die Welt len-

52) ſ. d. St. bei Zeller 304 f.

53) Zeller 269 ff.

54) Ar. de Caelo I, 10. 259, b, 12. vgl. unten Anm. 71. 72.

kenden Weſen folgt, läßt ſich weder auf Plato noch Ariſtoteles zurückführen; die Geſchlechtsverwandtſchaft deſſelben mit der Welt darf als eine durchaus eigenthümliche Vorſtellungsweiſe betrachtet werden, wie wir ſie den Pythagoreern ſehr wohl zutrauen können. Hatten ſich ihnen ja als Principien der Welt, an ſich wahre und gewiſſe Zahlverhältniſſe ergeben, die ſie immerhin als Vermittelungen zwiſchen Gott und Welt und als Zeichen der Stammverwandtſchaft Gottes mit der Welt betrachten konnten, mögen ſie nun ein abſolutes Eins als Symbol der Gottheit geſetzt haben oder nicht. Und damit iſt wiederum ſehr wohl vereinbar daß Philolaus die Weltordnung als ewige Thätigkeit Gottes und der Erzeugung, daher die Bewegung als ewig, d. h. als nothwendige Vorausſetzung der Welt und doch zugleich als abhängig von einem höheren Princip bezeichnet; denn letzteres liegt doch wohl in dem Ausdruck Archidion. Und wie nahe lag da der Begriff einer Weltſeele, als fortdauernder Vermittelung zwiſchen der Thätigkeit oder Wirkſamkeit der Gottheit und der der Welt eigenthümlichen Kauſalität des Werdens. Iſt nun dieſe ganze Vorſtellungsweiſe in ſich zuſammenhängend, mit den übrigen Lehren der Pythagoreer ſehr wohl vereinbar und in ihrer Eigenthümlichkeit weder auf platoniſche noch auf ariſtoteliſche Principien zurückzuführen, ſo werden wir nicht um ein Paar befremdlicher Ausdrücke willen ſie dem Philolaus abſprechen dürfen, da einige derſelben, die durch Plato und Ariſtoteles ein eigenthümliches Gepräge erhielten, wie namentlich Energie, ſehr wohl hier und da ſchon früher vorgekommen ſein, andre den Berichterſtattern angehören mögen. Endlich kann ich den Pythagoreern nicht zutrauen, daß ſie für ihre gegenſätzlichen Principien nicht einen letzten unbedingten Grund vorausgeſetzt und ihn nicht in dem Begriffe der Gottheit gefunden haben ſollten, der anerkannter Maßen ihrem Bewußtſein ſo lebendig gegenwärtig war. Auch die Worte Plato's in dem ſo entſchiedenen pythagoriſirenden Dialog Philebus (23, c) „der Gott, ſagten wir, habe den einen Theil des Seienden als unbegrenzt gezeigt, den andren als Grenze", enthalten eine Hinweiſung auf ſolche Vorſtellungsweiſe. Daß aber Theophraſt, allerdings eine große Autorität, die Pythagoreer von

denen unterſcheide, welche die Gottheit als wirkende Urſache geſetzt[55]), kann ich aus den dafür angeführten Worten deſſelben durchaus nicht herausleſen.

Aber auch den Gottesbegriff mochten verſchiedene Pythagoreer verſchieden entwickelt haben; denn freilich konnten mit Philolaus ſolche wohl nur theilweiſe einſtimmig ſein, die, wie ſpäter Speuſippus, eine Entwickelung der göttlichen Weſenheit oder Wirkſamkeit (ob der einen oder andren, bleibt unentſchieden) annahmen[56]). Einer dieſe Vorſtellungsweiſe hinwegdeutenden Erklärung der betreffenden ariſtoteliſchen Worte vermag ich nicht beizupflichten, bemerke dagegen daß die Annahme mehrerer vorariſtoteliſcher Ausbildungsverſuche der pythagoriſchen Theorie hier von neuem ſich beſtätigt.

6. Wir berühren nur kurz die Einzelheiten der willkürlichen und eben darum von verſchiedenen Pythagoreern in verſchiedener Weiſe verſuchten Zurückführung der Weſen und der Verhältniſſe der Dinge auf die Zahlen und ihre Verhälniſſe. Nur durch ſcheinbare Aehnlichkeiten konnten ſie ſich leiten laſſen und mußten die Mängel der Uebereinſtimmung durch willkürliche Vorausſetzungen zu ergänzen ſuchen[57]). Daher denn wahrſcheinlich ſchon bei den älteren Pythagoreern bedeutende Abweichungen in den Beſtimmun-

---

55) Theophr. Metaph. c. 9. 322, 14. m. Ausg. *Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι μαχρὰν τὴν ἀπόστασιν ἐπιμετεῖσθαί γε θέλειν ἅπαντα . . . διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ' ἐπὶ τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται.* Warum ſollen die W. *ὅσοι .. ἀνάπτ·* ſich lediglich auf Plato und ſeine Schule beziehen? warum nicht auch auf eine Richtung der Pythagoreer?

56) Ar. Metaph. XII, 7. 1072, b, 30 *ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον τε καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι κτλ.* vgl. Zeller 274. Nach der unmittelbar vorangegangenen Erklärung des Ariſtot. über das von Ewigkeit her vollkommene Weſen der Gottheit, vermag ich das *κάλλιστον καὶ ἄριστον* auf nichts Andres als die Gottheit zu beziehen, und dem widerſpricht auch nicht daß Eth. I, 4. 1096, b, 5 das Eins der Pythagoreer der *συστοιχία τῶν ἀγαθῶν* ſubſumirt wird.

57) Ar. Metaph. I, 5. 986, 3.

gen ſich fanden und mehrere noch bei den neueren [58]). Das Alte vom Neuen zu ſondern kann nur ſehr theilweiſe gelingen, ſo weit nämlich Anführungen aus Philolaus und Angaben des Ariſtoteles reichen. So faßten ſie den Begriff der Gerechtigkeit als den der Wiedervergeltung und ſuchten dann eine entſprechende Zahlbeſtimmung dafür, welche die Einen in der in gleiche Hälften zerfallenden Vierzahl, Andre in der Neunzahl als Quadrat der erſten ungleichen Zahl (3) fanden. In ähnlicher Weiſe ſtellte ſich ihnen der Begriff der richtigen Zeit in der Siebenzahl dar, ſofern die Stufenjahre im Leben des Menſchen danach gemeſſen würden und, wie vielleicht Andre hinzufügten, die Sonne, der Grund der Entwickelungen, die ſiebente Stelle im Weltraume, vom Umkreis an gerechnet, einnehme. Die Ehe bezeichneten ſie durch die Fünfzahl, als der aus der erſten männlichen (ungeraden) und der erſten weiblichen (geraden) beſtehenden; den Geiſt durch das unveränderliche Eins, die Seele oder Meinung durch das Zwei. So wurden ſie wenigſtens zu wenn auch noch ſehr unzureichenden Verſuchen in der Begriffsbeſtimmung veranlaßt; desgleichen zur Ausmittelung des Verhältniſſes der Begriffe zu einander, wobei ſie dann freilich der Willkür noch mehr anheimfielen, indem ſie den Zahlen wiederum beſtimmte räumliche Stellen (Stellen im Weltgebäude) anwieſen und weder von dem Oben oder Unten noch von der Häufung der Zahlen und Begriffe an ein und demſelben Orte Rechenſchaft zu geben vermochten [59]). Auch die Gottheiten des polytheiſtiſchen Volksglaubens blieben dabei nicht unbeachtet [60]). Wo ſie mit Zahlen nicht ausreichten, nahmen ſie Figuren und ihre Winkel zu Hülfe. Von dieſen gleich wie von Zahlen machte ſchon Philolaus Anwendung zur Bezeichnung der Gottheiten oder ihrer

58) Ar. Metaph. I, 5. 985, b, 17. vgl. XIII, 8. 1083, 20 und bei Theo Smyrn. c. 8. 30. — Arist. de Caelo I, 1. 268, 10. — Im Uebrigen Theo Smyrn. und theol. arithm. zu vergleichen.

59) Ar. Metaph. I, 8. 990, b, 18.

60) S. Dergleichen b. Plut. de Isid. c. 10. Moderatus b. Stob. Ecl. I, 20 u. A. Philolaus z. B. hatte die Zweiheit der Rhea zugeeignet (61).

Wirksamkeit [61]). Eurytus hatte sogar versucht die Figuren der Dinge aus der ihnen entsprechen sollenden Anzahl von Steinchen zusammenzusetzen [62]).

Fruchtbarer ward dies Bestreben durch den daraus hervorgehenden Antrieb die Eigenschaften der Zahlen und ihr Verhältniß zu den Figuren zu ermitteln. Auch hier ist es theilweise unmöglich das Alte vom Neueren mit Bestimmtheit zu unterscheiden; so namentlich rücksichtlich dessen was von den Eigenschaften der Zahlen großentheils bei neueren Schriftstellern sich findet. Daß das Eins als Grund der Zahlen zugleich am Unbegrenzten und Begrenzenden Theil habe, hatten schon vorariſtotelische Pythagoreer behauptet und eben so hervorgehoben daß die Drei die erste ungerade und vollkommene, Anfang, Mitte und Ende in sich begreifende Zahl sei. Dem aber schließen die bei neueren Pythagoreern sich findenden Bemerkungen sich an, wie, daß die Fünf die erste Zahl sei welche durch Addition der ersten geraden und ungeraden, Sechs die welche aus der Multiplikation derselben hervorgehe; Drei, Vier und Fünf die eine besondere Proportion bildenden und Zahlen des vollkommensten rechtwinklichten Dreiecks seien, Sieben diejenige Zahl, die weder einen Faktor noch ein Produkt habe, Acht die erste Kubikzahl, u. dergl. mehr. Schon Philolaus redet von mehreren Arten des Geraden und Ungeraden und unterscheidet das Geradungerade (ἀρτιοπέριττον) von beiden, wogegen Neuere drei Arten des Ungeraden und eben so viele des Geraden annehmen und unter letzteren das Geradungerade aufführen [63]). Ebenso verhält sichs mit der Unterscheidung quadratischer, oblonger, trigonischer, polygonischer, körperlicher und Flächenzahlen; jedoch ist die Lehre von den gnomonischen, Quadrat-, Kubik- und Diagonalzahlen unbezweifelt alt. Hohen Werth legten auch schon die alten Pythagoreer der die ganze Natur in sich begreifenden Zehnzahl und der

61) Böckh's Phil. 152 ff. Andres Aehnliches b. Plut. de Isid. c. 30, nach Eudoxus. vgl. ib. c. 75.

62) Ar. Metaph. XIV, 5. 1092, b, 10 Εὔρυτός τις.

63) Philol. fr. 2. — Nicom. Arith. p. 9 sqq. Theo Smyrn. I, 8 sq.

die Faktoren derſelben umfaſſenden Vierzahl bei. Philolaus nennt jene groß, allgewaltig und Alles vollbringend, Anfang und Führerin des himmliſchen und irdiſchen Lebens, und führt zunächſt auf ſie das Wiſſen zurück [64]). Ueber die Zehnzahl hinaus ſcheinen die Pythagoreer daher auch nicht Anwendung von ihrer Zahlenſymbolik gemacht zu haben [65]). Wie dem Weltgebäude, ſo mußte ſie auch der Tafel der Gegenſätze zur Richtſchnur dienen, und die Anerkennung ihrer Bedeutung, gleichwie der der Vierzahl, reicht ohne Zweifel ſchon in die erſten Anfänge der pythagoriſchen Zahlenlehre zurück, wenn auch die Verſe des ſogenannten Eidſchwurs, in denen die Tetraktys als Quelle und Wurzel der ewigen Natur gefeiert wird, wahrſcheinlich jüngeren Urſprungs und noch nicht von Empedokles auf ſeine Vierheit der Elemente angewendet waren [66]). Von der Vierzahl machten die Pythagoreer, gleichwie von der Zehnzahl, Anwendung zur Bezeichnung der Reihenfolge der Begriffe oder Weſen. So wenn ſie die Linie auf die Zweizahl und ohne Zweifel die Fläche auf die Drei zurückführten und (hier wird Philolaus genannt) dann weiter den Körper auf die Vier, die Qualität auf die Fünf, die Beſeelung auf die Sechs, Geiſt, Geſundheit und was er als das Licht bezeichnet hatte, auf die Sieben, Liebe, Freundſchaft, Einſicht (*μῆτις*) und Nachdenken (*ἐπίνοια*) auf die Acht [67]), — ein Verſuch die Abfolge der fortſchreitenden Entwickelung zu bezeichnen. Aehnlich leitete Plato die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Dreizahl, den Körper aus der Vierzahl ab,

---

64) Ar. Metaph. I, 5. 986, 8. — Philol. fr. 18 und Böckh S. 139 ff.

65) Ar. Metaph. XIII, 8. 1084, 12 *εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμός, ὥσπερ τινές φασιν.* Unter dem *τινὲς* außer Platonikern auch wohl die Pythagoreer begriffen. cf. ib. XII, 8. 1073, 19. Phys. III, 6. 206, b, 30.

66) Carm. aur. 47 und dazu Mullach. Der Theol. arithm. p. 20 zufolge ſollten dieſe Verſe bei Empedokles ſich gefunden haben.

67) Ar. Metaph. VII, 11. 1036, b, 7. Die *τινὲς* von denen hier die Rede iſt, werden von den Platonikern unterſchieden. — Theol. arithm. 56. vgl. Asclep. in Metaph. Schol. 541, 23. — Böckh's Philol. 157 ff.

und mag auch in der Zurückführung des Geiſtes auf die Einzahl, der Wiſſenſchaft auf die Zwei, der Vorſtellung auf die Drei, der Wahrnehmung auf die Vier[68]), pythagoriſcher Ueberlieferung gefolgt ſein. In ähnlicher Weiſe nahm Philolaus an, den Qualitäten der Elemente lägen die körperlichen Formen ihrer Partikeln zu Grunde, der Erde die kubiſche, dem Feuer die der Pyramide, der Luft die des Oktaëders, dem Waſſer die des Ikoſaëders und fügte dieſen vom Empedokles übernommenen vier Elementen als fünftes, dem Dodekaëder entſprechendes, ein die ganze Sphäre umfaſſendes, oder das Luftſchiff der Sphäre, hinzu[69]). Ob Plato, der in dieſer Konſtruktion dem Philolaus ſich anſchließt[70]), auch in der Ableitung der fünf körperlichen Formen pythagoriſchen Ueberlieferungen folgt, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Wahrſcheinlich jedoch hatten ſie, gleich wie die Qualitäten der Elemente aus Körperformen, ſo dieſe wiederum aus Zahlen zu konſtruiren verſucht. Wie wenig ſie aber auch in dieſer wie in andren Anwendungen ihrer Theorie zu wiſſenſchaftlich begründeten Ergebniſſen gelangen konnten, in doppelter Beziehung bahnten ſie den Weg ſpäterer Wiſſenſchaft an; ſie verſuchten ſich an Begriffsbeſtimmungen um Punkte der Uebereinſtimmung der Dinge und ihrer Veränderungen mit den Zahlen zu finden, und ſuchten, wenn auch noch ohne folgerechte Methode, die Eigenſchaften der Zahlen und die Verhältniſſe derſelben zu einander und zu den Figuren auszumitteln, wobei es an wiſſenſchaftlicher Ausbeute nicht fehlen konnte; die Entdeckung des ſogenannten pythagoriſchen Lehrſatzes gehörte unbezweifelt der Schule, wenn auch vielleicht nicht dem Urheber derſelben, von dem wir ja überhaupt nicht auszumitteln vermögen,

---

68) Ar. de An. I, 2, 404, b, 18. vgl. Metaph. XIV, 3. 1090, b, 21. Alex. in Met. XIII, 9. 756, 14 Bon. und die in m. Geſch. d. griech.-röm. Phil. angef. St. I, 471.

69) Böck's Philol. S. 160. Zeller S. 297, 5 will ſtatt ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς leſen τὸ τ. σφ. ὅλας.

70) Plat. Tim. 53, c sqq.

ob oder wie weit er an wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ſich betheiligt habe.

7. Am meiſten Keime ſpäterer wiſſenſchaftlicher Entdeckungen enthält wohl ihre nach mathematiſch-muſikaliſchen Verhältniſſen angelegte Kosmologie. Wiewohl Philolaus ewige Dauer der Welt annahm, ſo beſchrieben doch auch die Pythagoreer, und wahrſcheinlich ſchon er ſelber [71]), die Weltbildung als eine zeitliche [72]). Zuerſt ſoll im Mittelpunkte der Welt das Centralfeuer ſich gebildet haben, Einheit oder Monas, Heſtia, Herd oder Altar des Weltalls, Wache, Burg oder Thron des Zeus und Kiel des Weltalls genannt; von ihm aus das Nächſtgelegene im Unbegrenzten angezogen und begrenzt worden ſein und ſo die Welt in der Form der Kugel ſich gebildet haben. Um das Centralfeuer bewegten ſich

---

71) Philol. 11. 94 ff. — Die Worte des Philolaiſchen Bruchſtücks b. Böckh S. 165 *ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα*, beſagen nicht die ſchlechthinnige Anfangsloſigkeit, ſondern nur die ewige Dauer der Welt. Auf Phil. aber werden nur die verſchiedenen Bezeichnungen des Centralfeuers und die Anordnung der zehn Weltkörper oder Sphären, nicht die Weltbildung, zurückgeführt, ſ. Stob. Ecl. I, 488, vgl. p. 450, und in ähnlicher Weiſe legt Ariſtoteles jene Anordnung den Pythagoreern überhaupt bei, de Caelo II, 13. vgl. ib. 293, b, 19. Metaph. I, 5. 986, 8. Doch läßt ſich aus den W. des Philolaus b. Stob. p. 468 *τὸ πρῶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἕν κτλ.* und p. 360 *ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἄχρι τοῦ μέσου* mit Wahrſcheinlichkeit ſchließen, daß auch er ſchon die Weltbildung beſchrieben habe und dieſe legt den Pythagoreern in der im Texte angegebenen Weiſe, Ariſt. beſtimmt bei, ſ. Metaph. XIV, 3. 1091, 13 (72). vgl. XIII, 6. 1080, b, 20. Simpl. de Caelo Schol. 505, 19 nach d. ariſtoteliſchen *Πυθαγορικοῖς*.

72) Ar. Metaph. XIII, 6. 1080, b, 20. XIV, 3. 1091, 13 *οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐθὲν δεῖ διαστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν κτλ.* Daß hier mehr oder weniger beſtimmt ausgeſprochene Anſichten der Pythagoreer bezeichnet werden, darf man namentlich aus der Angabe des Ariſt. (de Sensu c. 3. 439, 30) ſchließen: *διὸ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν.*

dann, nahmen ſie an, die zehn himmliſchen Körper oder Sphären, deren Abfolge ſie zuerſt beſtimmt haben ſollen: am äußerſten Umkreiſe der vom Feuer umgebenen Kugel der Fixſternhimmel, dann die Planeten, mit der Sonne und dem Monde, die Erde und Gegenerde, letztere zur Ausfüllung der heiligen Zehnzahl vorausgeſetzt. Die Erde, lehrten ſie, bewege ſich um das Centralfeuer, deſſen Licht ihr durch die Gegenerde verborgen bleibe, und nur durch die Sonne vermittelt ihr zukomme. Ob dieſe ihr Licht ausſchließlich vom Centralfeuer oder zugleich vom Feuer des Umkreiſes erhalten ſoll, iſt zweifelhaft [73]). Andre Pythagoreer nahmen die Gegenerde für den Mond, wir wiſſen nicht [74]), wie damit die Zehnzahl in Einklang bringend. Wir übergehen was ſonſt noch über die pythagoriſchen Anſichten von der Lage der Erde gegen Sonne und Centralfeuer, von der Neigung der Erdbahn gegen die Sonnenbahn, von Sonnen- und Mondfinſterniſſen, von der Umlaufszeit des Fixſternhimmels und dem großen Jahre, von den einzelnen Geſtirnen u. ſ. w. berichtet wird [75]). Wie viel Willkürliches und Irriges in ihren aſtronomiſchen Angaben ſich auch findet, durch ihre Lehre von der Bewegung der Erde, die demnächſt Hiketas als Axenbewegung faßte [76]), haben ſie den erſten Anſtoß zur Beſeitigung der Vorausſetzung, die Erde ruhe in der Mitte der Welt, und zur Entdeckung des Kopernikaniſchen Weltſyſtems gegeben. Das die Welt umgebende Unbegrenzte dachten ſie ſich als hauchartig und ſcheinen über die Entſtehung des erſten ausgedehnten Eins nur dunkel oder in verſchiedener Weiſe ſich ausgeſprochen zu haben (72).

Indem die Pythagoreer davon ausgingen daß Höhe und Tiefe

---

73) Achill. Tat. in Arat. prolegg. 19 leitet es vom Feuer des Umkreiſes ab, und Martin sur le Timée, ſo wie Böckh über d. kosmiſche Syſtem des Plato S. 94, wollen ausgleichen durch Verbindung dieſer Angabe mit der andren.

74) Simpl. l. l. (71).

75) ſ. Zeller S. 308 ff.

76) Cic. Acad. II, 39, nach Theophraſt. — vgl. Diog. L. VIII, 85. Böckh's Philol. S. 122 und über d. kosm. Syſtem Plato's 122 ff.

der Töne von der Schnelligkeit der Bewegung abhänge, ſetzten ſie voraus daß die ſtets bewegten Geſtirne tönen müßten, und zwar um ſo mehr, je größere Maſſen ſie bildeten [77]). Durch die Anwendung ihrer Lehre von der Oktave glaubten ſie dann die verſchiedenen Intervalle derſelben in den verſchiedenen Entfernungen der Geſtirne vom Centralfeuer, gleich dem davon abhängigen Grade der Schnelligkeit ihrer Bewegungen, und damit zugleich die Harmonie oder Oktave, am Himmelsgebäude nachweiſen zu können. Sie hielten ſich in der Durchführung dieſer Annahme zunächſt, wenn nicht ausſchließlich, an die ſieben Planeten, betrachteten die Entfernung der Erde vom Monde als den Ton und beſtimmten danach die Entfernung der Sonne vom Monde zu $2^1/_2$ Tönen, die des Fixſternhimmels von der Sonne zu $3^1/_2$ Tönen (Quarte und Quinte). Doch laſſen die theilweiſe hiervon abweichenden Angaben der Berichterſtatter wohl wiederum auf verſchiedene Durchführungsweiſen jener Annahmen ſchließen. Die Sphärenharmonie ſoll den Menſchen nicht vernehmbar ſein, weil ſie von der Geburt an daran gewöhnt, oder weil unſre Organe den gewaltigen Tönen nicht gewachſen ſeien. Neuere wollen die Begabung für die Sphärenmuſik beſonders Bevorzugten, wie dem Pythagoras ſelber, vorbehalten [78]). Dieſer Vorſtellungsweiſe kam die Ueberzeugung fördernd entgegen, daß das Himmelsgebäude eine Harmonie darſtelle und daß was dem Auge erkennbar ſei, auch für das Ohr vorhanden ſein müſſe [79]). Doch erblickten ſie dieſe harmoniſche ſich ſelber gleich bleibende Ordnung zunächſt in dem Weltraum zwiſchen dem umgebenden

---

77) Ar. de Caelo II, 9. — Ueber das Nähere und die Abweichungen der verſchiedenen die Sphärenmuſik betreffenden Angaben ſ. Böckh in d. Studien v. Daub u. Kreuzer III, 87 ff. Martin Études sur le Timée II, 37 ff. und Zeller S. 312 ff.

78) Den erſten Grund gibt Ariſtoteles l. l. an, den zweiten Porphyrius (wohl auch Archytas) in Ptolem. Harm. 257. vgl. p. 236, den dritten Simpl. in Ar. de Caelo Schol. 496, b, 11 und Cicero, Somn. Scip. c. 5.

79) Ar. Metaph. I, 5. 986, 2. — Plat. de Rep. IV, 430, d. vgl. Archyt. b. Porphyrius l. l. p. 236.

Feuer, wahrſcheinlich mit Inbegriff des Fixſternhimmels, bis zu dem Gebiete des Werdens und der Veränderung um die Erde herum [80]), und nannten jenen Kosmos [81]) in engerer Bedeutung, während ſie das terreſtriſche Gebiet als Uranos und das umgebende Feuerartige, wohl mit Einbegriff des Centralfeuers als Olympos bezeichneten. Stobäus (80) faßt es als Lauterkeit (εἰλικρίνεια) der Elemente, Ariſtoteles als den unendlichen Hauch, welcher in das Himmelsgebäude eindringe, ſo daß dieſes mit jenem zugleich das die Dinge und ſelbſt die Zahlen trennende Leere einhauche [82]), daher es denn auch anderweitig geradezu das Leere genannt wird, deſſen Unendlichkeit Archytas zu erweiſen verſucht hatte [83]). Auch die Zeit ward darauf zurückgeführt, welche Andre wiederum die Sphäre des Weltalls nannten [84]). Dieſes unendliche Umgebende ſcheinen ſie ſich, im Rückgang auf die joniſchen Phyſiologen, als den Inbegriff alles noch nicht zur Beſtimmtheit des Daſeins gelangten vorgeſtellt zu haben.

8. Wiewohl wir den pythagoriſchen Urſprung der Lehre von der Weltſeele zu bezweifeln nicht Grund haben, ſo vermögen wir doch nicht anzugeben, wie weit ſie gediehen ſein mochte als Plato im Sinne der Zahlenlehre ſie ausbildete; und da die ariſtoteliſche Kritik nur auf dieſe Ausbildung ſich bezieht, ſo dürfen wir mit

---

80) Philol. b. Stob. I, 420. Böckh 167 f. τὸ μὲν ἀμετάβολον „ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας“ περαιοῦται, τὸ δὲ μεταβάλλον „ἀπὸ τᾶς σελάνας μέχρι τᾶς γᾶς“ κτλ. Ohne Benamung und mit Uebergehung der oberſten Region, des Olympos, Stob. Ecl. I, 488. vgl. Böckh's Philol. 94. Die von Kriſche, Forſchungen S. 115, gegen die Bezeichnung Uranos erhobenen Bedenken beſeitigt Zeller S. 320, 3.

81) In weiterer Bedeutung nennt Philolaus fr. 1 das Weltall κόσμος. — Ueber das Oben und Unten, Rechts und Links ſ. Böckh's Philol. S. 90 ff. und d. kosmiſche Syſtem S. 120 ff., ſo wie Zeller S. 318 f.

82) Arist. Ph. IV, 6. 213, b, 22. — ib. III, 4. 203, 6. Stob. Ecl. I, 380.

83) Simpl. in Phys. 108. Schol. 362, 21, nach Eudemus.

84) Stob. Ecl. I, 380. — Arist. Phys. IV, 10. 218, 33 u. Simpl. 165. vgl. Plut. Plac. I, 21 u. ſ. w.

Wahrſcheinlichkeit annehmen daß eine ähnliche von Pythagoreern ins Einzelne durchgeführte nicht vorlag. Philolaus bezeichnet ſie als die das Ganze bis zum Monde umfaſſende Seele, und das Gebiet des immer Bewegten als Gebiet, oder wie ſonſt d. W. (ἀνάκωμα) zu überſetzen ſein mag, des Geiſtes und der Seele. Wenn wir auch dahin geſtellt ſein laſſen, ob der Geiſt von der Seele entſchieden geſondert und der Gottheit vorbehalten werden ſoll, augenſcheinlich wird als urſprüngliche Wirkungsſphäre des einen und des andren das Gebiet des Unveränderlichen, der Kosmos, bezeichnet; doch ſoll auch die Welt des Veränderlichen durchweht werden, wahrſcheinlicher von der Seele als vom Geiſte [85]). Daß dieſe oder dieſer aber vom Centralfeuer aus nach dem Umgebenden hin die Welt durchwalte, wird nicht beſtimmt geſagt [86]). Sehr wahrſcheinlich daß auch ſchon die älteren Pythagoreer die Einzelſeelen aus der Weltſeele ableiteten [87]), und ſehr wohl vereinbar damit iſt die Angabe des Ariſtoteles, Einige der Pythagoreer hätten behauptet, die Seelen ſeien die Sonnenſtäubchen, Andre ſie ſeien das was dieſe bewege [88]); ihre Zuſammengehörigkeit mit der Weltſeele wird dadurch nicht aufgehoben; mußte ja die Sonne ſchon als hervorragender Theil des Kosmos und ſofern ſie ihr Licht vom Centralfeuer, vielleicht auch von dem umgebenden Feuer, erhalten

---

85) Philol. 22. 167 *καὶ τὸ μὲν ἀμετάβολον „ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς μέχρι σελάνας ... καὶ τὸ μὲν νόῳ καὶ ψυχᾶς ἀνάκωμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς .... κόσμον εἶμεν ἐνέργειαν ἀΐδιον θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συναχολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος“.* Vorher: *ἔχει δὲ καὶ „τὰν ἀρχὰν τᾶς κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος, εἰς ἐὼν καὶ συνεχὴς καὶ φύσι διαπνεόμενος καὶ περιεχόμενος ἐξ ἀρχιδίω“.*

86) Auch Cicero (de Nat. D. I, 11) ſagt: nur animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem.

87) Cic. de Senect. 21 audiebam Pythagoram Pythagoreosque .. nunqnam dubitasse, quin ex universa mente divina animos delibatos haberemus. vgl. Sext. Emp. adv. Math. IX, 127. Plut. Plac. IV, 7, 1.

88) Ar. de An. I, 2. 404, 16.

ſollte, in näherer Beziehung zu der Weltſeele ſtehn. In ähnlicher Weiſe verhält ſichs mit der Uebertragung des Begriffs der Harmonie auf die Seele oder mit der Annahme daß ſie durch Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden ſei [89]). Dieſe letztere viel verbreitete und ohne Zweifel in verſchiedener Weiſe ausgebildete Annahme gehört zwar in der Form, in welcher Ariſtoteles ſie berückſichtigt und der Schüler des Philolaus bei Plato ſie entwickelt, als Zahl oder Harmonie des Körpers [90]), ſchwerlich den ächten Pythagoreern an, wohl aber konnten ſie, wie von Philolaus berichtet wird, behaupten, die Seele werde dem Körper nach Zahl und nach unſterblichem unkörperlichem Einklang eingefügt [91]). Die Selbſtbewegung der Seele haben ſie noch nicht ausgeſprochen und noch weniger ſie, wie Xenokrates, eine ſich ſelber bewegende Zahl genannt [92]).

Die Pythagoreer ſollen nicht blos das vernünftige Seelenweſen vom vernunftloſen unterſchieden haben, ſondern auch Urheber der Sonderung von Vernunft, Zornmuth und Begierde, oder Geiſt, Gemüth (*φρένες*) und Zornmuth, ja der platoniſchen Viertheilnng des Auffaſſungsvermögens in Geiſt, Wiſſenſchaft, Vorſtellung und Wahrnehmung geweſen ſeien [93]). Doch finden ſich dieſe Angaben nur bei neueren Schriftſtellern und in gefälſchten pythagoriſchen Bruchſtücken. Beſſer beglaubigt was aus dem Buche des Philolaus von

89) Ar. Polit. VIII, 5 extr. *διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.*

90) Ar. de Anima I, 4 pr. Phaedo 85, a.

91) Claudian. Mam. de statu animae I, 7 (b. Böckh S. 177) anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam. vgl. Ioh. Phil. in Arist. de Anima B, 15. Macrob. in somn. Scip. I, 14.

92) Ar. de An. I, 4 unterſcheidet von den Pythagoreern: *ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν*, und als Urheber dieſer Annahme, die nur Plut. Plac. IV, 2 und andre gleich wenig zuverläſſige Schriftſteller den Pythagoreern zuſchreiben, wird Xenokrates von vielen Andren bezeichnet und von Ariſtoteles wenigſtens nicht den Pythagoreern beigelegt.

93) vgl. Zeller S. 324.

der Natur angeführt wird: der dem Menſchen eigenthümliche Geiſt habe ſeinen Sitz im Gehirn: was ihm mit den Thieren gemein ſei, Leben nnd Empfindung, im Herzen, die auch auf die Pflanzen ſich erſtreckende Anwurzelung und Keimung im Nabel, die über die ganze Natur verbreitete Zeugung in den Geſchlechtstheilen [94]).

Wie dürftig auch was wir mit einiger Sicherheit von der Pſychologie der Pythagoreer erfahren, ihre Ueberzeugung von der Unkörperlichkeit und der Unſterblichkeit der Seele ſpricht ſich in den Worten des Philolaus aus [95]): „es bezeugen die alten Theologen und Wahrſager daß wegen gewiſſer zu büßender Verſchuldungen (διά τινας τιμωρίας) die Seele mit dem Körper zuſammengejocht ward und wie in einem Grabdenkmal beſtattet". Ob die im platoniſchen Gorgias daran geknüpfte Vergleichung der Begierden mit einem durchlöcherten Faß und die ſpielende Etymologie (πίθος von πιθανόν) ihm auch gehöre [96]), wollen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Aber eben weil von der Gottheit zur Strafe in dem Körper, wie in einem Gewahrſam (ἔν τινι φρουρᾷ), eingeſchloſſen, ſoll ſie nach Philolaus' Lehre, nicht eigenmächtig ſich befreien [97]), vielmehr den Körper lieben, weil er ſie in Stand ſetze der Sinne ſich zu bedienen, um demnächſt im Kosmos eines unſterblichen Lebens theilhaft zu werden. Wer eigenmächtig die Banden des Körpers zerreißt, ſoll um ſo größere Qualen erleiden [98]). Daran knüpften ſich Annahmen über die Strafen im Tartarus [99]), deren ſchon Ari-

94) Theolog. arithm. 22, b. Böckh S. 159.

95) bei Clem. Al. Strom. III. u. A. ſ. Böckh S. 181. vgl. Plat. Cratyl. 400, b. Gorg. 493, a.

96) Plat. Phaedo 62, b. Klearch b. Athen. IV, 157 c nach einem Pythagoreer Euxitheus. vgl. Cic. de Senect. c. 20. Somn. Scip. c. 3.

97) ſ. Böckh S. 177 ff.

98) nach Euxitheus l. l. bei Böckh 180.

99) Arist. Anal. post. II, 11. 94, b, 32, wo allerdings wohl die Sünder, nicht die Titanen, die im Tartarus durch Donner zu ſchreckenden ſind, vgl. Ritters Geſch. d. Philoſoph. I, 425. Nach Dantes ſchöner Dichtung, ertönt Donner, wenn bei einer Seele das Bewußtſein vollendeter Läuterung eintritt, ſ. Purgat. XXI, 58 sq.

ſtoteles erwähnt. Danach betrachteten die Pythagoreer, gleichwie der ihnen hierin ſich anſchließende Empedokles, die von ihnen angenommene Seelenwanderung oder Metempſychoſe als einen Läuterungsprozeß, vermittelſt der Wanderung durch eine Reihe von Menſchen- oder Thierleibern. Sie muß früh von den Pythagoreern ausgebildet ſein und ward ſchon von Xenophanes, Empedokles, dem Dichter Jon aus Chios mehr als die andren pythagoriſchen Lehren beachtet. Auch die daran ſich knüpfende von Plato berückſichtigte und noch jetzt im griechiſchen Volksglauben lebende Vorſtellung, daß die Seelen nach dem Austritt aus dem Körper in der Luft umherſchwebten [100]), mag bei alten Pythagoreern ſich gefunden haben. Wie weit übrigens Plato in ſeinen mythiſch gehaltenen Annahmen über den Zuſtand nach dem Tode, den Pythagoreern ſich angeſchloſſen, iſt ſchwerlich mit Beſtimmtheit auszumitteln.

9. Wiewohl wir überzeugt ſind daß der Gottesbegriff ein nothwendiger Beſtandtheil in der Theorie der Pythagoreer war, ſo wollen wir doch keineswegs in Abrede ſtellen daß ihm außerhalb dieſer Theorie gelegene, dem Volksglauben entlehnte Vorſtellungen ſich anſchloſſen. So in ihrem Glauben an Dämonen und ihre Erweiſungen durch Offenbarungen, die über den Bereich unſrer natürlichen Fähigkeiten hinausreichten [101]). In ähnlicher Weiſe verhält ſichs mit ihrem Polytheismus; einerſeits haben ſie in ihrer Theorie zu dem Begriffe eines ewigen, einigen, unveränderlichen göttlichen Weſens ſich erhoben, andrerſeits ſchließen ſie ſich dem Apollokultus, gleichwie dem Kultus der Orphiker an und lieben es von den Göttern des Volksglaubens eine ſymboliſche Anwendung zu machen [102]); wie weit ſie dabei ihn zu läutern beſtrebt geweſen, erſieht man nicht aus den dürftigen Anführungen.

---

100) Alexand. b. Diog. VIII, 31. vgl. Plat. Phaedo 81, d.

101) Schon Philolaus fr. 18 unterſcheidet Göttliches u. Dämoniſches. vgl. Aristoxen. b. Stob. Serm. LXXIX, 45. Alex. b. Diog. VIII, 32 u. A. — Aristox. b. Stob. Ecl. I, 206. Alex. l. l. — Philolaus in d. Eth. Eudem. II, 8 extr. *εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.*

102) ſ. Zeller S. 287, 1. 303. 334, 1.

10. Einen entſchieden religiöſen Charakter hatte ihre Ethik, dürftig an wiſſenſchaftlich gefaßten Lehren, reich an innerem ſittlichen Gehalt. Das Leben ging auch hier der Wiſſenſchaft voran. Sittliche Reinigung und Vervollkommnung war ihnen Lebensaufgabe, die Tugend Vorſtufe zur Weisheit [103]), ihr Endziel, ſich Gott zu verähnlichen [104]). Ihrer rein ſittlichen Geſinnung ohngeachtet mußten ihre begrifflichen Beſtimmungen ſehr unzureichend bleiben [105]). Zurückführung der Tugend auf Zahlbeſtimmungen, wie die der Gerechtigkeit, ließ das eigenthümliche Weſen derſelben außer Acht. Auch den Satz, die Tugend ſei Harmonie, der wenn gleich erſt von Alexander und jüngeren Schriftſtellern angeführt, für altpythagoriſch gelten kann, war mehr geeignet die Aufmerkſamkeit auf die beſonderen individuellen Verhältniſſe zu ſchärfen als für Ableitung allgemeingültiger ſittlicher Beſtimmungen. Wenn Heraklides der Pontier ſagte, die Pythagoreer hätten die Glückſeligkeit als Wiſſenſchaft von der Vollendung der Tugenden der Seele bezeichnet [106]), ſo findet das dem Sinne nach einige Gewähr in den Worten des Philolaus (103), denen zufolge die Weisheit der Tugend übergeordnet und jene dem nach ewigen Geſetzen geordneten Kosmos, dieſe dem ſublunariſchen Gebiete der Veränderungen zugewieſen wird. Nur wer durch den Läuterungsproceß der Seelenwanderung zur Vollendung der Tugenden gelangt, ſollte, mochten ſie annehmen, zu der den Göttern vorbehaltenen höheren göttlichen Erkenntniß (Philol. fr. 2), d. h. zur Weisheit gelangen. Wie ernſt ihr Streben nach ſittlicher Läuterung war, zeigen beſonders ihre von Ariſtoxenus [107]) aufgezeichneten Mahnungen zur Ehrfurcht gegen die Göt-

---

103) Philol. nach Stobäus b. Böckh 95 *περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γιγνόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην*

104) ſ. Zeller S. 333, 3.

105) Magn. Mor. 1, 1. 1182, 12 *τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων (ὁ Πυθαγόρας) οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο.*

106) Clem. Al. Str. II, 417.

107) Aristox. b. Stob. Serm. LXXIX, 45. XXXIII, 49. CI, 4.

ter und Dämonen, zur Verehrung der Aeltern, zur Treue und Verträglichkeit in der Freundſchaft, zur Dankbarkeit und Mäßigung, zur Wiſſenſchaft; — gleichwie was ſie über die Nothwendigkeit des Staates, über das Verhältniß der Obrigkeit zu den Unterthanen und über Liebe zum Vaterlande und ſeine Geſetze ausſprachen. Dieſe ſittliche Geſinnung der älteren Pythagoreer verleugnete ſich auch nicht bei den neueren, wie die Bruchſtücke untergeſchobener pythagoriſcher Schriften und ſelbſt das goldene Gedicht und die dem Pythagoras in den Mund gelegten Reden zeigen, während die in jenen Bruchſtücken hinzugefügten Verſuche zu wiſſenſchaftlicher Begründung theils unbedeutend theils mit Beſtandtheilen der peripatetiſchen und ſtoiſchen Ethik verſetzt ſind.

So unvollſtändig wir von den verſchiedenen Formen unterrichtet ſind, in denen die pythagoriſche Zahlenlehre ſich ausbildete, eben ſo wenig genau laſſen ſich die Verſuche verfolgen, ſie der joniſchen Phyſiologie anzunähern. Von dem Arzt Alkmäon aus Kroton wagt ſelbſt Ariſtoteles nicht zu beſtimmen, ob er ſeine Lehre von den Gegenſätzen den Pythagoreern oder dieſe ſie ihm entlehnt hätten. Die Gegenſätze aber zwiſchen denen alles Menſchliche ſich bewegen ſollte, hatte Alkmäon [108]) ohne den Verſuch ſie auf eine geſchloſſene Anzahl zurückzuführen, nur im Allgemeinen bezeichnet, wahrſcheinlich zur Veranſchaulichung ſeiner Annahme, daß die Geſundheit im Gleichgewicht der gegenſätzlichen Kräfte beſtehe. Dem auf das Gebiet der Gegenſätze angewieſenen Menſchlichen ſtellte er das Göttliche des Himmels und der ewig

---

vgl. Stob. Ecl. I, 206. Auch Porphyr v. Pyth. 38. Diog. VIII, 23. Jambl. v. Pyth. 101 ff. hatten das hierhergehörige vom Ariſtoxenus (*Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις*) entlehnt.

108) Metaph. I, 5. 986, 27. Ueber die einzelnen Lehren des Alkmäon ſ. Zeller 356 ff.

kreisenden Gestirne entgegen, an deren Bewegung theilnehmend auch die Seele unsterblich sein soll[109]), d. h. ohne Zweifel die menschliche, deren Eigenthümlichkeit, im Unterschiede von dem bloßen Lebensprincip, er in das der bloßen sinnlichen Wahrnehmung nicht zukommende Verständniß setzte[110]).

Von Hippasus sagt uns Aristoteles blos daß er das Feuer für das Princip der Dinge gehalten; als Pythagoreer oder unächten Pythagoreer bezeichnen ihn nur Spätere. Von seiner Theorie der Tonverhältnisse wird nach Hörensagen berichtet[111]). Ob oder wie weit er die Absicht gehabt die pythagorische Annahme eines den Mittelpunkt und den Umkreis der Welt bildenden Feuers auf die heraklitische Lehre zurückzuführen, wissen wir nicht[112]).

Zuversichtlicher können wir behaupten daß Ekphantus, einer der jüngsten Pythagoreer, die Einheiten der Pythagoreer als materielle Atome gefaßt und einen sie trennenden leeren Raum angenommen, jedoch darin von den Atomikern sich entfernt und dem Anaxagoras angenähert habe, daß er den Atomen nicht nur außer der

---

109) Plut. Plac. V, 30. — Diog. L. VIII, 83. Cic. de Nat. Deor. I, 11. — Ar. de An. I, 2. 405, 29.

110) Theophr. de Sensu 25 . . . ὁ ἄνθρωπος μόνος ξυνίησι, τὰ δ' ἄλλα αἰσθάνεται μὲν οὐ ξυνίησι δέ.

111) Metaph. I, 3. 984, 7. Sext. Pyrrhon. III, 30 u. A. Nach Clem. Cohort. 42, c soll er das Feuer als Gottheit gefaßt, nach Simpl. in Phys. 6, a die Dinge aus dem Feuer durch Verdünnung und Verdichtung abgeleitet, nach Tertul. de An. 5 und Theodoret Cur. gr. aff. V, 20 die Seele für feuriger Natur, nach Simpl. l. l., Diog. VIII, 84 und Theodoret. IV, 5 die Welt für ewig bewegt, begrenzt und in periodischer Umgestaltung begriffen gehalten haben.

112) Demetrius Magnes hatte behauptet, Hippasus habe keine Schrift hinterlassen, Diog. L. l. l. und Theo Smyrn. Mus. c. 12 spricht von den ihm beigelegten Tonverhältnissen nur mit einem φασί. Diese nennen ihn einen Pythagoreer, Jambl. v. Pyth. 81 u. A. einen unächten Pythagoreer.

113) Ueber Ekphantus Stob. Ecl. I, 308. 448. 496. Hippolyt. adv. Haer. p. 19.

Größe und Geſtalt auch Kraft (δύναμις) beilegte und daß er als Princip der Bewegung und Weltordnung den Geiſt betrachtete. Er ſoll mit dem Pontiker Heraklides und mit Hiketas Bewegung der Erde um ihre Axe angenommen haben[114]).

Wir haben geſehn wie Xenophanes von der ohne Zweifel pythagoriſchen Seelenwanderungslehre Kunde hatte, Heraklit aller Wahrſcheinlichkeit nach von Anaximander und den andren Phyſiologen Milets wußte und wie er des Pythagoras und Heraklits erwähnte. Auch erfahren wir daß der alternde Solon mit Bewunderung die Oden Sapphos hörte[1]), daß die Piſiſtratiden nicht blos Sorge trugen die homeriſchen Geſänge und die ſogenannten theologiſchen Dichtungen ſammeln und bearbeiten zu laſſen, ſondern daß auch Hipparch Dichter, wie Anakreon, Simonides und Laſus nach Athen einlud[2]), gleichwie Hiero von Syrakus, die theſſaliſchen Aleuaden u. a. Herrſcher, Dichter um ſich zu verſammeln liebten. Ohngleich lebhafter noch muß der litterariſche Verkehr in der erſten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor unſrer Zeitrechnung geworden ſein. Meliſſus kannte ohne Zweifel das Lehrgedicht des Parmenides und wohl auch das des Xenophanes; Anaxagoras außer der Lehre der Eleaten aller Wahrſcheinlichkeit nach das Lehrgedicht des Empedokles und vielleicht die Anfänge der Atomiſtik; Empedokles iſt nicht nur vertraut mit der Lehre und dem Gedichte des Parmenides, ſondern bleibt auch von einzelnen pythagoriſchen Lehren nicht unberührt und hatte wahrſcheinlich Kunde von der heraklitiſchen Theorie. Diogenes von Apollonia und Archelaus haben das Buch des Anaxagoras vor Augen, welches ja überhaupt zu Sokrates' Zeiten ſchon in weiten Kreiſen Verbreitung

---

114) Hippol. a. a. O. Plut. Plac. III, 13, 2.

1) Stob. Serm. XXIX, 28.

2) Plat. Hipparch. 228, b.

gefunden haben muß; und dem Demokrit endlich war ſchwerlich irgend eine Richtung der früheren Philoſophie fremd.

Aber nicht nur unter den Philoſophen des Zeitraumes fanden vielfache Wechſelbeziehungen, ſei es durch Bücher oder mündliche Ueberlieferung, ſtatt, ſondern auch die Dichter dieſer Periode konnten ſich dem Einfluß der Philoſophie nicht entziehen. Während die dem vorangegangenen Jahrhundert angehörigen der Philoſophie gewiſſermaßen entgegenkommen und von demſelben Triebe ergriffen mit dem über die Welt der Erſcheinungen hinaus Liegenden zu verkehren, durch Vertiefung des Gottesbewußtſeins und durch ihre Reflexionen über Sitte und Staat, demnächſtige wiſſenſchaftliche Bearbeitung anbahnen: finden wir von Anfang des fünften Jahrhunderts an bei ihnen mehr oder weniger Kenntniß philoſophiſcher Theorien und Hinneigung dazu. So am augenſcheinlichſten bei Epicharmus [3]), der unter Gelo (Ol. LXXIII, 2) und Hiero (Ol. LXXVII, 1) und wahrſcheinlich ſchon ohngleich früher, als Komödiendichter in Syrakus aufgetreten war [4]). Wenngleich die Behauptung eines uns nicht weiter bekannten Alkinus [5]), Plato habe von dem ſiciliſchen Dichter Manches entlehnt, namentlich die Unterſcheidung der Gebiete des Sinnlichwahrnehmbaren und des Intelligibelen und die daran ſich knüpfende Ideenlehre, theils auf interpolirten, theils auf willkürlich gedeuteten Verſen des Dichters

3) C. I. Grysar, de Doriensium comoedia quaestiones vol. I. Colon. 1828. Polman Kruseman, Epicharmi fragmenta. Harlemi 1834. Welckers kleine Schriften I, 271 ff. L. V. Schmidt, quaestiones Epicharmeae. Bonnae 1846. Mullach, fr. ph. Graec. 135 sqq.

4) Schmidt a. a. O. 20 sq.

5) Diog. L. III, 9—17 gibt zugleich mit der Annahme des Alkimus die von dieſem dafür angeführten Verſe des Epicharmus, theils trochaiſch katalektiſche Tetrameter, theils jambiſche Trimeter. Die Aechtheit der erſteren hat Schmidt a. a. O. p. 6 sqq. durch Vergleichung mit unbezweifelt ächten bei Athenaeus, aus metriſchen Gründen nachgewieſen und von den Trimetern gezeigt, daß ſie in metriſcher Beziehung dem Epicharmus ganz wohl eignen konnten, ohne Interpolation derſelben in Abrede zu ſtellen.

beruhte [6]), ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß Epicharmus in den Theorien der Eleaten (des Xenophanes und Parmenides) wie des Heraklit, wahrſcheinlich auch in den pythagoriſchen wohl bewandert, in einigen ſeiner Komödien die beiden erſteren, jedoch mit Vorliebe für die heraklitiſche, gegen einander ſtreitend aufführte, d. h. Angriff und Vertheidigung verſchiedenen Perſonen zuwies [7]). Kennt-

---

6) Für die Behauptung des Alkimus, Plato habe die Entgegenſetzung des Sinnlichwahrnehmbaren und Intelligibelen vom Epicharmus entlehnt, wird kein Beleg angeführt; mochte ſich aber auch eine entſprechende Unterſcheidung bei dem Dichter finden, ſo war ſie ohne Zweifel der eleatiſchen Lehre entnommen. Die für den epicharmiſchen Urſprung der Ideenlehre geltend gemachte Stelle (v. 195 ff. bei Mullach) ſcheint beſtimmt geweſen zu ſein zu veranſchaulichen daß die Tugend lehrbar ſei und die urſprüngliche Beſtimmtheit des Guten vorausſetze, gleichwie die Fertigkeit im Flötenſpiel oder irgend einer andren Kunſt, dieſe ſchon vorausſetze:

οὐκ ὦν δοκεῖ
οὕτως ἔχειν (τοι) καὶ περὶ τἀγαθοῦ; τὸ μὲν
ἀγαθόν τι πρᾶγμ' εἶμεν καθ' αὑθ'· ὅστις δέ κα
εἰδῇ μαθὼν τᾆν', ἀγαθὸς ἤδη γίνεται.

Schmidt (p. 50) möchte ſtatt deſſen leſen:

τὸ γὰρ
ἀγαθὸν μαθών τις ἀγαθὸς ἤδη γίνεται.

Inzwiſchen dürfte auch das πρᾶγμα κ. αὑθ' dem in eleatiſcher Terminologie wohl erfahrenen Dichter ſchon zuzutrauen ſein, ohne daß er auch nur zu den Anfängen der platoniſchen Ideenlehre gekommen ſein müßte.

7) Den Vertreter der eleatiſchen Anſicht (v. 177), zunächſt wohl im Anſchluß an Xenophanes, deſſen Gott in populärer Weiſe in Götter verändert wird, begnügt ſich die Ewigkeit der Götter, ohne Vorausſetzung eines vorangegangenen Chaos, mit den Worten zu vertheidigen πῶς δ'; (wie ſollte doch das Chaos früher oder vielmehr zuerſt vor den Göttern geworden ſein?) ἀμάχανον γ' ἀπὸ τίνος; μηδὲν ὅ τι πρᾶτον μόλοι ‖ οὐκ ἄρ' ἔμολε πρᾶτον οὐδὲν οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον. Ohnmöglich daß es von irgend Etwas geworden und Nichts kann zuerſt gekommen ſein, auch Nichts als Zweites. (Ein überhaupt nicht Gekommenes oder Gewordenes muß vorausgeſetzt werden.) Ein ſolches ſich ſelber Gleichbleibendes ſcheint denn auch der epicharmeiſche Eleat in dem vorangegangenen, vielleicht aus ſeinem Zu-

niß der empedokleiſchen Lehre iſt in den Bruchſtücken nicht nachweislich und aus chronologiſchen Gründen bei ihm kaum zu erwarten [8]). Natürlich konnten nur die allgemeinen Geſichtspunkte zur Sprache kommen und der Streit mußte durch Laune und Ironie gewürzt werden. Wahrſcheinlich war ein hierher gehöriges Bruchſtück demſelben Drama Odyſſeus entlehnt, aus welchem Athenäus eine lange Aufzählung von Leckerbiſſen, wie die ſiciliſchen Feinſchmecker ſie liebten, uns aufbehalten hat. Der philoſophiſche Ernſt mußte dem Ton des Komikers ſich fügen. Nach einem dritten gleichfalls von Alkimus herangezogenen Bruchſtück (die Rede wird an den göttlichen Sauhirten Eumäus gerichtet) ſoll aus dem Kunſttriebe der Thiere geſchloſſen werden, daß Alles was lebt

---

ſammenhange geriſſenen Verſe:

τάδε δ' ἀεὶ πάρεσθ' ὅμοι', οὐ διὰ δὲ τῶν αὐτῶν ἀεί,

von den Göttern auf die Welt der Dinge übertragen zu haben, ähnlich wie Xenophanes es angedeutet haben muß. Zunächſt dagegen macht dann ſein heraklitiſcher Gegner den beſtändigen Wechſel wie in Zahl- und Maßverhältniſſen, ſo auch in Bezug auf den Menſchen geltend

v. 190 *ἐν μεταλλαγῇ δὲ πάντα ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον·* u. ſ. w.

ſ. über Kritik und Erklärung dieſer ganzen ſchwierigen Stelle Schmidt a. a. O. p. 24 sqq. und Bernays im Rhein. Muſ. VIII (1853), 280 ff. Schon Plato, Theaet. 152, c, nennt unſren Dichter unter denen, welche nur Werden, kein Sein, gelten laſſen wollten. In welcher Weiſe er in ſeinen Komödien Anwendung von heraklitiſcher Lehre gemacht habe, erhellet, wie Bernays nachgewieſen hat, aus der Wendung die er nach Plut. de sera vindicta c. 15 einem zahlungsunluſtigen Schuldner in den Mund legt, daß er nunmehr ein andrer ſei als der welcher die Schulden gemacht habe. Auch v. 274 *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ ταχός*, erinnert an Heraklit. Ebenſo v. 271 *ἐπιπολάζειν οὔτε χρὴ τὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον.*

8) Der v. 263 f.

συνεχρίθη καὶ διεχρίθη, κατῆνθεν ὅθεν ἦνθεν
γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.

ſcheint jedoch von Kenntniß, wenn auch nicht der empedokleiſchen, doch der Lehre des Leukippus, zu zeugen.

an der Weisheit oder Vernunft Theil habe [9]); ein viertes (v. 213) hebt hervor wie, gleich dem Menschen, jegliche Thierart sich selber am besten gefalle, — vielleicht mit Anspielung auf die bekannten, gegen den Anthropomorphismus gerichteten Verse des Xenophanes. Von seinen, wie es heißt, über Physiologie, Arzneikunde und Ethik sich verbreitenden Gnomen [10]) besitzen wir nur dürftige Bruchstücke, die den Geist des sittlich religiösen Aufschwungs jener Zeit athmen, ohne die Eigenthümlichkeit seiner Geistesrichtung zu charakterisiren [11]). Leider haben Athenäus u. A., denen wir den größeren Theil der Bruchstücke verdanken, was in's Gebiet sicilischer Schlemmerei gehört, für mittheilungswerther gehalten als das der Sphäre des Gedankens Angehörige. Wie hoch Epicharmus als Komiker stand, zeigen die Urtheile Plato's und andrer Achtung gebietender Alten über ihn.

Ganz anders zeigt sich die Einwirkung der Philosophie auf die Poesie bei Epicharmus' großen Zeitgenossen, Pindar und Aeschylus. Sie tritt weder durch entschiedenen Anschluß an diese oder jene der damahligen philosophischen Theorien, noch durch Diskussion derselben hervor. Zwar hat ersterer mit entschiedenster Ueberzeugung die seinem tief sittlich religiösen Sinn so durchaus zusa-

---

9) v. 207 *ἀλλ' ὅσσα περ ζῇ πάντα καὶ γνώμαν ἔχει.*

v. 211 *τὸ δὲ σοφὸν ἃ φύσις τόδ' οὐδεν ὡς ἔχει*
μόνα· πεπαιδεύται γὰρ αὐταυτᾶς ὑπό.

vgl. v. 253 *νόος ὁρᾷ καὶ νόος ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά.*

10) Diog. L. VIII, 78 *οὗτος ὑπομνήματα κατελέλοιπεν, ἐν οἷς φυσιολογεῖ, γνωμολογεῖ, ἰατρολογεῖ.* Unter den *ὑπομν.* sind schwerlich besondere Kommentarien zu verstehn und das *γνωμολογεῖ* ist wohl auf ethische Denksprüche zu beziehen, vgl. Welcker a. a. O. 347 f.

11) z. B. v. 260 *θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν.* — v. 295 *εὐσεβὴς νόῳ πεφυκὼς οὐ πάθοις κ' οὐδὲν κακὸν ‖ καθανών· ἄνω τὸ πνεῦμα διαμενεῖ κατ' οὐρανόν*, ein von Clem. Alex. überliefertes Bruchstück von zweifelhafter Aechtheit. v. 306 *εὐσεβὴς βίος μέγιστον ἐφόδιον θνατοῖς πέλει.* v. 110 *οἶμαι δ' ὡς οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἅταν ἔχων*, streift an die sokratische Lehre. Spuren von sophistischen Fangschlüssen, s. v. 228. 235.

gende Lehre von der Seelenwanderung ſich angeeignet, und bei beiden möchte ſich Erklärung für eine von zwei damals im Streit mit einander begriffenen Annahmen nachweiſen laſſen, wie rückſichtlich der Frage, ob Vorzüglichkeit und Tugend urſprüngliche Gabe der Natur und Gottheit, oder irgendwie angelernt ſei [12]); und wohl begreiflich daß die von Gott begeiſterten Dichter für erſteres ſich ausſprachen: daß ſie aber irgend einer philoſophiſchen Theorie ſich angeſchloſſen hätten, läßt ſich nicht behaupten. Und doch möchte Einwirkung der Philoſophie in zwiefacher Weiſe bei ihnen ſtatt gefunden haben. Vergleichen wir ihre Dichtungen mit denen der vorangegangenen Periode, ſo weit die ſpärlich aus letzterer auf uns gekommenen Denkmäler es verſtatten, ſo können wir Fortſchritt in ſorgfältig, man darf wohl ſagen, dialektiſch durchgeführter Gliederung, kaum verkennen. Die Siegeshymnen Pindars und die Trilogien des Aeſchylus, ſo weit wir dieſe uns zu vergegenwärtigen vermögen, ſind auch in dieſer Beziehung bewunderungswürdige Kunſtwerke. Dann aber, wenngleich in den Grundzügen des Gottes- und Weltbewußtſeins den vorangegangenen lyriſchen Dichtern ähnlich, ſpricht ſichs doch bei Pindar und Aeſchylus mit größerer Deutlichkeit und Beſtimmtheit und begrifflich durchgeführter aus. Pindar ſagt nichts Neues, wenn er ſingt: „Eins iſt der Menſchen, Eines der Götter Geſchlecht", gleichwie Philolaus die Gottheit als der Welt geſchlechtsverwandt bezeichnet hatte; aber ſchwerlich hat einer der Dichter vor ihm die Gottesverwandtſchaft des Menſchen gleich ihm näher beſtimmt, „ſei es durch der Vernunft Größe, ſei es durch ſchöne Geſtalt", und eben ſo wenig irgend einer die Kluft ſo beſtimmt angegeben, die immer noch zwiſchen Göttern und Menſchen befeſtigt iſt: nicht blos ſofern der Menſch eines Schattens Traum und ihm zu Theil geworden ſei das Vergängliche, Irdiſche, im Gegenſatz gegen das Ewige, Himmliſche [13]), auch nicht blos in

12) Pind. Olymp. II, 86 *σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ κτλ.* IX, 100 *τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν κτλ.*

13) ſ. ob. S. 18 f.

Bezug auf den Bereich und die Sicherheit der Einſicht, ſondern weil alles Gute und Edle in ihm der Gottheit Gabe iſt [14]).

So an einer a. St.: „Gott, der Alles den Sterblichen gibt, pflanzt auch dem Geſange die Anmuth“ [15]), und das von den Göttern ſtammende wird als Bild der Ewigkeit bezeichnet [16]). Aber nicht eine nach Willkür herrſchende Macht iſt ihm die Gottheit, noch auch blindem Geſchick unterworfen: Das Geſetz iſt Gottes und der Menſchen Herrſcher [17]).

Daran knüpfen ſich die oft wiederholten Mahnungen zu frommer Ergebung in den Willen der Götter, zum Maßhalten wie überhaupt, ſo auch im Streben, zur Scheu vor der Nemeſis, der jede Ueberſchreitung des Maßes rächenden Gottheit, und Warnung gegen Uebermuth.

Eine ähnliche dialektiſche Durchführung findet ſich in der Art wie die Feier des Sieges faſt durchgängig verbunden iſt mit der Mahnung die Stärke und Tapferkeit durch die milderen höheren Tugenden zu ergänzen. Diſſens Kommentar vorzüglich hat die hierauf bezügliche Gliederung der Siegesgeſänge ins Licht geſtellt. Den eigentlichen Schlußſtein aber bildet die Anwendung, die der Dichter, lebendig überzeugt von der Unſterblichkeit des Geiſtes (16), von der pythagoriſchen Lehre der Seelenwanderung macht; es iſt ihm der Läuterungsproceß, der wenn durch Frevel und Sünde befleckt, in den Tartarus führt, wenn mit frommen Sinn durchmeſſen, zur Gemeinſchaft mit der Gottheit und zur Theilnahme am letzten Gerichte erhebt [18]).

---

14) Pyth. VIII, 96 . . *ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ ‖ λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰών.*

15) fr. inc. 118 (105) *θεὸς ὁ τὰ πάντα τεύχων βροτοῖς καὶ χάριν ἀοιδᾷ φυτεύει.* vgl. 119.

16) Thren. 108 (96) *καὶ σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ‖ ζῶον δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γὰρ ἐστι μόνον ‖ ἐκ θεῶν.*

17) fr. inc. 146 (151) *νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς ‖ θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων.*

18) Olymp. II, 56 ff. Threni (X) 107 u. A.

Aehnliche Grundgedanken beſeelen die erhabenen Tragödien des Aeſchylus, ſind aber in die Kompoſition derſelben ſo verflochten, daß ihre Erörterung eine in dieſe Kompoſition tiefer eingehende Entwickelung fordern würde. Wir begnügen uns hervorzuheben, wie bei ihm noch entſchiedener als bei Pindar, auf Zeus die Quelle aller Macht und Weisheit auch der übrigen Götter, zurückgeführt, er als der Vollender, Allbeherrſcher, der Allmächtige und Allſchauer (παντόπτας) bezeichnet wird, als der mit deſſen Wort das Werk daſtehe, der aus ſich ſelbſt die Fülle aller Macht und Vollkommenheit beſitze, der nach altehrwürdigem Geſetze (αἶσα) die Weltordnung lenke. Die Moira iſt dem Dichter, gleichwie die Dike (Gerechtigkeit), ein Ausfluß des allwaltenden Zeus, und letztere ſeine jungfräuliche Tochter. Dem Menſchengeiſte ſchwer zu begreifen iſt das Weſen des Zeus, wer immer er ſein möge: ihm vergleichen, heißt es, kann ich Nichts, wenn ich Alles auch erwäge, außer ihn ſelbſt [19]). Das Gute iſt was den Göttern lieb iſt (ὅσιον). Zeus offenbart ſich in der göttlichen Weltordnung und in der Stimme des Gewiſſens. Ein als pantheiſtiſch bezeichnetes Bruchſtück [20]), woran man vielfach Anſtoß genommen hat: „Zeus iſt der Aether, Zeus die Erde, Zeus der Himmel, ja Zeus das All und was drüber iſt", ſcheint mir mit jenen Vorſtellungen vom Zeus ganz wohl vereinbar zu ſein; es ſpricht eben nur im Rückgang auf orphiſche Anſchauungsweiſe, das Alles durchdringende Walten des Zeus aus. Allerdings hält Aeſchylus feſt an den Ueberlieferungen des angeſtammten Götterglaubens der Griechen, ſein Zeus iſt der hiſtoriſch

19) Agamem. 140 ff. Im Uebrigen vgl. für das Vorangegangene und Folgende außer Rud. Heinr. Klauſen, Theologumena Aeschyli tragici, Berol. 1829 und K. Fr. Nägelsbachs nachhomeriſche Theologie des griechiſchen Volksglaubens, Nürnberg 1857, — vorzüglich die ſehr eingehenden Entwickelungen von G. Dronke, die religiöſen und ſittlichen Vorſtellungen des Aeſchylos und Sophokles, Leipzig 1861, — ein ſchönes Denkmal, das der früh der Erde entrückte Jüngling, nicht gebeugt durch langwierige Krankheit, ſich geſetzt hat.

20) fragm. 379.

überlieferte Gott; er verwirft nicht ſo ausdrücklich und ſcharf wie Pindar, die darin verwebten, den Begriff der Gottheit entwürdigenden Vorſtellungen; doch auch er behält ſich ſeine eigene Anſicht darüber vor [21]) und ſucht die verſchiedenen Mythen in Einklang mit einander zu bringen, wie in den Eumeniden und in der Trilogie des Prometheus, die älteren und jüngeren göttlichen Mächte zu verſöhnen. Unterſcheidet er ſich in dieſer Beziehung weſentlich von einigen der älteren Philoſophen, namentlich den Eleaten, ſo bleibt doch immer ſehr wahrſcheinlich daß Verſe, wie der xenophaniſche, „Einer der mächtigſte unter Göttern und Menſchen", Anklang in dem auf Entſchränkung des Begriffs des Zeus ſo augenſcheinlich bedachten Geiſte unſeres Tragikers gefunden habe.

Und Sophokles? ich muß mich hier auf eine Bemerkung beſchränken. Der Dichter gehört ſchon ganz und gar dem ſokratiſchen Zeitalter an, und der weſentliche Unterſchied zwiſchen ſeinen Dichtungen und denen des Aeſchylus erklärt ſich aus der in dieſer Periode zur Einkehr in ſich ſelber drängenden Richtung. Seine Perſonen ſind nicht mehr bloße Träger der tragiſchen Handlung; die Handlung ſelber ſoll aus dem Charakter, der Individualität und den Leidenſchaften der handelnden Perſonen begriffen werden [22]). Der lyriſche Theil des Chors tritt verhältnißmäßig zurück; er ſoll nicht mehr den Eindruck ausſprechen, den die Handlung auf den Zuſchauer hervorzubringen beſtimmt war, noch auch berichtigend eingreifen, vielmehr ergänzend die inneren Zuſtände veranſchaulichen, welche in dem Dialog der handelnden Perſonen nicht zu hinlänglicher Entwickelung gelangen konnten. Wiewohl Sophokles die aus der philoſophiſchen Bewegung der Zeit hervorgegangene Kunſtfertigkeit ſich angeeignet hat, ſie iſt ihm immer nur Mittel das ſittlich religiöſe Bewußtſein zur Geltung zu bringen. Wir dürfen rückſichtlich des Zwecks wie der Mittel, durch die er ihn zu erreichen ſuchte, Sophokles einen Geiſtesverwandten des Sokrates nennen, wie wenig wir auch nähere perſönliche Beziehungen unter

21) Agamem. v. 727.

22) vgl. O. Müller Geſch. d. griech. Litteratur c. XXIV, 4.

den beiden großen Zeitgenoſſen nachzuweiſen vermögen [23]). Eine ganz andre Richtung ſchlagen diejenigen ein, welche die gewonnene dialektiſche Kunſtfertigkeit zu ſelbſtiſchen Zwecken und zur Erſchütterung der ewigen Wahrheiten des Gewiſſens verwendeten, oder wenigſtens um ein augenblickliches Dafürhalten als annehmbar darzuſtellen. In erſterer Weiſe verfuhr der größere Theil der ſogenannten Sophiſten, in der zweiten, wir können es nicht läugnen, Euripides, der Nebenbuhler des Sophokles. Der heilige, gewiſſenhafte Ernſt der Geſinnung, wie er bei Aeſchylus und Sophokles zu liebender Bewunderung uns hinreißt, fehlt dem Euripides, wenngleich wir ſeine dichteriſche Begabung nicht ſo tief ſtellen möchten, wie es ſeit W. A. Schlegels ſchneidender Kritik zu geſchehen pflegt. Er iſt obgleich mehr in die älteren philoſophiſchen Theorien eingegangen als einer ſeiner Vorgänger, namentlich in die anaxagoriſche; auch an edlen, fein zugeſpitzten Sinnſprüchen iſt er reicher als jene, und wer möchte in Abrede ſtellen, daß er kraft ſeiner in die Gemüthsbewegungen tief eingreifenden Poeſie der tragiſchſte der alten Tragiker geweſen, wie Ariſtoteles ihn nennt? Aber weder eine in ſich einhellige, in ihrer Tiefe ergriffene philoſophiſche Weltanſicht findet ſich bei ihm, noch gläubige Auffaſſung des Kerns der alten theologiſchen Ueberlieferungen. Mit obgleich reicherem und durch große dichteriſche Begabung zuſammengehaltenen Sinn, ſteht er doch ſchon auf dem Standpunkte der Sophiſten, und ſchwer möchte es ſein ihn gegen den beißenden Spott des Ariſtophanes in Schutz zu nehmen [24]).

Zu einer ausgeführten Geſchichte der erſten Periode der griechiſchen Philoſophie würde noch Ausmittelung des Einfluſſes gehören, den ſie mittelbar oder unmittelbar auf bildende Kunſt und

---

23) Für die weitere Durchführung der religiöſen und ſittlichen Vorſtellungen des Sophokles verweiſe ich wiederum vorzüglich auf Dronke's angef. Schrift.

24) Zur Begründung des hier über Euripides Ausgeſprochenen beziehe ich mich vorzüglich auf Nägelsbach a. a. O. S. 437 ff.

andre Richtungen des Geiſteslebens geübt haben möchte. Schwer allerdings würde zu entſcheiden ſein, was Philoſophie angeregt und was aus demſelben Aufſchwung ſich entwickelt habe, dem ſie ſelber ihre Förderung verdankte. Doch dürfte ſich wohl in Einzelheiten der Einfluß der Philoſophie nachweiſen laſſen, wie in den ſchon dieſer Periode angehörigen Verſuchen des allgemeiner Einſicht in die Natur ſich rühmenden Mileſiers Hippodamus, nach allgemeinem Zahlverhältniß, und zwar dem der Dreizahl, die Anzahl der Bürger zu beſtimmen, die Stände zu gliedern, die Ländereien zu theilen, die Klaſſen der Geſetzübertretungen und Gerichte, ſo wie der Civilbehörden feſt zu ſtellen. Nicht minder ſtrebte er mathematiſche Regelmäßigkeit in der Anlage der Straßen und Plätze an und hatte den Piraeeus angelegt (oder einen Plan dazu entworfen?) [25]). Auch andre Staatstheorien, wie die auf Ausgleichung des Beſitzes gerichtete des Chalkedoniers Phaleas mag der philoſophiſche Trieb der Zeit geweckt oder genährt haben [26]). Ohngleich reichere Frucht aber hat er durch Belebung des Sinnes für Mathematik und Naturwiſſenſchaft hervorgerufen. Nicht blos waren die Philoſophen dieſer Periode ſelber Mathematiker und eifrig beſtrebt die bereits gäng und gäben Annahmen über die Natur und die Urſachen der Erſcheinungen theils mit den Principien ihrer Theorien in Einklang zu ſetzen, theils ſie nach Maßgabe derſelben umzugeſtalten, ſondern ſie regten auch den Geiſt der Beobachtung in weiteren Kreiſen an. So ſah man ein daß zu fernerem Fortſchritt in der Aſtronomie und zur Anwendung derſelben, wie für Verbeſſerung der Zeitrechnung, es zur Ausgleichung des Mond- und Sonnenjahrs, der ſorgfältigſten Beobachtung der Sonnenwende bedürfe. Schon Pherekydes ſoll ſolche Beobachtungen in einer Felshöhle von Syros, Andre auf Lesbos und Tenedos ſie angeſtellt haben, bis ſie von Phaeinos nach Athen übergeführt, Meton zur

25) Arist. Polit. II, 8 *καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὗρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν . . . λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν εἶναι βουλόμενος.*

26) Arist. ib. II, 7.

Zeit des Perikles, in Stand ſetzten ſeinen Schaltcyklus von 19 Jahren aufzuſtellen. So ward auch die früher roh empiriſch betriebene Arzneikunde durch Hippokrates' philoſophiſchen Geiſt zum Range einer Wiſſenſchaft erhoben und ſelbſt auf den Landbau ſcheint man angefangen zu haben wiſſenſchaftliches Verfahren anzuwenden. Wie weit aber in dieſer Periode die Naturwiſſenſchaften gediehen waren, wie die Beobachtung allmählig ſich erweitert und geläutert hatte, wie die Erklärungen der Erſcheinungen theils den Volksannahmen entlehnt und mit dem Princip der Theorie in Uebereinſtimmung gebracht, theils aus dieſem abgeleitet wurden, darüber fehlen uns noch eindringliche und umfaſſende, von Sachkundigen unternommene Unterſuchungen. Mögen die von dem in ſo hohem Grade dazu befähigten Herrn Henri Martin verheißenen den Freunden einer gründlichen Geſchichte des Alterthums recht bald zu gute kommen.

Doch wenden wir uns von dieſem Excurs, wenn man ſo will, zurück zur eigentlichen Geſchichte der Philoſophie und zwar zunächſt zu den Sophiſten.

Sechſter Abſchnitt.

Die Sophiſtik [1]).

Sophiſtes war urſprünglich gleichbedeutend mit Philoſoph; die entwürdigende Nebenbedeutung entſtand erſt als in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts eine Anzahl begabter aber nicht vom Streben nach Wiſſen um ſeines ſelbſt willen getriebener Männer ein Gewerbe daraus machten, zu Kenntniſſen als einem Mittel zur Erreichung äußerer und ſelbſtiſcher Zwecke anzuleiten und an die Stelle des Wiſſens bloße Kunſtfertigkeit zu ſetzen. Die in der vorangegangenen und gleichzeitigen Philoſophie unvermittelt gebliebenen Gegenſätze und der Umſchwung den das Staats- und Privatleben in den letzten Decennien vor dem peloponneſiſchen Kriege und während deſſelben erfahren, ſo wie das immer mehr in den weiteſten Kreiſen ſich geltend machende Bedürfniß einer umfaſſenderen Geiſtesbildung, als die bisherige Schulbildung ſie darbot, hatten zuſammengewirkt ein ſolches Afterbild der Philoſophie hervorzurufen. Der Vermittelungsverſuche des Empedokles, Anaxagoras und der Atomiſtik ohngeachtet, ſtanden die Lehren vom einigen, ewigen und unveränderlichen Sein und vom ewigen ſtetigen Werden als ſchroffer Gegenſatz einander gegenüber; und doch konnte man

1) Ueber die Sophiſten überhaupt ſ. J. Geel, historia critica Sophistarum, qui Socratis aetate floruerunt. Traiect. Bat. 1823. Baumhauer, disputatio literaria — quam vim Sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda. ibid. 1844.

weder der Realität der ganzen Welt der Erſcheinungen, das eigne Subjekt darin einbegriffen, entſagen und alle Wahrheit und Wirklichkeit auf ein ſchlechthin einfaches unveränderliches Sein beſchränken, noch auch die Dinge und Weſen in die ewige Flucht des Werdens auflöſen. Was war natürlicher als daß talentreiche und ehrgeizige Männer, denen aber der Muth und die Tiefe des Geiſtes fehlte, die zu neuen glücklicheren Vermittelungsverſuchen jenes Gegenſatzes erforderlich waren, ihn für unlösbar und damit das Wiſſen für unerreichbar hielten, dagegen die durch Entwickelung der verſchiedenen Theorien gewonnene dialektiſche Fertigkeit ſich aneigneten, um ſie ihren und ihrer Schüler ſelbſtiſchen Zwecken dienſtbar zu machen? Und mußte das beweglichen und redegewandten Geiſtern nicht um ſo leichter gelingen, je weniger jene dialektiſche Fertigkeit auf feſten, aus Unterſuchungen über das Wiſſen und ſeine Formen hervorgegangenen Grundſätzen beruhte? War ja die Unſicherheit der ſinnlichen Wahrnehmung in den verſchiedenſten philoſophiſchen Richtungen anerkannt worden, der Begriff einer Vernunfterkenntniß jedoch zu keiner irgendwie feſten Geſtaltung gelangt. Hatte auch Anaxagoras durch Anerkennung des Geiſtes als höchſten Weltprincips, die Einkehr des denkenden Subjekts in ſich ſelber angebahnt, zu Beſtimmungen über den Unterſchied des kosmiſchen oder göttlichen vom ſubjektiven menſchlichen, die der Vermeſſenheit hätten wehren können erſteren in letzteren umzuſetzen, war er nicht gelangt. Und gleichwie Grundlegung einer Wiſſenſchaftslehre dieſer Periode der griechiſchen Philoſophie fehlte, ſo auch Feſtſtellung des Endzwecks und der Werthbeſtimmungen des ſittlichen Handelns; ſo daß jene Männer ungehemmt durch begrifflich gefaßte Beſtimmungen, auch das Gebiet des ſittlichen Handelns zum Gegenſtand ihrer nur auf Nutzen und Genuß gerichteten Dialektik machen konnten. Denn waren auch die Philoſophen, namentlich die Pythagoreer, von lebendigem ſittlichen Sinn beſeelt, zu wiſſenſchaftlicher Nachweiſung der ſittlichen Anforderungen und Werthbeſtimmungen war es nicht gekommen.

Der Richtung aber welche die Philoſophie in Folge des Standpunktes der vorangegangenen Entwickelungen zu nehmen in Gefahr

war, kamen die damahligen Zeitverhältniſſe fördernd entgegen. Von der einen Seite hatte das Verlangen nach wiſſenſchaftlicher Bildung, an welcher bis dahin nur die Philoſophirenden Theil genommen, bei der großen geiſtigen Belebtheit der Zeit, mehr und mehr ſich verbreitet; von der andern Seite war der alte kindliche Glaube an die Götterwelt gelockert, waren die althergebrachten Sitten und Inſtitutionen durch die Eroberungs- und Vergrößerungsſucht der einzelnen Staaten und die daraus hervorgegangene Gewöhnung die Macht an die Stelle des Rechts zu ſetzen, durch den raſchen Wechſel der Verfaſſungen kraftlos geworden, war in vielen der griechiſchen Staaten Demokratie und das Streben ſich in ihr geltend zu machen an die Stelle der früheren Ariſtokratien getreten. Man ſehnte ſich nach einer umfaſſenderen und praktiſch anwendbareren geiſtigen Bildung als die Gymnaſtik und die ältere Muſik ſie gewähren konnte; man wollte durch ſie gleichwie durch Beredtſamkeit, zu welcher theoretiſch anzuweiſen man in Sicilien begonnen hatte, in Stand geſetzt werden, in das öffentliche Leben einzugreifen. Was Wunders daher daß redefertige Männer, die mit ihrer durch Kenntniß philoſophiſcher Theorien gewonnenen dialektiſchen Fertigkeit, Anweiſung zu einer dem wach gewordenen Bedürfniß entſprechenden Geſchäfts- und Redegewandtheit verheißend, von Stadt zu Stadt ziehend, große Scharen der lernbegierigen Jugend für ſich und ihre Kunſt gewannen. Vermochten ja ihre Gegner, mehr als ſie wollten und wußten vom Geiſte der Neuerung ſelber ergriffen, ihnen keinen auf lebendigem Glauben an das Althergebrachte beruhenden Widerſtand zu leiſten. Den fruchtbarſten Boden fanden jene Männer in Athen, das nach den perſiſchen Kriegen mehr und mehr zum Mittelpunkt der geiſtigen Bewegungen Griechenlands geworden war, beſonders ſeit das attiſche Drama ſeine höchſte Blüthe erreicht hatte, und Perikles' großer Genius mit den herrlichſten Denkmälern der bildenden Kunſt die Stadt ſchmückte. Schon früher hatten Philoſophen, wie Parmenides und Zeno ſich zu ihr gewendet und Perikles, der Freund und Beſchützer des Anaxagoras, wehrte auch den Sophiſten nicht; ohne ihren Lehren zu huldigen, mochte er wohl überzeugt ſein, daß ſie nur mit geiſtigen Waffen

bekämpft werden könnten. Und hatte nicht schon Sokrates gegen sie sich erhoben? dessen Bedeutung dem umsichtigen Blicke des Perikles schwerlich verborgen geblieben war. Ihren hauptsächlichsten Anhalt aber fanden die Sophisten in den Häusern reicher, geistig belebter aber sittenloser Bürger, wie in dem des seinen ehrenreichen Vorfahren nicht ähnlichen Kallias. Doch begnügen wir uns auf Curtius' [2]) ebenso maßhaltende wie begeisterte Schilderung der wunderbaren Zustände des damahligen Athens zu verweisen.

So wie die eleatische Alleinheitslehre und die heraklitische Theorie vom ewigen stetigen Flusse der Dinge die eigentlichen Angelpunkte der älteren Philosophie bildeten und noch immer ohne stichhaltige Vermittelung einander gegenüber standen, so mußten auch sie zunächst und vorzüglich dem sophistischen Mißbrauche verfallen. Letzterer durfte nur die nicht aus der Grundvoraussetzung abgeleitete sondern aus einem von ihr unabhängigen Bedürfniß hervorgegangene Ueberzeugung vom Weltbewußtsein entzogen und in ersterer die Ununterscheidbarkeit des Begriffs eines einzigen starren Seins von dem des Nichtseins hervorgehoben werden, um mit Hülfe heraklitischer Sätze zu zeigen daß Alles wahr, mithin die Willkür des einzelnen Subjekts maßgebend sei, mit Hülfe eleatischer Schlußfolgerungen, daß Nichts wahr sein könne, — zwei Behauptungen die nur in ihren Ausgangspunkten und der davon abhängigen Art der Argumentation verschieden, in ihren Ergebnissen und Folgerungen zusammentreffen mußten. Denn wenn Alles was dem empfindenden Subjekte erscheint, wahr ist, dann auch Nichts für alle verschiedene Subjekte wahr, und wenn Nichts wahrhaft wahr, dann bleibt nur das wechselnde Dafürhalten des Subjekts übrig. Wir können daher nur zwei einigermaßen zu Theorien gediehene Richtungen der Sophistik unterscheiden und begreifen wie diese in der Anwendung durchgängig zusammentreffen mußten. Der Vertreter der heraklitischen Richtung ist Protagoras, der der eleatischen Gorgias.

2. Protagoras aus Abdera rühmt sich, zur Verbreitung

2) Curtius' griech. Geschichte II, 157 ff.

der Weisheit und Tugend, mit dem damals wohl schon übel berufenen Namen eines Sophisten zuerst aufgetreten zu sein [3]). Er starb fast siebenzig Jahre alt vor 408 v. Chr., vorausgesetzt daß Euripides, der nicht über 407 oder 406 hinaus gelebt hat, im Ixion auf ihn als einen noch lebenden angespielt hatte. Frei [4]) setzt daher nicht ohne Wahrscheinlichkeit seine Geburt ins Jahr 480, sein Todesjahr in 411. Seit seinem dreißigsten Jahre hatte er um Lohn lehrend die griechischen Städte, vorzüglich Siciliens und Italiens, durchzogen [5]), und in Athen soll er vorzüglich vom reichen Kallias begünstigt, auch Männer wie Perikles und Euripides [6]) für sich gewonnen haben. Wahrscheinlich mit Anwendung eines vom Rhetor Diopeithes um 431 bewirkten Volksbeschlusses auf ihn, daß wer nicht an die Götter glaube oder über die Himmelserscheinungen Vorträge halte, als Staatsverbrecher zu verfolgen sei, ward er der Gottlosigkeit in Athen angeklagt, ertrank auf der Ueberfahrt nach Sicilien und seine Schrift über die Götter ward öffentlich verbrannt [7]). Daß er Schüler des Demokrit gewesen, widerstreitet der Zeitrechnung und findet nicht hinreichende Gewähr in der Aussage des Epikur [8]).

Im Anschluß an die heraklitische Lehre behauptete er [9]), Alles

---

3) Ueber Protagoras, Frei, quaestionos Protagoreae. Bonnae 1845. — vgl. O. Weber, quaest. Prot. Marburg. 1850. — Plat. Protag. 317, b. 349, a.

4) Frei, quaest. Protag. p. 64. So auch Hermann, de aetat. ph. Ion. p. 17 und in s. Zeitschrift für's Alterthum 1834 S. 365. Nur zur Bezeichnung seiner prahlenden Weise läßt Plato im Protagoras 317, c ihn sagen: von jedem von Euch könnte ich dem Alter nach Vater sein.

5) Plat. Meno 91, c. Hipp. mai. 282 u. A. vgl. Frei 65 sqq.

6) Plut. v. Pericl. c. 36. — Diog. IX, 54. 55.

7) Plat. Theaet. 171, d. Cic. d. N. D. I, 23. u. A. s. Frei 75 sq.

8) Epicur. epist. b. Diog. IX, 58 scheint die Quelle aller späteren Angaben über das persönliche Verhältniß des Protagoras zum Demokrit zu sein. vgl. Frei p. 9. Zeller 733 f.

9) Plat. Prot. 152, d. 156, a. 157, a. 181, c und überhaupt die erste Abtheilung des Dialogs.

ſei in ewiger ſtetiger Bewegung und beſtimmte den Gegenlauf der Bewegung dahin näher, daß die unzähligen Akte derſelben ſtets in eine wirkende und leidende ſich ſpalteten und dadurch die Erſcheinungen ihre Beſtimmtheit erhielten, ohne irgend Etwas an ſich zu ſein oder überhaupt nur zu ſein, und daß ſie, je nach dem Verhältniß der Bewegung als dieſes oder jenes, als wirkend oder leidend, ſich darſtellten. Mithin, ſchloß er, müſſen auch unſre Vorſtellungen und die ihnen zu Grunde liegenden Empfindungen ihren Grund im Zuſammentreffen von Bewegungen haben, deren eine unſer Organ berührend ſich wirkſam verhält und den Gegenſtand in dieſer beſonderen Beſtimmtheit erſcheinen läßt, während das Organ der leidende Faktor der Empfindung iſt. Die näheren Beſtimmungen über die verſchiedenen Arten der Empfindung ſcheint er auf die größere oder mindere Schnelligkeit der Bewegung zurückgeführt zu haben. Alles wird daher nur für das wahrnehmende Subjekt und erſcheint ihm verſchieden nach ſeiner verſchiedenen Spannung oder Bewegung, und die Dinge ſind einem Jeden das als was ſie ihm erſcheinen, d. h. der Menſch iſt das Maß der Dinge, der ſeienden wie ſie ſind, der nichtſeienden wie ſie nicht ſind [10]). Jedem alſo iſt wahr was, wie und während er es wahrnimmt, mithin ſind einander widerſprechende Sätze gleich wahr, und Belehrung kann nur in Anleitung zur Schärfung der inneren Bewegung beſtehn [11]). Unſre Hauptquelle für dieſe ſophiſtiſche Wendung der heraklitiſchen Lehre iſt der platoniſche Theaetet und ſehr zweifelhaft, ob andre Berichte und der beachtenswertheſte unter ihnen, der des Sextus Empirikus [12]), dem Buche des Protagoras (das wahrſcheinlich *Καταβάλλοντες*, nicht *Ἀλήθεια*, überſchrieben war) [13]) und nicht vielmehr dem platoniſchen Dialog entnommen waren.

---

10) Plat. Theaet. 156, c. 166, b. — 152, a u. v. A.

11) Theaet. 166, d. Nach Sext. Pyrrh. I, 218 ſoll er unterſchieden haben das *κατὰ* und *παρὰ φύσιν ἔχειν*.

12) Sext. Pyrrhon. I, 217 sqq.

13) ſ. Bernays im Rhein. Muſ. VII, 464 ff.

3. Gorgias aus Leontion[14]) kam Ol. LXXXVIII, 2 (427 v. Chr.) als Gesandter seiner gegen die Uebermacht von Syrakus Hülfe suchenden Vaterstadt nach Athen, schon alternd, wie Philostratus sagt[15]), und starb hochbejahrt[16]) erst nach dem Sokrates, gegen Ol. CI, 3, wie Frei zu zeigen sucht, der sein Geburtsjahr in Ol. LXXIV, 2 (453) setzt. Wenn auch nur wenig zuverlässige Angaben ihn Schüler des Empedokles nennen, so deutet doch auf Bekanntschaft mit der Physik desselben seine Erklärung der Farben im platonischen Meno (76, c). Seit er nach Athen gekommen war und von da die Städte Griechenlands als Sophist durchwanderte, scheint er die in seinem angeblich Ol. LXXXIV verfaßten Buche von der Natur oder dem Nichtseienden entwickelte und schwerlich je ernstlich gemeinte skeptische Theorie nicht weiter verfolgend, fast ausschließlich als Lehrer der Beredtsamkeit aufgetreten zu sein. Seine mehr glänzende als vom Gedanken getragene Beredtsamkeit zog auch hervorragende Männer der Zeit an und blieb nicht ohne Einfluß auf Ausbildung der attischen Prosa. In den Schriften des Isokrates und in der Rede, die Plato dem Dichter Agathon in den Mund legt[17]), ist dieser Einfluß nachweislich, schwerlich aber in dem gediegenen, inhaltschweren Stile des Thukydides. Während seiner letzten Jahre scheint er im thessalischen Larissa gelebt zu haben. Außer jenem Buche werden sechs Reden und eine Rhetorik von ihm angeführt. Die unter seinem Namen erhaltenen zwei Schaureden (Vertheidigung des Palamedes und Lob der Helena) sind wahrscheinlich Nachbildungen der Eigenthümlichkeit seines Stils.

---

14) Foß, de Gorgia Leontino. Hal. 1824. Frei, Beiträge zur Gesch. der griech. Sophistik, im Rhein. Mus. VII, 527. VIII, 268.

15) Diodor. XII, 53. vgl. Plat. Hipp. mai. 282, b. Thucyd. III, 86 u. A. — Philostr. v. Sophist. 492.

16) Daß G. sehr alt geworden, ergibt sich schon aus Plat. Phaedr. 261, c.; seine Lebensdauer wird verschieden angegeben von 100 bis 107 J.

17) Plat. Symp. 194, e sqq. vgl. 198, c.

In jenem ſophiſtiſchen Buche wollte er zeigen 1) daß Nichts ſei, weil weder ein Nichtſeiendes (denn ſonſt wäre es zugleich ein Seiendes) noch ein Seiendes ſein könne; letzteres nicht, weil weder entſtanden noch nicht entſtanden, und in letzterem Falle unendlich, es nirgends, alſo gar nicht ſein würde. Daß es auch nicht entſtanden ſein könne, wird mit den Schlußfolgerungen der Eleaten behauptet. b) Auch weder Eins noch Vieles könnte es ſein; nicht Eins, weil dann ohne Größe und was nicht Größe habe, nicht ſei; nicht Vieles, weil Vielheit Einheit vorausſetze. Auch könnte das Seiende ſich nicht bewegen, da jede Bewegung eine Veränderung und dieſe Werden eines Nichtſeienden ſei, und weil ferner jede Bewegung eine Theilung und dieſe Aufhebung des Seienden vorausſetze. Wenn aber weder Seiendes noch Nichtſeiendes ſein kann, dann auch nicht beides zugleich (gegen Empedokles?). 2) Gäbe es ein Seiendes, ſo müßte es unerkennbar ſein, ſofern das Seiende kein Gedachtes und das Gedachte kein Seiendes, weil ſonſt alles Gedachte ein Seiendes ſein müßte, mithin falſche Vorſtellung ohnmöglich wäre. 3) Möchte es auch erkennbar ſein, ſo doch durch Worte nicht auszudrücken, da bloße Worte die Anſchauung eines Seienden nicht hervorzubringen vermöchten und Ein und daſſelbe nicht in verſchiedenen Subjekten ſein könnte.

4. So beabſichtigte Gorgias zu zeigen, daß wie der Begriff des Seienden undenkbar ſei, ſo mit ihm zugleich alle Möglichkeit zur Wahrheit und Erkenntniß zu gelangen aufgegeben werden müſſe. Zu dem Ende ſcheute er ſich nicht auf offenbare Fehlſchlüſſe, wie den des Meliſſus, ſeine Folgerungen zu bauen. Außer vom Meliſſus entlehnt er vorzugsweiſe vom Zeno ſeine Argumente und gibt den Atomikern ſtillſchweigend zu, daß ein raumloſes, körperloſes Sein undenkbar ſei. Wie aber die ſophiſtiſche Skepſis des Gorgias mit der des Protagoras zuſammenfallen mußte, zeigen auf's deutlichſte die dem Euthydemus und Dionyſodorus in dem nach erſterem benannten platoniſchen Dialog beigelegten Trug- und

18) Sext. Math. VII, 65—87. Arist. de Xenoph. Mel. et Gorgia c. 5. 6. Die Behauptung daß Nichts ſei, berührt Iſokrates, Helen. c. 3.

Fangſchlüſſe[19]). Auch ſehr möglich daß ſchon vor dem Antiſthenes der Satz daß das Eins nicht auch zugleich Vieles ſein, daher Nichts von einem Subjekte prädicirt werden könne, ſophiſtiſch ausgebeutet ward[20]). Dieſe Eriſtiker, wie die ihnen ähnlichen, ſtellen ſich, wie es gerade ihrem jedesmahligen Zwecke angemeſſen erſcheint, bald auf den Standpunkt der Eleaten, bald auf den des Heraklit; um Innehalten einer Theorie iſt es ihnen nicht zu thun, ſondern nur um blendenden und verwirrenden Schein. Ihr Zweck konnte nicht ſein zu überzeugen, ſondern nur den Gegner in Verlegenheit zu ſetzen, ihn zu widerlegen oder zu überführen. Dazu geeignete Kunſtgriffe ſollten mitgetheilt und durch Auswendiglernen von Fragen und Fangſchlüſſen eingeübt werden. Sophiſtik und Eriſtik fielen zuſammen[21]). Wie die Eriſtiker ihre Fragen ſo zu ſtellen wußten, daß jede Antwort darauf als unzuläſſig erſcheinen mußte, wie ſie namentlich Beantwortung durch Ja oder Nein, ohne nähere Beſtimmung, forderten und Gegenfragen zurückwieſen, wie ſie zu überliſten, einzuſchüchtern und zu übertäuben beſtrebt waren, wie ſie was nur innerhalb beſtimmter Grenzen gilt, verallgemeinerten, z. B. bei Begriffsbeſtimmung von Lernen und Wiſſen, und wie ſie die Zweideutigkeiten des ſprachlichen Ausdrucks ausbeuteten, — veranſchaulichen theils die platoniſchen Dialogen, namentlich der Euthydemus, theils die ariſtoteliſchen Elenchi; denn wenn letztere auch nicht blos auf Fangſchlüſſe der eigentlichen Sophiſten ſich beziehen, ſondern zugleich auf ähnliche der Antiſtheneer und Megariker, auch hin und wieder den wirklich vorgekommenen Trugſchlüſſen neue nachbilden: ſo ſpiegelt ſich doch auch in ihnen das Weſen der urſprünglichen Eriſtik unverkennbar ab.

---

19) Während jener Sophiſt in dem gleichnamigen plat. Dialog 283, e behauptet, Unwahres zu ſagen ſei ohnmöglich, weil Nichtſeiendes ſich nicht ſagen laſſe, hatte er nach Cratyl. 386, d (vgl. 429, d) den Satz aufgeſtellt, Alles ſei Allen gleicherweiſe und immer.

20) Zeller S. 764, 1 beruft ſich dafür auf Plat. Soph. 251, b. Phileb. 14, c. 15, d und Arist. Phys. I, 2. 185, b, 25.

21) Plat. Soph. 225, c. 232, b. Arist. soph. El. 33. 183, b, 36 οἱ περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνοῦντες. vgl. Isocrat. c. Soph. I, 20.

5. Läugneten die Sophiſten die Möglichkeit alles wahren Wiſſens und aller wahren Verſtändigung, ſo konnten ſie auch nicht zur Erkenntniß ſondern nur zu Fertigkeiten anleiten, d. h. wie Protagoras im platoniſchen Theaetet ſich rühmt (11), die Beweglichkeit und Sicherheit der Auffaſſung und die Schlagfertigkeit der Rede fördern wollen. Wenn ſie daher Tugend zu lehren verhießen, ſo faßten ſie den Begriff in der ja auch in der griechiſchen Sprache üblichen Bedeutung von Fertigkeit, Gewandtheit[22]). Doch verläugneten die ältern Sophiſten nicht in gleichem Maße den Sinn für Sittlichkeit wie für das Wiſſen. Nicht jede Luſt, ſondern nur die Luſt am Schönen ſoll nach Protagoras[23]) an ſich anzuſtreben und der Sinn für Gerechtigkeit und Schamgefühl den Menſchen zum Schutz gegen einander eingepflanzt ſein. Gorgias ſchilderte, ohne eine allgemeine Begriffsbeſtimmung der Tugend zu Grunde zu legen, das Eigenthümliche der Tugenden des Mannes, der Frau u. ſ. w., nicht ohne richtigen Takt für die Unterſchiede[24]). Noch entſchiedener zeigt ſich ſittlicher Sinn in dem was wir von Prodikus aus Julis auf Keos wiſſen, — in ſeinen Vorträgen über den Reichthum, über den Tod und vorzüglich in dem viel bewunderten und nachgeahmten Herakles am Scheidewege[25]). Der platoniſche Sokrates aber überführt den Protagoras, daß ihm zufolge die Tugend ihren Werth nicht an ſich haben, ſondern erſt durch den Erfolg, d. h. die Luſt, erlangen ſolle. Auch Prodikus, wenngleich von unverkennbar ſittlichem Sinne, hatte doch zur Ueber-

---

22) Plat. Protag. 318, d .. *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων κτλ.* ſelbſt auf Ringkraft ſoll ſichs bezogen haben, Soph. 232, d; gleichwie Euthydemus und Dionyſodorus neben der Tugend auch Feldherrnkunſt und Hoplomachie zu lehren ſich rühmten. — Im Meno 95, b heißt es vom Gorgias (*τοὺς σοφιστὰς*) *λέγειν οἴεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.*

23) Protag. 349, c. 351, b. — 320, c sqq.

24) Arist. Polit. I, 13. 1260, 27. vgl. Plat. Meno 71, c.

25) Eryxias 395, c. — Axiochus 366 ff. Xenoph. Memorab. IV, 1 u. v. A. ſ. beſonders Welcker in ſ. kleinen Schriften II, 393 ff. Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates.

zeugung vom unbedingten Werthe der Sittlichkeit ſich noch nicht erhoben. Dieſer Mangel ſteigerte ſich bei den folgenden Sophiſten zu der Behauptung daß nur die Luſt und zwar die ſinnliche Luſt Werth für uns habe. Iſt nämlich einem jeden nur wahr was er nach Maßgabe ſeiner Empfindungen für wahr hält, ſo muß ſich's ebenſo mit dem Guten und Rechten verhalten. In Bezug auf den Staat hatte wohl ſchon Protagoras [26]) dieſe Folgerung gezogen, Hippias die Verbindlichkeit der Geſetze ihres Wechſels wegen beſtritten, da für göttliches oder Naturgeſetz nur das unwandelbare, ſtets ſich ſelber gleiche gelten könne [27]). Ueberhaupt liebten die Sophiſten den Gegenſatz von Natur und Satzung hervorzuheben [28]). Kallikles, obgleich nicht ſelber Sophiſt, doch inmitten ihrer Grundſätze, macht in dieſem Sinne das Recht des Stärkeren gegen die willkürlich von den Schwächeren zu ihrer Vertheidigung erſonnenen Satzungen geltend [29]) und der chalkedoniſche Redner Thraſymachus führt alles Recht auf den Vortheil des Herrſchenden zurück [30]). Aehnlich preiſt Polus der Agrigentiner, Schüler des Gorgias, die ſchrankenloſe, wenn auch durch die ruchloſeſten Mittel erlangte Gewalt der Herrſcher [31]).

Aus derſelben Quelle fließt die Untergrabung des religiöſen Glaubens. Hatte Protagoras geſchrieben, von den Göttern könne man nicht wiſſen weder daß ſie ſeien noch daß ſie nicht ſeien, ſo lehrte Kritias [32]), um die Menſchen, die urſprünglich gleich den Thieren ohne Geſetz und Ordnung gelebt, zu zügeln, hätte ein

---

26) Plat. Theaet. 167 c.

27) Xenoph. Memorab. IV, 4, 14. vgl. Plat. Protag. 337, c.

28) Plat. Theaet. 172, b. Arist. Elench. soph. 1. 173, 7. 2.

29) Plat. Gorg. 482 ff.

30) Plat. Rep. I, 338 ff.

31) Plat. Gorg. 470. vgl. Thraſymachus b. Plat. Rep. I, 344.

32) Plat. Theaet. 162, d. Cic. de Nat. D. I, 23. Diog. L. IX, 51. 54 ff. u. A. — Dem Kritias, einem der dreißig Tyrannen, gehören nämlich wahrſcheinlich die von Sext. Emp. adv. Math. IX, 54 erhaltenen Verſe und ſind nicht aus dem Siſyphus des Euripides entlehnt. vgl. Plut. Plac. I, 7, 2. 6, 6.

Schlaukopf zur Ergänzung der Geſetze gegen Gewaltthat, die Götter und ihre Androhung der Beſtrafung auch verborgener Schuld erſonnen. Prodikus dagegen führt den Götterglauben auf Verehrung der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Elemente, Flüſſe und Alles deſſen zurück was dem Menſchen zum Nutzen oder Segen gereiche [33]).

Entſprechend ihrer Dialektik und Ethik, wenn man ihre willkürlichen und nicht wiſſenſchaftlich begründeten oder durchgeführten Behauptungen über das Wiſſen und die Sittlichkeit ſo nennen darf, war die Rhetorik der Sophiſten, d. h. die auf den Schein gerichtete Kunſt der Ueberredung (*πειθὼ πιστευτική*) [34]). Gorgias verlachte die Sophiſten welche vorgaben Tugend zu lehren und wollte nur zur Redegewandtheit anleiten [35]). Ohne über Recht und Unrecht belehren zu wollen, gaben dieſe rhetoriſchen Sophiſten Anweiſung zur Kunſt der Ueberredung theils durch eine Anzahl loſe verbundener Regeln, theils durch Einübung eines auswendig zu lernenden Schematismus von Formeln, Theſen oder Gemeinplätzen, theils durch Muſterreden [36]). Sie bezeichneten unverholen als ihren Zweck, dem Unwahrſcheinlichen Wahrſcheinlichkeit zu verleihen, die ſchwächere Sache zur ſtärkeren zu machen [37]). Da es ihnen nicht daran lag aus der Sache heraus, ſondern um die Sache herum zu reden, ſo mußten ſie freilich zunächſt des Werkzeugs der Redekunſt, der Sprache, ſich zu bemeiſtern ſuchen und wurden dadurch zu dem erſten Verſuche veranlaßt, ihren Bau grammatiſch aufzufaſſen. Schon in der Rednerſchule des Korax und Tiſias

---

33) Sext. E. Math. IX, 16. 51. Cic. de Nat. D. I, 42. vgl. Plat. Legg. X, 889, c.

34) Plat. Gorg. 454, b. 455, a.

35) Plat. Meno. ob Anm. 22.

36) ſ. Zeller 784 ff. und die von ihm angeführten Schriften, beſonders Spengel's (38) und Frei's.

37) So ſchon Protagoras, ſ. Ar. Rhet. II, 24 extr. vgl. Plat. Apol. 18, b. 19, b. Aristoph. Nub. 112 ff. 875 f. 882 ff. — Aehnlich Gorgias, ſ. Plat. Phaedr. 267, a. Gorg. 456, a. 455, a.

fanden ſich ähnliche Verſuche[38]). So unterſchied Protagoras die drei Genera, die verſchiedenen Zeitbeſtimmungen der Zeitwörter, die Arten der Sätze[39]), Prodikus die ſinnverwandten Wörter[40]), Hippias handelte vom Rhythmus und der Harmonie der Sprache. Protagoras ſcheint vorzüglich Würde der Sprache ſich haben angelegen ſein laſſen, Prodikus Wahl des Ausdrucks, Gorgias nach Prunk durch Bilderreichthum, nach Wort- und Gedankenſpielen, überraſchenden Wendungen, rhythmiſchen Wortfügungen geſtrebt und alle übrigen Sophiſten an Redefertigkeit übertroffen zu haben. Aber Glanz und Schmuck ſeiner Reden konnten den Mangel an Inhalt nicht erſetzen; ſie waren geziert und froſtig, und ſo auch die ſeiner Schule[41]). Den Thraſymachus dagegen hatte Theophraſt als Urheber einer mittleren Redegattung bezeichnet. Er gab Anweiſung auf das Gemüth zu wirken, die Affekte zu wecken und zu benutzen, handelte vom Satzbau, dem Sylbenmaß und vom äußeren Vortrag[42]), ohne jedoch zu einer wiſſenſchaftlich geſtalteten Rhetorik einen haltbaren Grund zu legen.

Endlich ſuchten die Sophiſten durch Reichthum und Mannichfaltigkeit der Kenntniſſe zu glänzen; ſo beſonders Hippias aus Elis. Mit ſelbſtgefälliger Eitelkeit rühmte er ſich, Mathematik, Aſtronomie, Phyſik, Grammatik, Rhythmik und Harmonik, Geſchichte der Heroen, Geſchichte der Städtegründung und Archäologie

---

38) Spengel, *συναγωγὴ τεχν.* 22 sqq.

39) Arist. Rhet. III, 5. 1407, b, 6 el. Soph. 14 pr. — Diog. L. IX, 52. 53. vgl. Arist. Poët. 19. 1456, b, 15. Prot. wollte Anweiſung zur *ὀρθοέπεια* geben, Plat. Phaedr. 267, c. Cratyl. 391, c.

40) In Vorträgen *περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος.* Plat. Cratyl. 384, b. Ar. Rhet. III, 14. 1415, b, 15. Dieſe Beſtrebungen veranlaſſen Platon häufig zu gutmüthigem Spott.

41) Die die Charakteriſtik ſeiner Rhetorik betreffenden St. ſ. b. Zeller 788 ff.

42) bei Dionys Hal. Lys. 464. Demosth. 958. — Plat. Phaedr. 267, d. Arist. Rhet. III, 8. 1409, 1. III, 1. 1404, 14.

lehren zu können, und erbot ſich zugleich Anweiſung zur Anfertigung der Schuhe, Kleider u. ſ. w. zu geben [43]).

Es begreift ſich daher wie Plato den Sophiſten als einen Jäger bezeichnet, der unter dem Vorwande Tugend zu lehren, reiche Jünglinge zu fangen ſuche, oder als einen Krämer mit Kenntniſſen, die Sophiſtik als Kunſt der Täuſchung oder vielmehr als ſchmeichleriſche Afterkunſt [44]). Aehnlich nennt Ariſtoteles ſie eine Scheinweisheit oder die Kunſt durch Scheinweisheit Geld zu erwerben [45]), und beide weiſen ihr als das ihr eigenthümliche Gebiet, das des Nichtſeins oder Scheins an.

6. Zu unbefangener Würdigung der Sophiſten und ihrer Beſtrebungen müſſen wir zwei verſchiedene Standpunkte aus einander halten, den des ſittlich-politiſchen Lebens ihrer Zeit und den der Philoſophie. In Bezug auf erſteren erkennen wir gern an daß ſie nicht Urheber des beginnenden Verderbniſſes jener Zeit ſondern nur ſelber davon ergriffen waren. Luſt und Gewinn, mit Geringſchätzung der ſittlichen Anforderungen und althergebrachten Normen der Sitte und Geſetze, war längſt zur Triebfeder der Handlungen geworden, bevor die Sophiſten die Berechtigung ſolcher Triebfedern theoretiſch nachzuweiſen unternahmen. Die Redner in den Geſchichtsbüchern des Thukydides, die gewiß nicht im Sinne des edlen Hiſtorikers, ſondern ihrer Zeit ſprechen, waren großentheils ſchwerlich Sophiſtenſchüler. Wir haben nicht Recht die Sophiſten für böswillige, grundverderbte Menſchen zu halten; ſie geben nur den allgemein verbreiteten Lebensanſichten einen ſcheinbar wiſſenſchaftlichen Ausdruck; ja einige unter ihnen, wie namentlich Prodikus, ſcheinen ehrenwerthe Männer geweſen zu ſein, nur nicht im Stande über ihre Zeit ſich zu erheben, einen neuen Grund für

---

43) Plat. Hipp. mai. 285, b. 286, a. min. 368. Protag. 315, b. 318, c. 337, c. Cic. de Orat. III, 32 u. A.

44) Plat. Soph. 221, c ff. — Gorg. 463 ff. vgl. Rep. VI. 493, a.

45) Metaph. VI, 2. 1026, b, 14. XI, 3. c. 7. 1061, b, 7. c. 8. 1064, b, 26. — ib. IV, 2. 1004, b, 7. soph. El. c. 1. 161, 21. c. 11. 171, b, 27. c. 33. 183, b, 36.

Verſittlichung der Geſinnung zu legen. Doch können wir nicht verkennen daß die meiſten unter ihnen, indem ſie die Zeitanſichten formulirten und mit beſtechender Redefertigkeit und dialektiſcher Gewandtheit das dem geſunden Sinne Widerſtrebende verhüllten, ihnen in weiten Kreiſen erhöhte Wirkſamkeit verliehen; waren ja ihre Vorträge allgemein faßlich und wohl geeignet den Schein begrifflicher Bewährung zu erregen; und iſt einmal der Verſtand beſtochen, ſo laſſen die ſinnlichen Triebe das ihnen widerſtrebende Gewiſſen um ſo ſchwerer zu Wort kommen. Nicht mit Unrecht hat man die Sophiſten mit den franzöſiſchen Encyklopädiſten verglichen; auch von jenen kann man wie von dieſen ſagen, daß ſie nur ausſprachen was die ganze Welt dachte. Haben aber nicht auch die Encyklopädiſten das Schlimme ſchlimmer gemacht, indem ſie es dem Verſtande begreiflich zu machen wußten?

Betrachten wir die Sophiſten vom Standpunkte der Wiſſenſchaft und Philoſophie, ſo wollen wir ihnen nicht zum Verbrechen machen, daß ſie an der Löſung des ſchwierigen Räthſels, das Verhältniß des unveränderlichen Seins zum raſtloſen Werden zu entdecken, um welchen die vorangegangene Philoſophie als um ihren Angelpunkt ſich gedreht hatte, nicht von neuem mit unzureichenden Kräften ſich verſuchen wollten; auch nicht daß ſie an der Lösbarkeit deſſelben verzweifelten und mit der durch die vorangegangenen Verſuche erlangten dialektiſchen Fertigkeit zu erreichbaren praktiſchen Zwecken ſich wendeten. Aber müſſen wir doch nicht ſagen, daß ſie damit zugleich aus dem Gebiete der vom Triebe zu wiſſen um des Wiſſens willen beſeelten Philoſophie heraustraten? Wir würden nicht ſo ſagen, wenn ſie ernſtlich wiſſenſchaftliche Begründung der Skepſis unternommen hätten: in der Verzweiflung an der Möglichkeit des Wiſſens hätten ſie das Bedürfniß zum Wiſſen immer noch zeigen können. Nicht ſo, indem ſie die Ergebniſſe vorangegangener Philoſophie zu leichtfertigem Spiel mißbrauchten und auf die Weiſe den Trieb zu wiſſen um des Wiſſens willen verläugneten. Man hat um ihnen eine Stelle in der fortſchreitenden Entwickelung der Philoſophie anweiſen zu können, ſie als erſte Vertreter der Berechtigung des Subjekts betrachtet, unabhängig von Satzung und Ue-

berlieferung, Werth und Geltung dem Ermeſſen der eignen perſönlichen Ueberzeugung anheim zu ſtellen; ja man hat in dieſer Weiſe ſie ihrem Gegenfüßler Sokrates möglichſt nahe rücken wollen. Hat denn die vorangegangene Philoſophie dieſe Berechtigung nicht auf's entſchiedenſte geltend gemacht? hat ſie nicht durchgängig ihre Theorien nach dem Maße der eignen Ueberzeugung feſtgeſtellt? Eben darin liegt die Abkehr der Sophiſten von der Philoſophie, daß ſie an die Stelle einer von der Natur der Gegenſtände geleiteten Ueberzeugung die nur ſelbſtiſchen Zwecken nachſtrebende Willkür ſetzten. Wir müſſen daher nach wie vor die Sophiſtik für einen zugleich aus den Zeitverhältniſſen und aus dem damahligen Standpunkte der Philoſophie erklärbaren Auswuchs derſelben halten.

Es zeugt von dem innern Lebenstriebe der griechiſchen Philoſophie daß ſie dieſem beabſichtigten Umſturze nicht nur nicht erlag, ſondern aus ihm neue Lebenskräfte ſchöpfte. Die folgende Philoſophie mußte die von der Sophiſtik, wenn auch zu ſelbſtiſchen Zwecken, angebahnten Fragen nach dem Urſprung, Bau und Weſen der Sprache, nach dem Verhältniß des Einzelnen zum Staate, nach den Thatſachen der Erd- und Himmelskunde, nach den Intereſſen des täglichen Lebens, in den Umkreis ihrer wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen aufnehmen. Vor Allem aber mußte ihr Blick auf Unterſuchungen ſich richten, deren vorangegangene Vernachläſſigung von der Sophiſtik ausgebeutet ward. Dieſer auch für die Folgezeit einen abwehrenden Damm entgegenzuſtellen, war ihre nächſte Aufgabe.

Die zweite Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie.

Die nächste Aufgabe derselben ergibt sich, wie gesagt, schon aus dem unmittelbar Vorangegangenen. Sie mußte vor Allem auf die in der ersten Periode außer Acht gelassenen Untersuchungen über das Wesen und die Formen der Erkenntniß eingehn und dazu die schon von den sieben Weisen und von Dichtern empfohlene, aber auch nur empfohlene, Selbsterkenntniß in's Gebiet der wissenschaftlichen Untersuchung ziehn. In Folge davon konnte man sich nicht mehr begnügen das Subjekt der Reihe der Objekte einzuordnen, zu fragen, ein wie beschaffenes Objekt es sei; es mußte dem Reiche der Objekte gegenüber treten, als Dasjenige erkannt werden was die Welt der Objekte uns eröffnet und Einwirkung darauf möglich macht. Worin aber zeigt sich zunächst und vorzüglich die Eigenthümlichkeit des Subjekts im Unterschiede von der Gesammtheit der uns erkennbaren Objekte? im Bewußtsein der Unbedingtheit sittlicher Anforderungen und Werthbestimmungen. Von der Aufgabe diese festzustellen mußten die Untersuchungen der neuen Periode um so mehr ausgehn, je erfolgreicher die Bestrebungen der Sophistik gewesen, die Lücke welche die frühere Philosophie gelassen, zu gänzlicher Läugnung allgemein gültiger sittlicher Normen und zur Untergrabung des untrennbar mit ihnen verbundenen religiösen Bewußtseins zu benutzen. Diese und die vorher angedeutete Aufgabe, die der Erforschung des Wesens und der Formen des Wissens und Erkennens, mußten sehr bald im Laufe der Entwickelungen zu einer dritten führen. Mußte man nicht eben

um ſo mehr mit den aus den Unterſuchungen über das Erkennen gewonnenen Ergebniſſen, an Vermittelung des Gegenſatzes zwiſchen dem ſtarren beharrlichen Sein und dem ewigen Werden von neuem ſich verſuchen, je mehr eben dieſer noch immer unvermittelte Gegenſatz der ſophiſtiſchen Dialektik des Scheins zu ſtatten gekommen war? Dazu wäre ohne Rückgang auf dieſes Problem die Entwickelungsreihe der erſten Periode durch die zweite abgebrochen, nicht von ihr weiter geführt worden.

Sehr natürlich daß man die Löſung der beiden erſten Aufgaben verſuchen mußte, bevor man zur dritten fortſchreiten konnte. Die Anfänge der zweiten Periode waren daher ethiſch dialektiſche, die Unterſuchungen über das ſittliche Handeln mit denen über das Wiſſen in unabtrennbarer Zuſammengehörigkeit. Sollten aber dieſe Anfänge den Kampf gegen die durch die Zeitverhältniſſe erhöhte Macht der Sophiſtik mit Erfolg beſtehn, ſo mußten ſie von einer Perſönlichkeit ausgehn, die mit einer den Sophiſten nicht nachſtehenden Gewalt der Rede, wahre Ueberzeugung gegen bloße Ueberredung geltend zu machen und durch völligen Einklang von Lehre und Leben feſtes Vertrauen zu gewinnen im Stande war.

Eine ſolche Perſönlichkeit war die des Sokrates, der denn auch vom ganzen Alterthum mehr oder weniger beſtimmt als Urheber einer neuen Entwickelungsperiode der Philoſophie anerkannt wird.

Erſter Abſchnitt.

Sokrates und die einſeitigen Sokratiker.

1. Sokrates [1]) der Sohn eines wie es ſcheint mittelmäßigen Bildhauers und einer Hebamme, Phänarete, war ſpäteſtens Ol. LXXVII, 3 geboren. Sein Todesjahr und daß er 70 Jahre alt den Giftbecher getrunken (Ol. XCV, 1), ſteht nach den chronologiſchen Angaben des Demetrius Phalereus und Andrer, ſowie nach der platoniſchen Apologie feſt und kann durch abweichende Angaben, er ſei nur 60 Jahre alt geworden und erſt Ol. LXXVII, 4 geboren nicht angefochten werden. Vor unſrer Zeitrechnung 469 geboren, ſtarb er alſo 399, wahrſcheinlich im Monat Thargelion (Mai). Bei Xenophon [2]) bezeichnet er ſich als Autodidakten und hat ſchwerlich eine über die damahlige öffentliche hinausreichende Erziehung genoſſen. Die Angabe, er ſei Schüler des Archelaus geweſen, iſt der dafür angeführten Zeugniſſe des Jon und Ariſtoxenus [3]) ohngeachtet ſehr zweifelhaft, namentlich läßt ſich die Nachricht des Jon, er ſei mit Archelaus nach Samos gereiſt, mit dem

1) Des Sokrates Leben, Lehre und Tod v. E. von Laſaulx. München 1858.

2) Xenoph. Symp. I, 5. *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας.* vgl. Plat. Symph. 221, e. 199, a. Apol. 17, b.

3) Jon und Ariſtoxenus b. Diog. II, 23. 19. Mahne, de Aristoxeno p. 72. Cic. Tuscul. V, 4 u. A. vgl. K. Fr. Hermann, de Socratis magistris et disciplina iuvenili. Marburg. 1837.

was Plato und Andre über ſeine entſchiedene Abneigung gegen Reiſen berichten [4]), nicht vereinigen. Noch entſchiedener zu verwerfen iſt die Angabe Späterer, er ſei Schüler des Anaxagoras geweſen, da im platoniſchen Phaedo Sokrates auf die Bücher des Anaxagoras, nicht auf perſönlichen Verkehr, ſich beruft [5]). Wohl aber hatte er mit den Schriften der älteren Weiſen, worunter Dichter und Philoſophen zuſammen gehören müſſen, eifrig ſich beſchäftigt [6]). Mochte er auch einige Ländereien und 70 oder 80 Minen ererbt haben [7]), in der Zeit ſeiner Lehrthätigkeit erſcheint er bei Plato wie bei Xenophon als arm; aber alle Geſchenke zurückweiſend, wünſchte er der göttlichen Bedürfnißloſigkeit ſich anzunähern, — den Schätzen unzugänglicher als Ajas dem Eiſen [8]). Alle Pflichten eines guten Bürgers erfüllte er gewiſſenhaft, diente in den Feldzügen nach Potidäa, Delion und Amphipolis (Ol. 89, 1. 86, 2. — 432—29. 424—23 v. Chr.) [9]), widerſetzte ſich als Vorſteher ſeiner Prytanie, der ungeſetzlichen nur einmahligen Abſtimmung über die Sieger bei den Arginuſſen [10]) (406 v. Chr.) und weigerte ſich ſpäter den Befehlen der dreißig Tyrannen, ſeine Vorträge an die Jugend einzuſtellen und Leon von Salamis zur Hinrichtung abzuholen, Folge zu leiſten [11]). Aber den Staatsge-

---

4) Plat. Crito 52, b. Meno 80, b. Phaedrus 230, c.

5) Plat. Phaedo 97, b. vgl. Xenoph. Memorab. IV, 7, 6.

6) Xen. Memorab. I, 6, 14. IV, 7, 6. Auch mit den höhern Theilen der Mathematik hatte er ſich beſchäftigt. ib. IV, 7, 5.

7) Demetr. Phaler. b. Plutarch. v. Aristid. c. 1. Nach Libanius III, 7, 4 ſoll er die ererbten 80 Minen einem Genoſſen geliehen und verloren haben. Bei Xenoph. Oec. 2, 3 ſchlägt er ſeine Habe auf 5 Minen (220 fl. Rh.) an.

8) Alkibiad. b. Plat. Symp. 219, d. vgl. Xenoph. Memor. I, 6, 10.

9) Plat. Sympos. 219, c. Apol. 28, e. Lach. 181, b. Charm. pr.

10) Xenoph. Memor. I, 1, 18. 2, 32. IV, 4, 2. Plat. Apol. 32, b. Gorg. 473, e. Epist. VII, 324, d. (Aeschin.) Axioch. c. 12. vgl. Grote, history of Greece VIII, 238.

11) Xenoph. Memorab. I, 2, 31. 33. IV, 4, 3. Plat. Apol. 32, c. Cic. ad Attic. VIII, 2, 4 u. A.

ſchäften ſich zu widmen hielt ihn nicht ſowohl Scheu vor der Zügelloſigkeit der Demokratie oder Ungeſchick für die Geſchäfte, als vielmehr die Ueberzeugung ab, von der Gottheit berufen zu ſein durch Lehre und Leben zu wirken, — eine Ueberzeugung die ſchwerlich erſt aus der dem Chärephon, einem der Genoſſen des Thraſybulus, zu Theil gewordenen Antwort der delphiſchen Pythia hervorgegangen war, Sokr. ſei der weiſeſte der Menſchen [12]). Schon Ol. 89, 1 (423 v. Chr.) konnte Ariſtophanes in den Wolken, dann in den Wespen (im J. 421) gleichwie ſpäter in den Fröſchen (im J. 405) ihn als Haupt der Sophiſten verſpotten (ähnlich hatte Eupolis [13]) ihn als eitlen Schwätzer und Bettler aufgeführt), ihn den entſchiedenſten Gegner der Sophiſten, der nicht durch Vorträge und Reden prunken wollte, ſondern von Morgen bis Abend in den Gymnaſien, auf dem Markte, in den Werkſtätten mit Knaben, jüngeren und älteren Männern über Lebenszweck und Lebensberuf ſich zu beſprechen den Drang fühlte. Lehrend wollte er zugleich lernen, ſich mit ſich ſelber und Andren über die wichtigſten Gegenſtände des menſchlichen Daſeins und über das Wiſſen darum verſtändigen und verließ eben darum nur ſelten die Stadt (4). Er wollte, ohne als Lehrer aufzutreten [14]), geiſtige Geburtshülfe üben, Freunde und Bekannte veranlaſſen und ihnen behülflich ſein, die ſchlummernden Keime des Wahren und Guten durch und aus ſich ſelber zu entwickeln. — Seine Lehre in einem geſchloſſenen Syſtem darzuſtellen, fand er nicht den Trieb in ſich und hat nichts Schriftliches hinterlaſſen. Doch fühlte er von Zeit zu Zeit das Bedürfniß in tiefem Sinnen ſich in ſich zurückzuziehn [15]). Ergriff er die Begabteren und Unſelbſtigen unwider-

12) *ποτέρως δ' ἂν μᾶλλον τὰ πολιτικὰ πράττοιμι, εἰ μόνος αὐτὰ πράττοιμι, ἢ εἰ ἐπιμελοίμην τοῦ ὡς πλείστους ἱκανοὺς εἶναι πράττειν αὐτά;* Sokrates bei Xen. Mem. I, 6, 15. — Plat. Apol. 20, e. 33, c.

13) b. Meinecke II, 490. 553 *μισῶ δ' ἐγὼ τὸν Σωκράτην, τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην.*

14) Plat. Apol. 33, a. 19. d. Xenoph. Memor. I, 2, 2.

15) Plat. Sympos. 174, d. 220, c. vgl. Diog. II, 23.

ſtehlich und blieben die Edleren unter ihnen für's Leben ihm treu, ſo fehlte es ihm auch nicht an Neidern und Haſſern. Der Freimuth mit dem er das Laſter geißelte, den Stolz des Scheinwiſſens demüthigte, der den Trägen unbequeme Eifer, mit dem er die welche ihm Rede ſtanden, nöthigte ſich ſelber Rechenſchaft zu geben von dem was ſie wußten und was nicht, mußte Viele verletzen [16]). Auch war der Spott des Ariſtophanes [17]) und wohl ebenſo des Eupolis (13), nicht erfolglos geblieben; alle die das Wiſſen haßten oder im Streben danach den Grund der überhand nehmenden Zuchtloſigkeit ſahen (zu letzteren gehörte Ariſtophanes), hielten den Sokrates für einen gefährlichen Gegner. Auch ſein unverholener Tadel der Ausſchreitungen der Demokratie mußte Viele verletzen. Doch konnten die faſt 24 Jahre früher aufgeführten Wolken keinen unmittelbaren Einfluß auf die Anklage geübt, noch weniger ſie veranlaßt haben. Sie erfolgte nach der Vertreibung der dreißig Tyrannen, durch den nicht weiter bekannten Melitus, als Hauptankläger, den Redner Lykon und den Demagogen Anytus, einen Genoſſen des Thraſybulus bei der Vertreibung der dreißig Tyrannen, früher in Beziehung zum Sokrates und wie es heißt, durch deſſen Urtheile über die atheniſchen Staatsmänner beleidigt [18]). Der erſte Anklagepunkt, Sokrates ſei Verderber der Jugend, konnte auf die Zuſtimmung der ganzen archaiſtiſchen Partei und aller derer rechnen, denen Sokrates' zur Selbſterkenntniß treibender Eifer läſtig geworden war. Um auch die zu gewinnen, welche die neu hergeſtellte Demokratie in jeder Weiſe aufrecht erhalten wollten, ward

16) Plat. Apol. 28, a. 22, e. 23, d. — 18, b. 19, b. vgl. Politic. 299, b. Gorg. 473, e. Rep. VI, 488. 496, c.

17) Wie Sokrates in der platoniſchen Apologie andeutet, p. 18, d. 19, b u. ſ. w.

18) Plat. Meno 94, c. vgl. Diog. L. II, 33. Nach ſpätern Berichterſtattern ſoll Anytus' Haß gegen Sokrates durch ſeine vom Alkibiades verſchmähte Liebe zu demſelben veranlaßt worden ſein. Noch anders Ps. Xenoph. Apol. 29.

hervorgehoben daß Kritias [19]), einer der dreißig Tyrannen, und deſſen Genoſſe und Oheim des Plato, Charmides, gleichwie der übermüthige Alkibiades, aus der Schule des Sokrates hervorgegangen ſeien. Auch ward gegen ihn geltend gemacht daß er die demokratiſche Wahl durch's Loos zu tadeln und homeriſche Verſe zur Empfehlung übermüthiger Behandlung der Armen anzuführen gepflegt habe [20]). Der zweite Punkt der Anklage, Sokrates glaube, gleich wie Anaxagoras, an keine Götter oder doch nur an ſein Dämonion, mochte zunächſt auf die leichtgläubige Menge berechnet ſein. Beide Anklagen mußten von allen Neidern und Haſſern des Sokrates als willkommne Gelegenheit ergriffen werden ſich ſeiner zu entledigen. Doch ward er nur mit einer Mehrheit von 3 oder 30 Stimmen [21]) ſchuldig erachtet und erſt ſeine die Anmuthung die Strafe zu beſtimmen und damit ſich ſelber für ſchuldig zu bekennen, mit edlem Selbſtgefühl zurückweiſende und zu erniedrigender Bitte nicht Zuflucht nehmende Rede ſteigerte die Zahl ſeiner Gegner, ſo daß eine Mehrheit von 80 Stimmen ſein Todesurtheil ausſprach. Manche ſeiner Richter mochten in gutem Glauben gegen ihn geſtimmt haben; gegen die Ausartungen der Demokratie hatte er ſich eben ſo unverholen ausgeſprochen, wie er mannhaft der Tyrannei entgegengetreten war, und ſeine Abſicht der Lockerung der Sitte und des Glaubens durch Zurückführung derſelben auf unerſchütterliche, ſelbſtthätig erlangte ſittliche Ueberzeugungen entgegenzutreten, vermochte die Menge nicht zu durchſchauen. Selbſt Ariſtophanes hatte, wie aus der Art in welcher Plato im Sympoſion ihn mit dem Sokrates zuſammenführt, ſich unwiderleglich ergibt, nicht aus perſönlicher Feindſchaft ihn als Haupt und Rädelsführer der neuerungsſüchtigen Sophiſtik dargeſtellt; der Dichter

---

19) Xen. Mem. I, 2, 12. vgl. Plat. Apol. 33, a. Aeschines adv. Tim. 173.

20) Xen. Mem. I. 2, 9. 58. — Il. II, 189.

21) Nach der Verſchiedenheit der Lesart in Plat. Apol. 36, a. Ueber die verſchiedenen Auslegungen der abweichenden Angabe des Diog. L. II, 41, ſ. Zeller 135, 2.

gehörte zu denen die nur von der Rückkehr zu alter Sitte und Art Heil erwarteten und alle Verſuche auf wiſſenſchaftlichem Wege die ſittlich religiöſen Ueberzeugungen neu zu begründen, für eitle Sophiſtik hielten. Er trug nicht Bedenken von den Sophiſten hergenommene Züge, welche, wie er ohnmöglich verkennen konnte, dem Sokrates ſchlechterdings nicht eigneten, auf ihn als den den Zuſchauern bekannteſten unter den Denkern oder Vernünftlern zu übertragen, d. h. alles Das was in dieſer neuen Richtung ihm als gefährlich erſchien [22]), weil er wahre Philoſophie, gleichwie ihr Afterbild, die Sophiſtik, für verderbliche Neuerung hielt. Es auf eine namhafte Perſönlichkeit als Träger zuſammenzuhäufen, forderte die bezweckte dramatiſche Wirkung. Auch ſpäter noch [23]) bezeichnete er in derſelben Abſicht und ſicherlich gleichfalls ohne perſönlichen Haß, den Sokrates als Vertreter jener Richtung. Die frühere Anſicht, Sokrates ſei boshafter Verfolgung zum Opfer geworden, iſt längſt widerlegt worden [24]). Mochte auch Anytus, aus welchen Gründen es ſei, ihn haſſen, mochten Manche des läſtigen Drängers zur Selbſterkenntniß gern ſich entledigt ſehn, — den Hauptgrund ſeiner Verurtheilung hat man in der Parteiſtellung der Zeit nachgewieſen, in welcher ſelbſt edle Patrioten die Abſicht durch Erweckung und Befeſtigung des innerſten ſittlich religiöſen Bewußtſeins der eingebrochenen Entſittlichung zu wehren, für eine den angeſtammten Glauben wie das Anſehn der Geſetze untergrabende Neuerung hielten und die neu gewonnene Freiheit der Demokratie gegen jede ſie gefährdende Kritik ſichern wollten. Aber zu völliger Rechtfertigung der Verurtheilung, Sokrates alles Deß ſchuldig achten, weß er von ſeinen Gegnern geziehen ward [25]), heißt dem

22) ſ. die Reviſion der Verhandlungen über die Rolle des Sokrates in den Wolken b. Zeller II, 148 ff., von dem ich nur rückſichtlich des zuletzt hervorgehobenen Punktes mich entferne.

23) Fröſche 1491 ff. vgl. d. Weſpen 1037 ff.

24) Frérets bahnbrechende Abhandlung v. J. 1736 ward erſt 1809 in den Mém. de l'Académie XLVII, B, 1 abgedruckt.

25) Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Geſetzlichen und der Revolutionär. vgl. Zeller 152 ff.

Zeugniß des ganzen Alterthums und ſeiner beſten Männer Hohn ſprechen. Gegen ſolche Anklagen, die man dem einſeitigen, von Haß gegen alles griechiſche Geiſtesleben befangenen Urtheile eines Kato zu gute halten konnte, ſpricht ſchon die von ſchuldloſem Selbſtbewußtſein zeugende Vertheidigung des Sokrates, die Plato ſinngetreu, wenn auch nicht wortgetreu, in der Apologie aufgezeichnet hat. Sokrates hatte ſie unvorbereitet gehalten: „ſcheine ich Dir nicht, erwiederte er dem zur Fürſorge für Vertheidigung mahnenden Hermogenes, ſcheine ich Dir nicht auf ſie bedacht gelebt zu haben?“ [26]) ſein Leben ſollte die ſchönſte Sorge für ſeine Vertheidigung ſein.

Das ganze Alterthum mit Ausnahme des Ariſtoxenus und des Epikureers Zeno, nicht des Epikur ſelber, ſpricht mit höchſter Bewunderung vom Sokrates. Und auch Ariſtoxenus bezeugt, daß ihm (d. h. wohl ſeinem Vater Spintharus) niemals jemand vorgekommen ſei der ſolche Ueberredungskraft beſeſſen und der an Stimme und Mienen und in der ganzen Erſcheinung und Eigenthümlichkeit ihm (dem Sokr.) gleichgekommen wäre, beſonders (ſetzt er hinzu) wenn er ruhig und nicht zornig geweſen [27]). Möglich daß er heftige Triebe zu überwinden gehabt; doch iſt was von der Ausſage des Phyſiognomen Zopyrus [28]) erzählt wird, ſehr zweifelhaft und was Ariſtoxenus von ſeinem Vater Spintharus über Sokrates' Ungehorſam gegen ſeinen eignen Vater, über ſeinen Zornmuth, ſeine Ausſchweifungen gehört haben will, wenig glaubwürdig. Ebenſo daß er neben der nicht mit Unrecht übel berufenen Xanthippe noch eine andre Frau, Tochter oder Enkelin des Ariſtides, Myrto, gehabt habe, und wahrſcheinlich iſt auch die Nachricht von ſeiner zweimahligen Verheirathung unbegründet [29]).

Nach der Verurtheilung ging Sokrates heitern Blicks ins Ge-

---

26) Plut. v. Cat. c. 23. — Xen. Mem. IV, 8, 4.

27) Mahne, Aristox. p. 73 sqq. vgl. Luzac, Lectt. Attic. 246 sqq. — Cic. de N. Deor. I, 34. vgl. Diog. X, 8.

28) Cic. Tusc. IV, 37 u. A.

29) Luzac, de digamia Socratis. Lugd. B. 1809. vgl. Zeller S. 46 f. 3.

fängniß und erwiederte die Klage des Apollodor, daß er unſchuldig zum Tode gehe, mit den Worten: „möchteſt du denn lieber mich ſchuldig ſterben ſehn?“ [30]) Da gerade am Tage vor ſeiner Verurtheilung das Schiff der Theoria nach Delos abgeſegelt war, mußte die Hinrichtung bis zur Rückkehr deſſelben verſchoben werden. In der auf dieſe Weiſe entſtandenen Friſt von 30 Tagen unterhielt er ſich in ungetrübter Heiterkeit [31]) mit ſeinen Freunden, und wies das Anerbieten des Kriton, ihm zur Flucht behülflich zu ſein, entſchieden zurück; denn ſagte er, man dürfe keinenfalls Unrecht thun, auch nicht zum Vergelt des erfahrenen Unrechts, und unrecht würde es ſein das Anſehn der Geſetze des Staates zu gefährden, dem man ſeine Wohlfahrt, die geiſtige wie die leibliche, verdanke. Nach der Rückkehr des Schiffes ſagte er ſeinem Weibe, ſeinen Kindern und Freunden mit ſo heiterer Seelenruhe Lebewohl, daß die Anweſenden ſich in einer aus Luſt und Schmerz gemiſchten Stimmung wunderbar erhoben fühlten; und ſelbſt der Gefängnißwärter weinte gerührt und bezeugte, Sokrates ſei der edelſte, ſanfteſte und beſte der Menſchen, die je in ſeine Haft gekommen. Bevor er den Giftbecher trank, unterredete er ſich mit ſeinen Freunden, aus lebendigſter Ueberzeugung, von der Unſterblichkeit der Seele, wie Plato im Phaedon es in ergreifendſter Weiſe und ohne Zweifel mit thatſächlicher Treue dargeſtellt hat, wenn auch die Beweisgründe aus der von ihm ſelbſt weiter durchgeführten ſokratiſchen Lehre entlehnt ſind [32]). Was von der bald nach ſeiner Hinrichtung erfolgten Reue des Volkes und von der über die Anhänger verhängten Strafe erzählt wird, iſt von ſehr zweifelhafter Glaubwürdigkeit [33]).

3. Wüßten wir auch nichts weiter von Sokrates als daß er die verſchiedenartigſten und begabteſten Männer ſeiner Zeit theils während ihrer beſſeren Periode, wie Kritias und Alkibiades (auch

30) Ps. Xenoph. Apol. 27. 28.

31) Xen. Mem. IV, 8, 2. Plat. Phaedo 58, a. 59, a.

32) Xenoph. Mem. IV, 4, 4. Plat. Phaedo 98, e. Crito, 46, b.

33) Diod. XIV, 37 u. A.

Euripides und Agathon gehörten zu seinen Bewunderern), theils für's Leben an sich gefesselt habe, so müßten wir ihn für einen der hervorragendsten Männer des Alterthums halten. Mehr noch, sofern er eine neue Entwickelungsperiode der Philosophie hervorgerufen hat, und sofern alle diejenigen welche die von ihm erhaltenen Anregungen wissenschaftlich zu entwickeln den Beruf in sich fühlten, sich überzeugt hielten nur die von ihm empfangenen Keime weiter auszubilden, daher nicht nur zur Nachbildung seiner Methode ihre Theorien in dialogischer Form darstellten, sondern auch ihn als Leiter der Unterredung einzuführen pflegten, und auf die Weise mehr oder weniger bestimmt ihn wie er gelehrt und gelebt, zu schildern unternahmen. Die Einen begnügten sich ein thatsächlich treues Bild vom Leben und Wirken ihres großen Lehrers zu entwerfen, während Andre ihn in der wissenschaftlichen Entwickelung und Fortbildung seiner Lehren, nach Maßgabe ihrer eignen Folgerungen daraus, darzustellen unternahmen. In völligem Einklang mit einander rücksichtlich des thatsächlich Persönlichen, mußten diese beiden Darstellungsweisen in der Auffassung des seinen einzelnen Lehren zu Grunde liegenden Princips und ihrer Zusammengehörigkeit mehr oder weniger von einander abweichen. Jene wollten und zwar in allgemein faßlicher Weise treu wiedergeben was sie vom Sokrates gesehn und gehört, diese obwohl desgleichen, jedoch in der Absicht ihn als den Urheber der von ihnen selber weiter entwickelten Richtung darzustellen. — So wie von jenen ersteren nicht zu erwarten ist daß sie die Stelle deutlich und bestimmt bezeichnet haben sollten, die Sokrates in der Reihe der wissenschaftlichen Entwickelungen eingenommen hat, so von den letzteren nicht daß sie das ursprünglich Sokratische von ihren Folgerungen aus demselben und den Erweiterungen desselben gesondert, mitgetheilt haben möchten; betrachteten sie ja das Ihrige als unmittelbares Ergebniß aus dem Sokratischen. An der Spitze jener Ersteren standen Xenophon und Aeschines, an der der Andren Plato. Nur die Darstellungen des Xenophon und Plato sind in einer Reihe unzweifelhaft ächter Schriften auf uns gekommen, und diesen und theilweise denen des Aeschines, ist auch vorzugsweise ent-

nommen was Spätere über den Sokrates zu berichten wiſſen. Wie ſollen wir nun die Abweichungen die rückſichtlich der Lehren deſſelben in den Berichten des einen und andren ſich finden, zu vermitteln ſuchen? denn Leben und Charakter ſchildern beide in allen Hauptſachen einhellig. An Xenophons Wahrhaftigkeit und Treue iſt nicht zu zweifeln; er zeichnet das Bild des Meiſters wie er es in ſich aufgenommen hatte. Möglich auch daß dieſes Bild in der Zeit, die zwiſchen dem Tode des Sokrates und der Aufzeichnung der Denkwürdigkeiten ſowie der andren ihn verherrlichenden Schriften lag, des in dieſe Zwiſchenzeit fallenden aſiatiſchen Feldzuges ohngeachtet, nicht weſentlich ſich getrübt hatte. Daß er, wie Cobet [34]) nachgewieſen hat, in den Memorabilen zunächſt einen Verleumder des Sokrates, Polykrates [35]), zu widerlegen ſich vorſetzte, wollen wir nicht in Anſchlag bringen. Aber war der durchaus praktiſche Sinn des Xenophon im Stande Gang und Zielpunkte der Unterredungen, die er berichtet, deutlich und beſtimmt aufzufaſſen? Daran dürfen wir wohl zweifeln, ohne ihm Unrecht zu thun. Von dem Geiſte philoſophiſcher Unterſuchungen und dem Triebe dazu findet ſich weder in dieſen noch in andren ſeiner Schriften eine irgend entſcheidende Spur. Die welche ihn zu ihrem Führer wählten, hatten Recht anzunehmen, Sokrates ſei ohne Sinn für tiefere, auf die letzten Gründe zurückgehende Unterſuchungen, nur ein ſittlich edler, verſtändiger Beobachter der Lebensverhältniſſe und vorzüglicher Jugendlehrer geweſen, wie unbegreiflich dann auch nicht blos die begeiſterte Liebe, die er in den vorzüglichſten Männern ſeiner Zeit entzündete, ſondern mehr noch die entſchiedene Richtung welche die Philoſophie des Plato, Ariſtoteles und theilweiſe ſelbſt die der folgenden Periode ihm verdankte. Doch ſieht man ſelbſt aus Xenophons Aufzeichnungen daß die von ihm mitgetheilten ſokratiſchen Aeußerungen tieferen, wiſſenſchaftlicheren Sinn und wei-

34) Cobet, variae lectt. in der Mnemoſyne VII, 254 sqq.

35) Polykrates ſoll die Rede des Anytus verfaßt und eine nicht für den Proceß benutzte Anklage gegen Sokrates geſchrieben haben. ſ. Zeller S. 131, 5.

ter reichende Abſicht in ſich enthielten als der Berichterſtatter darin zu ſehn vermochte. Wir müſſen hier in ähnlicher Weiſe verfahren wie ſeit Niebuhr die römiſche Geſchichtsforſchung aus von ihnen ſelber unverſtandenen Angaben des Livius u. A. die älteren Zuſtände Roms zu erkennen im Stande geweſen iſt. Und dieſen tieferen Sinn zu erkennen, geben die platoniſchen Dialogen, beſonders diejenigen die vorzugsweiſe dem Thatſächlichen ſich anſchließen, uns Anleitung, und wiederum in ihnen das urſprünglich Sokratiſche vom platoniſchen Weiterbau zu ſondern, kommen uns die ariſtoteliſchen Angaben zu Hülfe, die eine ſolche Sonderung unzweideutig bezwecken.

II. Was Sokrates in allen ſeinen Unterredungen zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben beſtrebt iſt und wodurch er eine neue Entwickelungsperiode der Philoſophie hervorgerufen und begründet hat, iſt die Idee des Wiſſens, im Unterſchiede von allem bloßen Dafürhalten. Aus ihr geht die Ueberzeugung von der Erreichbarkeit eines unſren Bedürfniſſen entſprechenden Wiſſens hervor und die Verpflichtung ihm mit aller Kraft nachzuſtreben. Bewähren aber ſoll ſich das Wiſſen durch den ihm zu Grunde liegenden allgemeinen, der Sache entſprechenden Begriff [36]). Durchgängig ſollen wir uns daher Rechenſchaft geben von dem was Jegliches ſei. Bevor wir jedoch nach dem Sein der Dinge fragen, ſollen wir uns mit uns ſelber über den Begriff des Wiſſens verſtändigen, durch den wir jenes uns zugänglich zu machen in Stand geſetzt werden. Das Wiſſen kann, fährt Sokr. fort, nur in uns, nicht in den Dingen ſich finden und hat ſeine Gewährleiſtung lediglich in der eignen Vernunft nicht in der Meinung Andrer. Zu ihm zu gelangen müſſen wir daher nach Selbſterkenntniß ſtreben und zu dem Ende unermüdlich uns ſelber und Andre

36) Arist. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17. vgl. Xen. Memor. IV, 6, 1. — vgl. Schleiermacher über das Princip des Sokrates in ſ. W. II, 2, 287. — Daß dem Begriffe Realität zu Grunde liegen müſſe, ſpricht ſich namentlich in d. W. des Sokr. b. Xenoph. Mem. III, 8, 3 aus: *εἰγ' ἐρωτᾷς με, εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι.*

erforſchen, Wiſſen vom Nichtwiſſen ſondern und nicht ruhen bis wir letzteres von erſterem abgeſtreift haben; denn ſich ſelber nicht kennen, zu wiſſen wähnen was man nicht weiß, iſt dem Wahnwitz nahe verwandt, und die ſich ſelbſt kennen unterſcheiden was ſie vermögen und was nicht[37]). Nur darum glaubte Sokrates vom delphiſchen Apollo für weiſer als Andre erklärt zu ſein, weil er nicht wähne zu wiſſen was er nicht wiſſe[38]).

b) Wie aber werden wir bei jenem Läuterungsproceſſe verfahren? Das Wiſſen um das Allgemeine beruht auf dem Wiſſen um das Beſondere; ſuchen wir daher zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit des letzteren zu gelangen, um aus ihm erſteres abzuleiten und an ihm zu prüfen. Ableiten und Prüfen iſt untrennbar verbunden, da wir ſchon im voraus allerlei Dafürhalten über das Allgemeine von Andren überkommen und irgendwie bei uns ſelber feſtgeſtellt haben, namentlich über das was recht und gut iſt. Sind unſre Annahmen richtig, ſo muß alles Einzelne was wir in konkreten Fällen für recht und gut halten, damit übereinſtimmen. Gehen wir daher in der Prüfung von dem aus was am meiſten und einſtimmigſten zugegeben wird. Dieſer Methode der Induktion bedient ſich denn auch Sokrates durchgängig bei Plato wie bei Xenophon, und Ariſtoteles bezeichnet ihn ausdrücklich als den Urheber derſelben[39]), d. h. als denjenigen der zuerſt mit beſtimmtem Bewußtſein von dieſem Verfahren, als einem zur Erreichung des Wiſſens nothwendigen, Gebrauch gemacht habe. In Anwendung war es freilich von jeher geweſen, aber ohne Bewußtſein von der Unentbehrlichkeit und dem wiſſenſchaftlichen Zweck deſſelben; über Form und Tragweite der Induktion ſich zu verſtändigen blieb dem Ariſtoteles, Plato u. A. vorbehalten. Sokrates wendet ſie in doppelter Beziehung an: er geht von dem am meiſten Zugeſtandenen aus[40]), und dieſes Zu-

37) Xen. Memor. III, 9, 6. vgl. Plat. Apol. 29, b. — Xen. Mem. IV, 2, 24. — ib. III, 6 u. häufiger.

38) Plat. Apol. 23, b. vgl. Theaet. 150, c. Meno. 98, b. Rep. I, 337 a.

39) Arist. l. l. (36). vgl. Metaph. I. 6. 987, 1.

40) Xen. IV, 6, 14 οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων ... φα-

geſtandene ſind entweder einzelne konkrete Fälle, aus denen das Allgemeine als ihnen zu Grunde liegend entwickelt werden ſoll; oder es wird das Allgemeine vorläufig angenommen und der Begriff dadurch berichtigt daß gezeigt wird, er müſſe um auf Dasjenige Anwendung zu leiden, was zugeſtandener Maßen ihm ſubſumirt wird, erweitert oder näher determinirt werden [41]). In dem einen wie im andren Fall ſucht er ſolches Beſondre auf, was denen mit welchen er ſich unterredet, genau bekannt oder als zuzugeſtehn leicht nachweislich war, daher der ihm oft vorgeworfene Verkehr mit dem Alltäglichen, Gemeinen [42]).

c) Eben indem auf dieſe Weiſe die Unbeſtimmtheit der Vorſtellung zur Beſtimmtheit erhoben werden ſoll, iſt Alles auf ſeinen Begriff zurückzuführen und die Definition deſſelben der Abſchluß der Induktion; jedoch muß auch ſie wiederum am Beſondern geprüft werden, ſo daß Induktion und Definition in beſtändiger Wechſelbeziehung zu einander ſtehn [43]). Und Induktion und Definition hat, nach Ariſtoteles' Zeugniß, Sokrates zuerſt als die nothwendigen Formen anerkannt vermittelſt deren wir zum Wiſſen gelangen und es feſtſtellen, wenngleich er ſich begnügte ſie praktiſch anzuwenden, ohne in theoretiſche Unterſuchungen über dieſelben näher einzugehn. Das vollendete in der Definition feſtgeſtellte Wiſſen hat dann wahrſcheinlich ſchon er von der bloßen Vorſtellung (δόξα)

νεῳὸν ἐγίγνετο τἀληθές. ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου.

41) So der Begriff der Gerechtigkeit, Xen. Memorab. IV, 2, 11, des Herrſchers, Ib. III, 9, 10, des Panzers III, 10, 9.

42) Xen. Mem. I, 2. 37. — IV, 4, vgl. Plat. Symp. 221, c.

43) Eben weil die Induktion nur dazu dienen ſoll den Begriff zu finden, konnte Ariſtoteles, während er Metaph. XIII, 4. 1078, b, 27 *τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* auf ihn zurückführt, an a. St. Metaph. I, 6. 987, b, 1. XIII, 9. 1056, b, 3. de Part. An. I, 1. 642, 27, lediglich das Forſchen nach dem allgemeinen Begriffe oder dem Weſen der Dinge als ihm eigenthümlich bezeichnen.

unterſchieden [44]), eine Unterſcheidung die wir nicht blos bei Plato ſondern bei faſt der ganzen ſokratiſchen Schule finden, und die die nothwendige Folge der Sonderung des im Begriff feſtgeſtellten von dem blos vorläufig Zugeſtandenen ſein mußte. Auch legt Plato jene Unterſcheidung dem Sokrates in ſolchen Dialogen bei, die wir für vorzugsweiſe ſokratiſche zu halten berechtigt ſind. Gleichwie aber die Definition durch Induktion gewonnen werden ſoll, ſo ſoll ſie auch der Beweisführung wiederum zu ſicherem Anhaltspunkte dienen [45]).

d. Sollte nun für Wiſſen nur Dasjenige gelten was im eignen Selbſtbewußtſein als zur Anerkennung nöthigend ſich ergebe, d. h. was durch Selbſtthätigkeit des Geiſtes zur Ueberzeugung erhoben ſei, ſo konnte Sokrates das Wiſſen nicht einpflanzen ſondern nur aus dem eignen Bewußtſein derer, mit denen er ſich unterredete, entwickeln wollen. Er wollte geiſtige Geburtshülfe leiſten [46]), hielt Nichts der Unterſuchung unwerth und bediente ſich gern der Vergleichungen [47]). An die Stelle fortgehender Vorträge, bei denen immer zweifelhaft bleibt, wie weit ſie ſelbſtthätig nacherzeugt und geprüft werden, ſetzte er daher durchgängig die Wechſelrede des Dialogs und nicht blos zur Belehrung Andrer, ſondern als ein ihm ſelber unentbehrliches Mittel der Selbſtverſtändigung. Das gemeinſame Betrachten, Suchen, Berathen war ihm Bedürfniß [48]). Er übte im Geſpräche bald als beißenden gegen das Scheinwiſſen gerichteten Spott, bald als anregenden Sporn zu weiterer Unterſuchung, bald als heitere Würze, die ihm eigenthümliche Ironie,

---

44) Plat. Meno 98, a. vgl. m. Geſch. II, 1. 36. Was Zeller II, 77, 1 dagegen erinnert, ſcheint mir nicht entſcheidend zu ſein.

45) Xenoph. Memor. II, 1. III, 3, 2. vgl. Zeller S. 92, 1.

46) Plat. Theaet. 149. 151. — Die ſokrat. Maieutik auch als Menſchenprüfung bezeichnet Apol. 24, d. Xen. Mem. IV, 7, 1.

47) Ar. Rhet. II, 20. 1393, b, 3 *παραβολὴ δὴ τὰ Σωκρατικά*, wie ihrer Sokrates häufig bei Xenophon ſich bedient, z. B. Memor. II, 3, 18. 6, 9. 38. 7, 13. 9, 2. IV, 1, 3.

48) Xen. Mem. IV, 5, 12. 6, 1, Plat. Theaet. 151, d. Prot. 331, a. Gorg. 505, e Meno 89, c.

die ihren verletzenden Stachel verlor ſofern er ſie gegen ſich ſelber wie gegen Andre wendete, zumahl wenn das eigne Bekenntniß des Nichtwiſſens hinzukam [49]). Daß dieſes jedoch nicht, wie die neuere Akademie anzunehmen geneigt war, als Bekenntniß des abſoluten Nichtwiſſens oder gar als Läugnung der Möglichkeit des Wiſſens zu faſſen ſei, dafür zeugt ſein ganzes der Erkenntniß gewidmetes Leben. Es iſt vielmehr theils ein ironiſch gewendeter Proteſt gegen die eitle Anmaßung des Wiſſens, theils ſpricht ſich darin die Ueberzeugung aus zu einem organiſch ſich zuſammenſchließenden Wiſſen nicht gelangt zu ſein. In dieſem Sinne behauptete er denn auch, nur die Gottheit ſei weiſe und die menſchliche Weisheit wenig oder nichts werth [50]).

2. Zunächſt und faſt ausſchließlich will Sokrates das Wiſſen auf dem ſittlichen Gebiete verwirklichen. Man ſolle, ſagt er, für nichts Andres ſorgen bevor man für ſich ſelber geſorgt, d. h. dafür, immer vernünftiger und beſſer zu werden. Der Erforſchung der Natur der Dinge entſchlug er ſich daher, wie auch Ariſtoteles bezeugt [51]). Doch ſcheint er mit den Theorien der Phyſiologen in ſeiner Jugend eifrig ſich beſchäftigt zu haben, wie man nicht blos aus den Aeußerungen über Anaxagoras, die ihm der platoniſche Phaedon in den Mund legt, ſondern auch wohl aus der Art ſchließen darf, in welcher Ariſtophanes in den Wolken ihn aufführt; dann aber muß er ſich überzeugt haben daß ſie zu befriedigenden Ergebniſſen nicht geführt hätten und daß vor Allem Feſtſtellung der ſittlichen

---

49) Plat. Apol. 21, b. d. 23, b. Theaet. 150, c. Meno 98, b. Symp. 216, d. Rep. I, 337, a. — Sollte nicht auch Ironie der anſtößigen Unterweiſung zu Grunde liegen, die er der Hetäre Theodota (Xen. Memor. III, 11) zur Betreibung ihres Gewerbes ertheilt? Mochte er nicht vielleicht durch die niedrigen Vergleichungen, deren er ſich bedient, ſie zur Anerkennung des Entwürdigenden ihres Betriebes zu veranlaſſen hoffen? Mit Ironie durchzogen iſt wie die ganze Unterredung, ſo vorzüglich der Schluß derſelben § 16.

50) Plat. Apol. 23, b.

51) Metaph. I, 6. 987, b, 1. XIII, 4. de Part. An. I, 1. 642, 28. vgl. Xen. Mem. I, 1, 11. Cicero Tuscul. V, 4.

Anforderungen noth thue. Auf dem ſittlichen Gebiete ſollte das Wiſſen als das Stärkſte, alle Gewalt der Begierden überwältigende ſich bewähren. Wie könnte, ſagte er, die Begierde über das Wiſſen Herr werden und den Menſchen gleich einem Sklaven beherrſchen[52])? Das Böſe, folgerte er, kann nur im Mangel an Wiſſen beſtehn und Niemand mit Willen, d. h. mit deutlichem und beſtimmten Wiſſen böſe ſein[53]). Alle Tugend ſoll daher Wiſſenſchaft ſein, da ohne richtiges Wiſſen kein richtiges Handeln möglich. Denn nichts nütze es tapfer und gerecht zu handeln, wenn man nicht mit deutlichem Wiſſen und daher mit Selbſtbeſtimmung der Vernunft ſo handle[54]). Ja, wiſſentlich Unrecht thun, zieht er dem unwiſſentlich es thun vor[55]), ohne Zweifel inwiefern in jenem, dem Anſatz zum Wiſſen (denn vollkommnes Wiſſen würde die Möglichkeit des Unrechtthuns ausſchließen), doch ſchon der Impuls zu beſſerer Verſtändigung liege; aus der Einſicht in die ſittlichen Gebrechen geht unmittelbar der Trieb hervor ſie zu bekämpfen. Was aber als das ſittlich Anzuſtrebende wahrhaft erkannt oder gewußt wird, das Gute, der Endzweck unſrer Handlungen, kann daher nur ſein was von unſrem Wiſſen und der dadurch bedingten freien Selbſtbeſtimmung abhängt, nicht was von Außen kommt (εὐπραξία, nicht εὐτυχία)[56]). War aber Sokrates überzeugt, das Wiſ-

---

52) Arist. Eth. Nic. VII, 3. pr. Eud. VII, 13, extr. Plat. Protag. 352, b.

53) Magn. Mor. I, 9. 1187, 5. vgl. Eth. Nic. III, 7. 1113, b, 14. Eud. II, 7. 1223, b, 3. vgl. Plat. Meno 77, b. Apol. 25, c. Xen. Mem. III, 9, 4. IV, 6, 6. 11.

54) Arist. Eth. Nic. VI, 13. 1144, b, 17. 28. III, 11. 1116, b, 4. Eud. I, 5. 1216, b, 6. III, 1. 1229, 15. VII, 13 extr. M. Mor. I, 1. 1182, 15. I, 35. 1198, 10. Xen. Mem. III, 9, 5. 6, 6. Plat. Lach. 194, d. Euthyd. 278, d.

55) Xen. Mem. IV, 2, 19. vgl. Plat. Rep. II, 382, a. III, 389, b. IV, 459, c. VII, 535, e. Hipp. min. 371, e. vgl. Zeller 101, 1.

56) Xen. Memor. III, 9, 14. vgl. Plat. Euthyd. 281, b. Daß dieſe Unterſcheidung, nach Zeller's Behauptung S. 105. 1, auch ein Hedoniker, wie Ariſtippus, ſich hätte aneignen können, vermag ich nicht einzuſehn.

ſen, die wahre Selbſterkenntniß, müſſe unmittelbar und nothwendig das ſittliche Handeln zur Folge haben, ſo konnte er auch weſentliche Verſchiedenartigkeit der Tugenden nicht anerkennen [57]). Die Tugend war ihm bei aller Verſchiedenheit der Verhältniſſe, unter denen gehandelt wird, des Lebensalters und des Geſchlechts, eine Einige, immer nur deutliches und beſtimmtes Wiſſen von der jedesmahligen ſittlichen Anforderung [58]). Jedoch unterließ er nicht Anwendung von ſeiner Begriffsbeſtimmung der Tugend auf die verſchiedenen Aeußerungsweiſen derſelben in der Mäßigkeit, Tapferkeit u. ſ. w. zu machen [59]). Hatte nun Sokrates lediglich das deutliche Wiſſen um das Gute oder die jedesmahlige ſittliche Anforderung, für die Tugend und ſie zu verwirklichen, das Guthandeln, nicht irgend welchen Genuß der Glücksgüter, für den Lebenszweck gehalten, war er ferner überzeugt daß die Glückſeligkeit nicht aus zweifelhaften Gütern beſtehen könne [60]), und faßte er dennoch jenes Wiſſen als bloßes Wiſſen um die empiriſchen Folgen unſrer Handlungen, ſo wäre er in handgreiflichem Widerſpruch mit ſich ſelber befangen geweſen. Einen ſolchen Widerſpruch mit ſich ſelber ihm zutrauen, heißt Euklides, Plato u. A. der unbegreiflichſten Verblendung beſchuldigen, heißt annehmen, ihr Urtheil über des Sokrates Lehre und ihre Tragweite ſei ein durch lediglich glänzende perſönliche Eigenſchaften beſtochenes geweſen. Nehmen wir lieber an, Xenophon habe darum nicht Bedenken getragen einerſeits Sokrates' Erklärung von Tugend und ſeine Lehre vom Wohlverhalten, im Gegenſatze von Wohlergehn, zu berichten und andrerſeits ihn doch

---

57) Plat. Protag. 329, c. 349, b. Xen. Mem. III, 9, 5 u. A.

58) Plato Meno 71, d. Arist. Pol. I, 13. 1216, 20. Xen. Symp. II, 9. vgl. Plat. Rep. V, 452, e.

59) Auf die Tapferkeit bei Xen. Mem. III, 9, 2. IV, 6, 11. Symp. II, 2. Plut. Prot. 360, d. Lach. 194, d. Ar. Eth. Nic. III, 11. 1116, b, 3. vgl. Eud. III, 1. 1229, 14. 1230, 6; auf Frömmigkeit Xen. Mem. IV, 6, 4. 6; auf *σωφροσύνη* und Gerechtigkeit ib. III, 9, 4. IV, 3, 2. I, 5, 4. — *ἡ ἐγκράτεια ἀρετῆς χρηπίς* I, 5, 4. vgl. IV, 5.

60) Xen. Mem. IV, 2, 32. Auch in der Faſſung dieſer St. kann ich Zellern (105. 1) nicht beitreten. vgl. I, 2, 3.

wiederum das Gute auf die Luſt und den Nutzen des Subjekts zurückführen zu laſſen, weil er eben nur die leicht faßlichen, vom Angenehmen und Nützlichen hergenommenen Ausgangspunkte der Unterredungen begriffen und behalten [61]), den eigentlichen Zweck und die dazu leitende Entwickelung außer Acht gelaſſen habe. Und dieſer Zweck konnte kein andrer ſein als zu zeigen daß das wahrhaft Angenehme und Nützliche eben nur das Gute ſein könne. Denn allerdings geht Sokrates von Beziehungen auf Sitte und Geſetz, oder von den beſonderen Zwecken und Intereſſen derer aus, mit denen er ſich unterredete [62]); ja er konnte ganz wohl ſagen, Alles ſei gut und ſchön wozu es ſich gut verhalte [63]); aber ſicherlich nicht um das Gute in das Nützliche, das Schöne in das Brauchbare aufgehn zu laſſen und um ſeine ſittlichen Vorſchriften auf das Motiv des Nutzens zu gründen, ſondern nur um zu überzeugen daß das wahrhaft Nützliche und Angenehme nicht dasjenige ſei was der kurzſichtige und verblendete Haufen dafür halte, vielmehr dasjenige was den auf die fraglichen Zwecke und Intereſſen bezüglichen unbedingten Anforderungen des ſittlichen Selbſtbewußtſeins entſpreche [64]). Das Wie unter gegebenen Verhältniſſen zu handeln ſei, kann nur der durch ſorgfältige Erwägung derſelben geſchärfte unſelbſtige ſittliche Sinn, das Gewiſſen, entſcheiden, deſſen Recht und Pflicht zu endgültiger Entſcheidung von allen edlen Gemüthern längſt anerkannt war, bevor die Sprache noch einen entſcheidenden Ausdruck dafür gefunden hatte. Sokrates konnte, wenn er der ſiegreiche Gegner der Sophiſten und nicht vielmehr ihr Genoſſe war, unter Wiſſen auf dem ſittlichen Gebiete nichts Andres ver-

---

61) Er ſelber ſagt (Mem. I, 3, 1) .. τούτων δὴ γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω.

62) Xenoph. Mem. III, 5, 3. 7 und ſo durchgängig.

63) Xen. Mem. IV, 6, 8. III, 9, 4 u. ſ. w. (vgl. Zeller 103 f.) Symp. V, 8. Dagegen kann Plat. Prot. 333, d. 353, c. 358, b nicht dafür angeführt werden.

64) vgl. Xen. Mem. I, 6, 9. IV, 8, 6. In dieſem Sinne kann man mit Cicero (Off. III, 3) ſagen: solebat eos exsecrari, qui natura cohaerentia, utilitatem et honestatem, opinione distraxissent.

stehn als das durch keinen selbstigen Genuß oder Nutzen getrübte Innewerden unbedingter sittlicher Anforderungen. — So sprach sich's in ihm aus als er den Machthabern in zwei Fällen mit Gefahr des Lebens den Gehorsam verweigerte, als er die Rettung durch Flucht zurückwies und als er den Richtern sagte, er werde dem Gotte mehr gehorchen als den Athenern. Nicht das geschriebene Gesetz war seine Richtschnur, sondern Anerkennung in dem einen Fall eines höheren göttlichen Gesetzes, in den andren die Ueberzeugung von der Verpflichtung des Bürgers gegen den Staat. In ähnlicher Weise erkannte er die Unbedingtheit der sittlichen Anforderungen, des werkthätigen Wohlwollens, der Wahrhaftigkeit, des Wohlwollens, der Selbstbeherrschung an, wie selbst aus seinen Unterredungen bei Xenophon nachweislich ist, und führte die menschlichen Gesetze auf die ihnen als Norm zu Grunde liegenden ungeschriebenen Gesetze zurück [65]). Daher bediente er sich auch zur Bezeichnung des Wissens welches das tugendhafte Handeln zur unausbleiblichen Folge habe, solcher Ausdrücke, wie Wissenschaft, Begriff, Vernunftherrschaft (ἐπιστήμη, λόγος, φρόνησις), wodurch es von der bloßen Vorstellung, dem bloßen Dafürhalten bestimmt unterschieden wird. Darauf geht denn auch die ihm beigelegte Beweisführung im platonischen Protagoras und den sich ihm anschließenden kleinen Dialogen: das wahre sokratische Wissen wird den auf Abmessung von Lust und Unlust, Nutzen und Schaden sich beschränkenden vorgeblichen Wissen der Sophisten entgegengesetzt, und keineswegs soll, wie Zeller annimmt, die Identität des Guten und Angenehmen, und zwar des sinnlich Angenehmen, nachgewiesen werden. Die Zusammengehörigkeit der kyrenaischen und sokratischen Ethik, oder vielmehr die Möglichkeit von letzterer auf erstere überzugehn, läßt sich genügend erklären, ohne Gleichheit der Standpunkte vorauszusetzen. Wenn endlich Sokrates behauptete Endzweck unsres Lebens sei die Erlangung des in der Sittlichkeit unsrer Handlungen sich bewährenden Wissens und dieses falle mit der Glückseligkeit zusammen, so konnte er unter letzterer, auch nach der Anerkenntniß Xe-

65) Xen. Mem. IV, 2, 14. — IV, 4, 19.

nophons [66]), nicht das aus Genuß und vermeintlichem Nutzen hervorgehende Wohlsein (εὐτυχία), sondern nur die kontinuirliche Reihe der aus jenem Wissen hervorspringenden sittlichen Handlungen (εὐπραξία) verstehn; sie kann nicht, wie er bei Xenophon sagt, aus zweifelhaften Gütern (ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν) bestehn [67]): hat ja die Tugend ihren Lohn in sich selber [68]). Der Tugendhafte aber, der Lustreize und Begierden Herr, ist auch der wahren Freudigkeit theilhaft, im Bewußtsein selber in der Vervollkommnung fortzuschreiten und Andren dazu behülflich zu sein; er auch der Liebe der Götter und höherer Glückseligkeit im zukünftigen Leben versichert [69]). Unglücklich dagegen in der inneren Zerrüttung seiner Seele, der Sklav der Begierden und Leidenschaften; auch kann ein solcher den nach der natürlichen Ordnung der Dinge an das Böse geknüpften Strafen nicht entgehn [70]). Ja, besser ist es Strafe leiden für begangenes Unrecht als ungestraft, mithin ungebessert, bleiben, — so folgert Plato aus unzweifelhaft sokratischen Grundsätzen.

3. Als wesentliches Förderungsmittel der sittlichen Veredelung betrachtet Sokrates die Liebe und Freundschaft, ganz im Einklang mit seiner Ueberzeugung daß Entwickelung des Wissens lebendiger Wechselbeziehung mit Andren, es gleichfalls anstrebenden bedürfe. So behauptet er denn auch bei Xenophon, wahre Liebe sei nur da vorhanden, wo man uneigennützig (unselbstig) das Beste des Geliebten anstrebe [71]). Und in Untersuchungen über die Liebe gingen

---

66) Mem. III, 9, 14. vgl. Plat. Euthyd. 281, b.

67) Memor. IV, 2, 34.

68) Mem. IV, 4, 16. III, 9, 11.

69) Nach Xen. ist die Tugend die wahre Freiheit (Mem. IV, 5, 2) und besteht in dem befriedigenden Gefühle der eignen Vervollkommnung, I, 6, 9. IV, 8, 6. Nach Plato Gorg. 467, c. 474, c. 495, c. 499, c. Rep. IV, 444, c. X, 612, d, ist d. Tugend das an sich Nützliche, weil sie mit der Gesundheit der Seele unmittelbar zusammenfällt.

70) Xen. Mem. IV, 5, 5.

71) Xen. Symp. VIII, 12. 27. vgl. Memor. II, 10. Plat. Symp. 178, c. 180, c. 216, d.

alle verſchiedenen ſokratiſchen Schulen ein; wie weit die platoniſchen Begriffsbeſtimmungen von Sokrates bereits eingeleitet waren, möchte ſich nicht entſcheiden laſſen.

4. Auch von der Unentbehrlichkeit der Staatsgemeinſchaft für die ſittliche Entwickelung der Individuen war Sokrates überzeugt [72]) und konnte in Folge ſeiner Grundüberzeugung, nur diejenige als die richtige anerkennen, die von Wiſſenden geleitet werde. Daher ſein Tadel der üblichen Wahl der Vorſteher und Verwalter des Staats durch das Loos und ſein Gegenſatz gegen die unbeſchränkte Demokratie. Nicht eine Ariſtokratie der Geſchlechter (des Adels), wohl aber eine der Einſicht wollte er an die Stelle derſelben geſetzt ſehn, und wenngleich er ſchwerlich die hierauf beruhende Konſtruktion des platoniſchen Staates in ſeinen Einzelheiten gebilligt haben würde, dem zu Grunde liegenden Zwecke hätte er ſeine Zuſtimmung nicht verſagen können.

5. Gleichwie Sokrates von der Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen, von unſrem Vermögen und unſrer Verpflichtung ſie zur Beſtimmtheit des Wiſſens zu erheben und von der unwiderſtehlichen Kraft dieſes Wiſſens auf's lebendigſte überzeugt war: ſo auch von der nothwendigen Zuſammengehörigkeit des ſittlichen und religiöſen Bewußtſeins. Vor Allem ſuchte er daher in denen, mit welchen er umging, den religiöſen Glauben zu beleben und zu läutern, indem er theils als Grund des Unglaubens die Annahme bekämpfte, daß nur dem ſinnlich Wahrnehmbaren Wirklichkeit zukomme, theils den allgemein verbreiteten eingeborenen Gottesglauben geltend machte, theils die in der Weltordnung ſich uns darſtellende durchgängige Zweckmäßigkeit verauſchaulichte und den daraus ſich ergebenden Schluß auf einen nach Zwecken wirkenden intelligenten Urheber derſelben zur Ueberzeugung zu erheben beſtrebt war [73]). Wenn er auch in der Nachweiſung der Zweckmäßigkeit zunächſt und vorzüglich die Beziehungen der Dinge auf das Wohl

72) wie er es namentlich im platoniſchen Krito ausſpricht, p. 50 sqq.

73) Xen. Mem. I, 4. IV, 3. vgl. Magn. Mor. I, 1. 1183, b, 9. Plat. Phaedo 96, a.

des Menſchen hervorhob, ſo ließ er doch auch rückſichtlich des Menſchen die Zuſammengehörigkeit ſeiner Anlagen nicht außer Acht [74]) und muß ſo, wie auch Plato im Phädon (63) andeutet, als der Urheber der teleologiſchen Weltbetrachtung bezeichnet werden, wenngleich er ſchwerlich ſchon das Verhältniß der Zweckurſächlichkeit zu den wirkenden Urſachen und den Unterſchied der äußeren und inneren Zweckmäßigkeit näher zu beſtimmen verſucht hatte. Auch Vorzeichen und Weiſſagung machte er zur Belebung des Götterglaubens geltend [75]). Die Gottheit war ihm der durch das All verbreitete, ihrer ſelber und aller Dinge mächtige, allgegenwärtige Geiſt, vergleichbar der über den menſchlichen Körper herrſchenden Seele [76]). In dieſer Weiſe entſchränkt er den Begriff der Gottheit und hebt ihn aus der Sphäre vermenſchlichender Vorſtellungen, ohne jedoch den Glauben an untergeordnete Götter aufheben zu wollen [77]). Sofern die menſchliche Seele zum Wiſſen (zur Wahrheit) ſich zu erheben vermag, muß ſie, iſt er überzeugt, am Göttlichen Theil haben [78]), und er ermahnt zwar in der der menſchlichen Einſicht angewieſenen Sphäre der Entſcheidung unmittelbare Einwirkung der Götter nicht zu erwarten, wohl aber innere Eingebungen derſelben und Belehrung durch Orakel nicht außer Acht zu laſſen [79]). Wie er ſich das Verhältniß göttlicher Eingebung zur freien Selbſtbeſtimmung dachte, ergibt ſich beſtimmter aus ſeinem Glauben an eine warnend rathende göttliche Stimme (δαιμόνιον), die nicht über Sittlichkeit der Handlungen, wohl aber ihre Folgen und Zuträglichkeit in Beziehung auf eigne und fremde Angelegenheiten, ſelbſt über die des Staates, von Zeit zu Zeit ſich in ihm vernehmen

74) Xen. Mem. I, 4, 5. 7. 8. 12. 17.

75) Die Mantik als Beweis der göttl. Vorſehung angef. Mem. IV, 3, 12. I, 4, 18. Ueber Opfer und Gebet I, 3, 2. IV, 3, 17.

76) Mem. I, 4, 17. 18. I, 1, 19. IV, 3, 13.

77) Mem. I, 1, 19. 3, 3. 4, 11. IV, 3, 3. 16.

78) Mem. IV, 3, 14.

79) ſ. vorzügl. ebenda I, 4, 17 f. vgl. 16.

laſſe[80]). Er betrachtete ſie nicht als einen ihm eigenthümlichen Schutzgeiſt[81]), ſondern gleichwie die Mantik, der er ſie ſubſumirte, als eine Ergänzung des perſönlichen Gewiſſens; wir können ſie mit Schleiermacher als die noch unbeſtimmte Idee einer göttlichen Offenbarung bezeichnen. In dem Glauben daran, wie an Träume und an Vorbedeutungen, ſpricht ſich die Ueberzeugung aus, eines unmittelbaren göttlichen Beiſtandes zu bedürfen.

6. Nicht minder lebendig und als unmittelbar auf ſeinem ſittlichen Bewußtſein beruhend ſpricht ſich ſein Glaube an Unſterblichkeit der Seele aus. So wenig wir die im platoniſchen Phaedon ihm beigelegte kunſtvolle Beweisführung als von ihm, dem die platoniſche Ideenlehre fremd war, entwickelt betrachten dürfen, eben ſo wenig aus einer Aeußerung in ſeiner Vertheidigungsrede folgern, er habe zwiſchen den Möglichkeiten einer Vernichtung der Seele zugleich mit dem Körper und einer von dieſem entfeſſelten Fortdauer derſelben geſchwankt[82]). Daß er vielmehr von der Fortdauer der Seele, als einer von den leiblichen Hemmungen befreiten, der freieren Entfaltung des Geiſtes günſtigeren Exiſtenz überzeugt war, ſcheint ſelbſt in der verflachten Argumentation der xenophontiſchen Kyropädie durch[83]).

---

80) Plato Apol. 40, b. 41, d u. A. beziehen das Dämonion nur auf künftige Erfolge. Nach Xenophon Mem. I, 1, 6 ſollte man die Götter nur befragen *περὶ τῶν ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο.* § 9 *δαιμονᾷν δὲ καὶ τοὺς μαντευομένους ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν.* Nach Xenophon ſoll das Dämonion anzeigen *ἅτε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή* (Memor. IV, 3, 12), nach Plato nur letzteres, Apol. 31, d. — Xen. Memor. IV, 8, 5. Plat. Apol. 12 u. A.

81) Schon die Anklage beſchuldigt Sokr. *ἕτερα καινὰ δαιμόνια* einführen zu wollen und Kirchenväter und Neuplatoniker verſtehn darunter einen perſönlichen Genius, ſ. Zeller S. 62 f. — Ueber die verſchiedenen Bezeichnungen, deren Sokrates ſich bediente, ſ. Kriſches Forſchungen S. 229.

82) Pl. Apol. 40, c. Zeller beruft ſich auch auf Xenoph. Cyrop. VIII, 7, 22. 27.

83) VIII, 7, 19 ff.

Sokrates hatte eine neue Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie begründet, indem er zeigte, daß dem Wiſſen um die Objekte Verſtändigung über den Begriff, als die Form wahrer Erkenntniß, zu Grunde gelegt werden müſſe und der Begriff Deutlichkeit und Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, mithin Selbſterkenntniß vorausſetze, dieſe daher Grundlage aller Erkenntniß ſei. 2) daß der Begriff durch Induktion aus dem Beſonderen abgeleitet und durch Definition feſtgeſtellt werden müſſe. 3) daß die begriffliche Erkenntniß zunächſt in Beziehung auf das ſittliche Bewußtſein anzuſtreben und in ihm ein unbedingtes Wiſſen erreichbar ſei, welches dadurch als ſolches ſich bewähre, daß es die entſprechende ſittliche Handlung zur unmittelbaren Folge habe, Tugend daher mit Wiſſen zuſammenfalle und in dem Maße in welchem wir es erreichten, Glückſeligkeit, als Endzweck unſrer Beſtrebungen, uns zu Theil werde. 4) daß unſer ſittliches mit dem religiöſen Bewußtſein untrennbar verbunden und der Stärkung und Ergänzung durch göttliche Erleuchtung bedürftig ſei.

Aber ein wiſſenſchaftlich gegliedertes und ausgeführtes Lehrgebäude ſeinen Freunden und Schülern mitzutheilen, unternahm Sokrates nicht; er wollte nur den Grund legen, wecken und anregen, und ermahnte ſeine Freunde, ihn ſelber nur wenig, um ſo mehr aber die Wahrheit hochzuhalten [84]).

B) Die einſeitigen Sokratiker.

Unter denen die ſich dem Sokrates anſchloſſen wurden die einen vorzugsweiſe durch die geiſtige Gewalt angezogen, die er über die Menſchen übte [85]). Dieſe ſich anzueignen, um Anwendung davon für Staatsangelegenheiten zu machen, mochte ihr nächſter Zweck ſein, wenn auch Alkibiades, der hier neben dem Kritias genannt wird, durch Bewunderung der ganzen Perſönlichkeit des Sokrates unwiderſtehlich ſich angezogen fühlte. Sie blieben ihm ergeben bis

84) Plat. Phaedo 91, c.

85) Xen. Mem. I, 2, 14 sq. Plat. Symp. 213, b.

Ehrgeiz und die Verwickelungen der Zeit sie in andre Bahnen riſſen. Andre trugen das Bild des edlen Mannes Zeit Lebens im Herzen, fanden ſich auch wohl veranlaßt, wie Xenophon und Aeſchines, darzuſtellen was ſich ihnen davon eingeprägt hatte und klar geworden war. Noch Andre fühlten ſich getrieben die Grundlinien der ſokratiſchen Lehre weiter auszubilden und kamen, je nach ihrer verſchiedenen Richtung und Begabung und Auffaſſungsweiſe, zu ſehr verſchiedenen Ergebniſſen. Endlich fehlte es auch nicht an ſolchen die eine Mittelſtellung zwiſchen der zweiten und dritten Art der Sokratiker einnahmen, Simmias und Kebes, früher Schüler des Philolaus, und mehr noch Phaedo, ſcheinen dahin zu gehören. Die jenen beiden beigelegten Schriften hatte ſchon Panätius als unächt verworfen, und auch Phaedo wird nur als Stifter einer Schule, nicht als Schriftſteller erwähnt.

Wir haben mit denen uns zu beſchäftigen, die Fortbildung der ſokratiſchen Lehre verſuchten. Dieſe an Geiſtesfähigkeit, Sinnesart und Lebensrichtung ſehr verſchieden von einander, ſcheinen ſich alle in der Ueberzeugung vereinigt zu haben, die Werthbeſtimmung und Kraft des Sittlichen müſſe im Gebiete des Wiſſens ſich finden, und dieſes durch Induktion und Definition zu verwirklichen waren ſie mehr oder weniger beſtrebt. Doch nur einem derſelben, dem Plato, iſt es gelungen die ſokratiſchen Principien aus ihnen ſelber zu entwickeln und zu ergänzen, um ſo aus ihnen ein in ſich geſchloſſenes einhelliges Lehrgebäude abzuleiten, während die Andren aus Mangel an tieferer Auffaſſung derſelben und an dem Geiſte ſelbſtthätiger Fortbildung nur zu einſeitigen, durch fremdartige Beſtandtheile mehr oder weniger ergänzten Theorien zu gelangen vermochten. An ſich von geringer Erheblichkeit und freilich uns auch nicht genügend bekannt, behaupten dieſe ihre Stelle in der Geſchichte der Philoſophie nur ſofern ſie die Nothwendigkeit weiterer Fortbildung der ſokratiſchen Lehren veranſchaulichen und ſofern einerſeits die polemiſche Stellung gegen dieſelben nicht ohne Einfluß auf die Geſtaltung des platoniſchen Syſtems geblieben iſt, andrerſeits ihre Grundſätze auf die Lehrgebäude der dritten Entwickelungsperiode bedeutend eingewirkt haben.

Wir beginnen mit derjenigen Richtung, die ſich den ſokratiſchen Lehren am buchſtäblichſten angeſchloſſen hatte und ſchließen mit derjenigen, die unter ihnen die nächſte, wenngleich immer nur noch eine ſehr entfernte Verwandtſchaft mit der platoniſchen hat.

1. Antiſthenes und die Kyniker.

Antiſthenes[1]), früher Schüler des Gorgias, gegen den er jedoch ſpäter geſchrieben hatte[2]), behauptete, gleichwie Sokrates, die Tugend ſei eine einige, zur Glückſeligkeit zureichend und unzerſtörbar, ſie in uns zu verwirklichen unſer Endzweck, ihre Ringmauer die auf Schlüſſe gebaute Einſicht (*φρόνησις*), d. h. Wiſſenſchaft[3]). Nur die aus ihr, der Seelenthätigkeit, hervorgehende Luſt habe Werth und die ihr dienende Arbeit ſei ein Gut, wie er in ſeinen Dialogen Herakles und Kyrus zu veranſchaulichen geſucht hatte[4]). So konnte denn auch er nur das Wohlverhalten (*εὐπραξία*), nicht das bloße Wohlſein, für den Zweck unſrer Beſtrebungen halten. Nicht minder war auch ihm das Böſe ein Fremdartiges[5]), aus der dem Menſchen wahrhaft eigenthümlichen Thätigkeit des Geiſtes nicht abzuleiten; und für gleichgültig hielt er oder hielten ſeine Nachfolger Alles was weder Tugend noch Laſter ſei[6]).

---

1) De Antisthenis Cynici vita et scriptis scr. Adolph. Müller. Marburgi 1860. Antisthenis fragmenta coll. Winckelmann. Turici 1842.

2) Athen. V, 220, d.

3) Diog. L. VI, 11 sqq. 8. vgl. Stob. Eclog. IV (Mein.) passim.

4) Diog. L. VI, 2. 8. IX, 101. vgl. Xenoph. Memorab. II, 5. Sext. Emp. Math. XI, 73. Plat. Phileb. 44, b u. A. — Arist. Eth. X, 1. 1172, 27. — Diog. 2. Antisth. bei Stob. Floril. 29, 65 *ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων*, und jene hielt er wohl für eine *ἀμεταμέλητος ἡδονή*, Athen. XII, 513, a.

5) Daher das Wort: *τύχῃ μηδὲν ἐπιτρέπειν*. Diog. 105. — Diog. L. 12 *τὰ πονηρὰ νομίζε πάντα ξενικά*. vgl. Plat. Symp. 205, e. Zeller 214: „Das Gut für Jeden nur das was ſein eigen iſt.“ vgl. Xenoph. Symp. 4, 34. Epict. Dissert. III, 24, 68.

6) Diog. L. VI, 11. 12. 14. 104 sq.

Indem er aber dieſe ſokratiſchen Grundlehren nicht weiter entwickelte, glitt er von ihnen durch die Behauptungen ab a) die Tugend auf Werke gerichtet, werde lediglich durch ſokratiſche Stärke in der Vermeidung des Böſen erlangt [7]); daher durch möglichſte Bedürfnißloſigkeit; b) gleichgültig ſeien all und jede aus den ſinnlich organiſchen Thätigkeiten hervorgehenden oder darauf bezüglichen Verhältniſſe, wie Ehe, Liebe zu Blutsverwandten u. ſ. w. [8]). So ſcheint er denn auch die Tugend faſt ausſchließlich als Gerechtigkeit und Tapferkeit gefaßt zu haben [9]), letzterer wahrſcheinlich die Mäßigkeit einordnend. Die Weisheit war ihm dagegen, als Tugend an ſich, die Selbſtgenugſamkeit des Weiſen. Je weniger er in Begriffsbeſtimmung des Wiſſens eingegangen war, um ſo mehr verkannte er die Begrenztheit deſſelben, welche Sokrates ſo entſchieden hervorgehoben hatte. Das wahrſcheinlich mehr von ſeinen Nachfolgern als von Antiſthenes ſelber ausgeführte Bild von der Selbſtgenugſamkeit des Weiſen konnte durch ſeine Uebertreibungen für die Mängel der einſeitigen Theorie nicht entſchädigen.

2. Auch in der Dialektik iſt das Unvermögen des Antiſthenes unverkennbar, die ſokratiſchen Grundbeſtimmungen aus ihnen ſelber zu entwickeln. Ob oder wie weit er über Induktion ſich ausgeſprochen, wiſſen wir nicht; die Nothwendigkeit der Definition aber als Angabe deſſen was der Gegenſtand geweſen oder ſei, erkannte er zwar an [10]), hob jedoch die Möglichkeit derſelben, mit Polemik gegen die platoniſche Ideenlehre [11]), durch die Behauptung auf, man könne von einem Gegenſtande immer nur ihn ſelber, oder von

---

7) Diog. L. 8. 7. vgl. Anm. 4.

8) Diog. 11 u. A. ſ. d. Belegſtellen bei Zeller S. 223 f.

9) Unter ſ. Schriften wird angeführt *περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικὸς πρῶτος, δεύτερος, τρίτος.* Diog. 16.

10) Diog. L. 3. vgl. Alex. in Top. Schol. 256, b, 12.

11) Simplic. in Categ. Schol. 66, b, 45. vg. 68, b, 26. 20, 2. Im Dialog Sathon hatte Antiſthenes ſeine Polemik gegen Plato geführt, Diog. III, 35. VI, 16. Athen. V, 220, d. XI, 507, a. vgl. Plat. Euthyd. 301, b.

je Einem Eins aussagen; nur durch Vergleichung könne man sich über die Dinge aussprechen, so daß er den Begriff der Induktion zu dem der bloßen Vergleichung abgeschwächt haben muß. So mußte sich ihm das Wirkliche auf das schlechthin Individuelle beschränken [12]), das Allgemeine zu bloßer Abstraktion des vergleichenden Denkens werden [13]). Ging er dabei auch auf die eleatische Lehre vom einfachen Sein zurück, von weiteren Untersuchungen darüber findet sich keine Spur bei ihm. Die Schule der Antisthenеer sprach sich entschieden gegen die Möglichkeit der Definition aus [14]) und folgerte, weil nur immer Eins von Einem ausgesagt werden könne, sei Widerspruch nutzlos und wahre Verständigung ohnmöglich [15]).

3. Frömmigkeit und Gerechtigkeit waren auch dem Antisthenes Korrelata [16]) und gleichwie Sokrates, war er bestrebt den Begriff der Gottheit zu entschränken, scheint jedoch noch entschiedener die Einheit derselben, im Gegensatz gegen Vielgötterei, deren Annahmen er allegorisch erklärte, ausgesprochen zu haben [17]). Der teleologischen Beweisführung fürs Dasein Gottes aber schob er einen nicht-

---

12) Ar. Metaph. V, 29. 1024, b, 32 *διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι.* Soph. el. c. 17. 175, b, 15. Phys. I, 2. 185, b, 25. Plat. Soph. 251, b. *τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι* Phileb. 14, c. Theaet. 201, e. *αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη.*

13) Simpl. in Categ. Schol. 66, b, 45. vgl. 20, 2. Diog. VI, 53. Plat. Parm. 132, b. Antisth. bei Epict. Diss. I, 17, 12 *ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.*

14) Arist. Metaph. VIII, 3. 1043. b, 24 .. *οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν κτλ.*

15) Arist. Top. I, 11. 104, b, 21. vgl. Metaph. V, 29 (12). Plat. Euthyd. 285, e.

16) Diog. VI, 5. vgl. 72.

17) Cic. de Nat. Deor. I, 13. Clem. Alex. Strom. V, 601. Diog. 24. 59. 60. 38. 42 sq. — Schol. in Hom. Odyss. 561. Buttm. vgl. Lobeck, Aglaophamus 159.

ſokratiſchen Begriff unter, wenn er ſie auf die dem Weiſen als einem Freunde Gottes eigenthümlichen Zwecke zurückführte [18]).

4. Die Kyniker, ein Name welchen die Antiſtheneer theils vom Kynoſarges, worin Antiſthenes als nicht ebenbürtiger Athener lehren mußte, theils zur Bezeichnung ihrer Lebensweiſe erhielten, glaubten durch Bedürfnißloſigkeit allein die zum ſittlichen Leben erforderliche Selbſtändigkeit und dieſe wiederum durch Beſchränkung auf die Anforderungen des Naturtriebes erreichen zu können. Sie eiferten gegen künſtlich erzeugte Begehrungen und Neigungen, wohin ſie auch die auf Kunſt und Wiſſenſchaft als ſolche gerichteten Beſtrebungen rechneten, ohne jedoch zu verkennen, daß es der klaren Einſicht, daher auch der Fertigkeit und Gewandtheit zur Beſürwortung ihrer Lehren bedürfe. Nicht ohne Eitelkeit ſtellten ſie die eigene Bedürfnißloſigkeit zur Schau, indem ſie hervorhoben, wie den auf Befriedigung der Naturbedürfniſſe ſich Beſchränkenden ein leichtes Leben beſchieden ſei. Mit maßloſer Uebertreibung ſchilderten ſie die über alle Lebensfügungen erhabene Selbſtändigkeit des Weiſen, und wie nur das Bewußtſein dieſer Selbſtändigkeit die wahre Luſt mit ſich führe. Die geiſtige Bildung, deren ſie in nicht geringem Maße theilhaft waren, hatte ihnen nur Werth, ſofern ſie die Mittel gewährte durch lebendige, überraſchende und körnige Rede ihre Lehre geltend zu machen. Und ihrer bedienten ſich denn auch die vorzüglicheren unter ihnen mündlich und ſchriftlich, in Proſa und in Verſen, keineswegs ohne Erfolg. Sie waren, wie Göttling ſich ausdrückt, die Philoſophen des griechiſchen Proletariats, und traten der verfeinerten Genußſucht der Zeit ſcharf entgegen. Der Kraft der Entſagungen des Diogenes von Sinope [19]) konnte ſelbſt Alexander ſeine Bewunderung nicht verſagen. Wie eindringlich ſie ihre Ueberzeugungen auszuſprechen wußten, zeigen die von Krates, einem Schüler des Diogenes, und Moni-

18) Diog. 72.

19) ſ. Steinhart's Diogenes in d. Allg. Encykl. I, xxx, 301 ff. und Göttling, Diogenes der Cyniker, oder die Philoſophie des griechiſchen Proletariats, in ſ. Abhandl. I, 251 ff.

mus aufbehaltenen Bruchstücke. Auch Frauen, wie Hipparchia, die Genossin des Krates, wurden von ihren Lehren ergriffen. Aber eben weil diese der wissenschaftlichen Begründung und Ausführung nicht fähig waren, arteten sie allmählig in Karrikaturen aus, wie sich ihrer bis in die ersten Zeiten des dritten Jahrhunderts n. Chr. finden und noch später mehrfach erneuert haben. Kynische Uebertreibungen, ursprünglich dem verfeinerten Genuß entgegentretend, wurden dann selber zu Reizen für denselben. Erst nachdem die Stoa die kynischen Lehren ermäßigt und wissenschaftlicher Bearbeitung zugänglich gemacht hatte, konnten sie für Versittlichung der Gesinnung sich wirksam erweisen. Wenn die K. unverholen ihre Geringschätzung der Staatsgemeinschaft aussprachen, die ihnen als Hemmung, nicht Förderung im Streben nach Selbständigkeit erschien, so konnte das in Zeiten, in welchen die Selbständigkeit der griechischen Staaten mehr und mehr erlag, nicht sonderlich Wunder nehmen.

2. Aristipp[1]) der Kyrenaiker

hatte, in seiner sinnlich reizbaren und beweglichen Natur ein Gegenfüßler des starren unempfänglichen Antisthenes, mit gleicher Liebe dem Sokrates sich angeschlossen, ohne jedoch, wie wir schon bei Xenophon sehn, seiner Neigung zum Lebensgenuß entsagen zu können. Er meinte sie mit Unabhängigkeit und Selbständigkeit vereinigen zu können: *Et mihi res, non me rebus subiungere conor. — Omnis Aristippum decuit color et status et res, Tentantem maiora, fere praesentibus aequum.* So schildert ihn Horaz[2]), sein Gesinnungsgenosse. Sich seine Selbständigkeit zu bewahren wollte schon er, wie die spätere Philosophie der dritten Periode, vom Staate sich ablösen, ein weder dienendes noch herrschendes

1) H. d. Stein, de philosophia Cyrenaica. Pars prior. Goetting. 1858.

2) Horat. Epist. I, 1, 18. I, 17. 17. vgl. Xenoph. Memor. II, 11, 1. III, 8.

Leben der Freiheit führen [3]). Wenn er, wie wahrſcheinlich, Schriftliches hinterlaſſen hatte, ſo waren es doch wohl nur Diatriben, zum Theil in dialogiſcher Form [4]), denen freilich ſchon früh Untergeſchobenes ſich beigemiſcht hatte. Ohne Zweifel aber hat er die Grundlinien der Hedonik bereits gezogen, wie Plato im Gorgias und Philebus ſie berückſichtigt. Daß Ariſtoteles [5]) nicht deſſen, ſondern Eudoxus' Lehre von der Luſt widerlegt, ſpricht nicht dagegen, da der Peripatetiker den Hedonismus in ſeiner reinſten Form zum Gegenſtande ſeiner Kritik machen will. Die entgegengeſetzte Annahme des Ariſtokles [6]) iſt nicht entſcheidend.

Nur im augenſcheinlichen Abfall von Sokrates konnte Ariſtipp die Luſt für den Endzweck unſrer Beſtrebungen halten und durch Mäßigung im Genuß nicht wahrhaft ihm ſich annähern [7]). Dennoch hielt er ſich und galt für einen Sokratiker, wahrſcheinlich ſofern auch er die ſittlichen Beſtimmungen im Gebiete des Wiſſens ſuchte, dann aber, geleitet durch ſeinen urſprünglichen Hang und im Rückgang auf Heraklit und Protagoras, mit deren Lehre er durch ſeinen Landsmann, den Mathematiker Theodorus, ſehr wohl bekannt geworden ſein konnte, alles ruhende Sein läugnete und behauptete, unſer Wiſſen könne über das Innewerden der inneren Affektionen nicht hinausreichen [8]); innerhalb ihrer müßten daher auch

---

3) Xenoph. Memor. II, 1, 11.

4) Sotion und Punätius legten ihm eine Reihe von Schriften bei, der Rhodier Soſikrates hatte behauptet, er habe nichts Schriftliches hinterlaſſen; Andre wollten nur ſechs Diatriben als ächt anerkennen, Diog. L. II, 83 sqq.; letztere muß auch Theopompus für ächt gehalten haben, Athen. XI, 508, d.

5) Ar. Eth. X, 2.

6) ap. Euseb. Pr. Ev. XIV, 18. 764.

7) Schon Plato führt die Luſtlehre auf das *ἀεὶ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖν* zurück, Phileb. 43. 45.

8) Aristocl. bei Euseb. l. l. 19 *οἱ λέγοντες μόνα τὰ πάθη καταληπτά.* Sext. E. Math. VII, 191 *φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν.* vgl. 195. VI, 53. Pyrrhon. H. I, 215. Diog. 92. Cic. Acad. II, 7 u. ö.

die Zwecke und Beſtimmungsgründe für unſer Handeln ſich finden. Sofern nun unſre Empfindungen als innere Bewegungen zunächſt unter den Gegenſatz des Sanften und Rauhen, d. h. Angenehmen und Widrigen fallen (das in der Mitte liegende wollte er nicht als Empfindung gelten laſſen) und unangenehme Empfindungen unmöglich anzuſtreben ſein können: ſo hielt er es für unzweifelhaft daß die ſittlichen Beſtimmungen innerhalb der angenehmen Empfindungen ſich finden müßten, d. h. daß die zum Bewußtſein gelangende ſanfte Bewegung das Ziel unſrer Beſtrebungen ſei [9]), zumal alle lebende Weſen von Natur zur Luſt ſich getrieben fühlten [10]).

Wenngleich die methodiſche Entwickelung dieſer Lehre der Schule des Ariſtipp angehören möchte, ſo ſchloß doch wahrſcheinlich ſchon er ſelber aus ſeiner Grundvorausſetzung 1) daß die Gegenwart rein und frei zu genießen ſei, d. h. daß Zweck an ſich die jedesmahlige gegenwärtige Luſtempfindung (ἡδυπάθεια μονόχρονος) ſei, nicht eine Summe derſelben oder ein dauernder Zuſtand, Glückſeligkeit [11]); 2) daß unmittelbarer Zweck die organiſch erregende Luſtempfindung (ἡδονὴ ἐν κινήσει), nicht Schmerzloſigkeit ſei (ἀνωνία) [12]); 3) daß unmittelbaren Werth nur die ſinnliche Luſt habe, die geiſtige, ſo weit ſie nicht auf leeren Vorſtellungen beruhe, blos als Erweiterung jener [13]); 4) daß die Luſtempfindungen nur quantitativ, d. h. dem Grade der Stärke und Dauer nach von einander verſchieden ſeien und ihr Werth unabhängig von dem Werthe der Handlungen oder der die Luſt hervorrufenden Thätigkeiten, daß viel-

---

9) Diog. L. II, 86. 85. τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.

10) ib. 86, a sqq. vgl. Plat. Phil. 11, a. 22, b.

11) Athen. XII, 544. Aelian. V. H. XIV, 6. Diog. 87. 89. vgl. Plat. Phileb. 12, c.

12) Diog. 87. 89 sq. Von Ariſtoteles l. l. 18 ward dieſe Lehre dem jüngeren Ariſtipp beigelegt.

13) Diog. 87. 90. Cic. Acad. II, 45. vgl. Plat. Phil. 45, a. 49 Diog. 89. 90 sq. Plut. Symp. I, 1, 2.

mehr dieſe nur Werth haben könnten, ſo weit ſie Genuß zur Folge hätten, und Nichts von Natur ſchön oder ſchimpflich ſei, ſondern nur nach Sitte und Geſetz [14]). Doch mußte er den Werth der geiſtigen Luſt anerkennen und ihr eine gewiſſe Selbſtändigkeit zugeſtehn [15]); auch darin mochte er wiederum des Einverſtändniſſes mit Sokrates ſich getröſten. Sie ſollte eben gegen leere Vorſtellungen und gegen Verlangen nach dem Vergangenen und Zukünftigen ſichern, daher auch uns in Stand ſetzen Genüſſen zu entſagen, die ſich in ihren Folgen als Uebel erweiſen würden [16]). Und das mochte ihn zu dem Zugeſtändniß nöthigen daß doch nicht alle geiſtige Luſt auf rein ſinnlichem Genuß beruhe, wenngleich er ein an ſich Schönes und Gerechtes anzuerkennen ſich weigerte und an die Stelle deſſelben Sitte und Geſetz ſtellte.

Die ſchon von Plato geſtellte Frage, wie zwiſchen den verſchiedenen ſich darbietenden Genüſſen zu entſcheiden ſei, da Dauer und Stärke ſich nicht mit einander ausgleichen ließen und wir eben den höchſten Grad der Luſt von Unluſt am wenigſten frei zu erhalten vermöchten, — ſolchen Fragen konnten die Kyrenaiker nicht durch allgemeine Beſtimmungen begegnen, mußten vielmehr der Verſtändigkeit des Einzelnen die ſeiner Organiſation und ſeinen Verhältniſſen jedesmal angemeſſene Wahl anheim ſtellen. Sie mußten ſich begnügen vor Uebermaß zu warnen, wie Ariſtipp ſeine Tochter Arete, und ſo verſuchten ſich wenigſtens die ſpäteren Kyrenaiker an dem Entwurf eines Bildes von der Unabhängigkeit des Weiſen, ohne jedoch dieſe für unbedingt zu halten [17]). Und eben im Maßhalten und der dadurch erlangten Unabhängigkeit beſtand die Virtuoſität des Ariſtipp. Noch weniger freilich würden ſie gegen ſolche Einwendungen ihre Lehre zu ſichern vermocht haben, wenn ſie einen dauernden Zuſtand der Glückſeligkeit ſtatt des konkreten

14) Diog. 87. 90. vgl. Plat. Phil. 42. 45. 66. — Diog. 93. 98.

15) Diog. 89. Plut. l. l. (13). vgl. Plat. Phil. 48. 50.

16) Diog. 91. 90. vgl. Plat. Phileb. 49.

17) Diog. II, 73. *ὑπεροπτικὴ τοῦ πλείονος εἶναι*, vgl. 73. 69. 90. Plut. de cupid. divit c. 3 non posse suavit vivi sec. Ep. c. 4.

Genuſſes als Endzweck unſrer Beſtrebungen geſetzt hätten, wie aus den ferneren Entwickelungen der kyrenaiſchen Hedoniſtik ſich ergibt.

Auch der Schematismus deſſen die älteren Kyrenaiker zur Entwickelung ihrer Lehre ſich bedienten, ſcheint ein dieſer ſehr angemeſſener geweſen zu ſein [18]). Zuerſt ward von dem zu Begehrenden und dem zu Fliehenden gehandelt; 2) von den Affektionen (Empfindungen); 3) von den daraus hervorgehenden Handlungen; 4) von den Urſachen der inneren Bewegungen (Affekte); 5) von den Gründen der Entſcheidung (πίστεις). Der vierte und fünfte Abſchnitt wird wahrſcheinlich enthalten haben, was die Kyrenaiker ſtatt der Phyſik und Logik [19]) ihrer Ethik anfügten.

2. Die verſchiedenen Richtungen, in denen die ſpäteren Kyrenaiker ihre Luſtlehre auszuführen unternahmen, ſind der Beachtung werth, indem ſich in ihnen theils ſchon die Grundlinien der meiſten ſpäteren Durchführungen der Hedonik finden, theils indem ſie zeigen, wie keine derſelben den Anforderungen der Wiſſenſchaft, geſchweige denn denen des unveräußerlichen ſittlichen Bewußtſeins, entſprechen konnte. Von der Tochter des Ariſtipp, Arete, ihrem Sohne, dem jüngeren Ariſtipp, Epitimides, Paräbates und Antipater wahrſcheinlich in der urſprünglichen Form ausgeführt oder feſtgehalten, traten erſt in der dritten oder vierten Generation Verſuche der Umbildung der Hedonik hervor.

Theodor der Atheiſt, Schüler des jüngeren Ariſtipp [20]), ſchloß ſich dem Princip mit allen ſeinen Folgerungen auf's kühnſte an und behauptete unumwunden, nur die Folgen der Handlungen beſtimmten ihren Werth oder Unwerth, und es gebe Nichts was nicht unter Umſtänden erlaubt ſei [21]). Da er jedoch einſah daß Luſt und Unluſt (πόνος) nicht blos von der inneren Beſchaffenheit

18) Sext. Math. VII, 11.

19) Diog. 92. vgl. Sext. E. (18).

20) Diog. 86. Weniger wahrſcheinlch 98, er ſei Schüler des Anniceris geweſen.

21) Diog. 98.

der Empfindungen, ſondern großentheils von äußeren Umſtänden abhängig, nicht mit Beſtimmtheit aus einander zu halten ſeien, ſo behauptete er, die einzelnen Luſt- und Unluſtempfindungen ſeien für ſich genommen gleichgültig, an ſich anzuſtreben und zu verabſcheuen nur die Zuſtände der Freudigkeit (χαρά) und Traurigkeit (λύπη), d. h. ſolche Stimmungen oder Zuſtände, die wir ſelber hervorzurufen und feſtzuhalten vermöchten [22]). Noch entſchiedener als die früheren Kyrenaiker erkannte er daher den Werth der Tugenden der Gerechtigkeit und Verſtändigkeit (φρόνησις) an [23]), jedoch nur als nothwendiger Mittel zur Erlangung und Befeſtigung der inneren Freudigkeit; Werth an ſich wollte auch er dem Schönen und Gerechten nicht zugeſtehn [24]). Ausführlich ſchilderte daher er, gleich wie die Kyniker, wenn gleich in entgegengeſetzter Abſicht, die Selbſtgenügſamkeit des Weiſen (23). Während ſeines Aufenthaltes in Athen (großentheils hielt er ſich in Alexandria auf und ſcheint zuletzt unter ägyptiſchem Schutz in ſeine Vaterſtadt zurückgekehrt zu ſein) ward er wegen unumwunden ausgeſprochener Verläugnung der Gottheit oder, nach Andren, der Götter des Volksglaubens [25]), vom Areopag verurtheilt, und nur die Gunſt des Demetrius Phalereus (316—306 v. Chr.) ſetzte ihn in Stand der Strafe durch die Flucht ſich zu entziehn.

Hegeſias, Schüler des Antipater, obwohl gleichfalls am Princip feſthaltend, gibt zu daß auch auf dem Gebiete der Empfindung nur Wahrſcheinlichkeit, nicht Wahrheit, erreichbar ſei [26]), daher Nichts von Natur oder an ſich angenehm oder unangenehm, ſondern die Empfindung nur nach Verſchiedenheit der Umſtände die

---

22) Diog. 98.

23) Diog. 98. vgl. Stob. Serm. 119, 16 (IV, 101 Mein.).

24) Diog. 98.

25) Diog. 97 u. A. beſchuldigen ihn des unbedingten Atheismus. Sextus Emp. Math. IX, 55. 51. Hyp. III, 218, eines bedingten. Ueber die verſchiedenen Nachrichten von ſeinen ſpäteren Schickſalen ſ. Zeller S. 275, 3.

26) Weder Liebe noch Wohlthun ſoll an ſich anzuſtreben ſein, ſondern nur der Vortheile wegen die ſich daraus ergeben, Diog. II. 95.

eine oder andre Bestimmtheit erhalte [27]). Freiheit von Schmerzen allein, folgert er, kann das Ziel unsrer Bestrebungen sein [28]), und die vermögen wir zu erreichen, wenn Alles was begegnen mag, uns gleichgültig ist, Freiheit und Knechtschaft, Leben und Tod [29]). Das Bewußtsein unsrer über alle Launen des Schicksals erhabenen Selbständigkeit und unsres unvergleichlichen Werthes ist das was das Geschick uns nicht zu rauben vermag [30]). Trübt es uns zu sehr unser Dasein, so geben wir es daran. Wie er diese seine Gesinnung durch selbstgewählten Hungertod bewährte, so hatte er sie auch in einer Schrift (*Ἀποκαρτερῶν*) so lebhaft und eindringlich befürwortet, daß Ptolemäus Lagi seine Vorträge untersagt haben soll und er den Beinamen des zum Tode überredenden (*πεισιθάνατος*) erhielt [31]).

Annikeris endlich wollte weder die Erlangung eines dauernden Zustandes der Glückseligkeit als Endzweck gelten lassen, noch daß man statt der Lust die Schmerzlosigkeit anzustreben habe und behauptete im Einklang mit der ursprünglichen Schule, daß das Anzustrebende nur die aus je einer unsrer Handlungen sich ergebende Lustempfindung sein könnte [32]), erkannte jedoch an daß Dankbarkeit, Freundschaft und Liebe, einen wenn auch mit Opfern erkauften, mithin verhältnißmäßig selbständigen Werth habe [33]); damit gab er zugleich qualitative Verschiedenheit der Lustempfindung zu und bahnte so den Weg zur Ethik des sympathetischen Triebes an.

---

27) Nur *τὰ εὐλόγως φαινόμενα* sollen unsre Handlungen bestimmen, Diog. 95. vgl. Cic. Tusc. III, 13.

28) Diog. 94 f.

29) Diog. 95. 94.

30) Diog. 95.

31) Cic. Tusc. I, 34. Diog. 86 u. A.

32) Clem. Alex. Strom. II. 417, b. Er stimmt also weder mit den Lehren des Hegesias (wie Diog. II, 96), noch mit denen des Epikur, wie Suidas (s. v.) behauptet, überein.

33) Diog. II, 96 f. vgl. Clem. a. a. O.

So hat denn der kyrenaiſche Hedonismus, auf der Vorausſetzung beruhend, daß wißbar nur die innere Affektion (Empfindung), nicht irgend welches Seiende ſei, zuerſt in der einfachſten Form, ſich wiſſenſchaftlich zu geſtalten verſucht, indem er von der nächſtliegenden und natürlichſten Annahme ausging, das an ſich Werth habende ſei die konkrete Luſt des Augenblicks; dann anerkennend daß Luſt- und Unluſtempfindungen von äußeren Verhältniſſen abhängig ſeien, über die wir nicht zu gebieten vermöchten, hat er an die Stelle des einzelnen vorübergehenden Genuſſes, einen dauernden Zuſtand der Freudigkeit als das an ſich Anzuſtrebende geſetzt, ohne im Stande zu ſein nachzuweiſen, wie er durch Auswahl unter den ſich uns darbietenden Luſtempfindungen zu bilden und zu befeſtigen ſei; darauf zuzugeben genöthigt daß der Unterſchied von Luſt und Unluſt auch in der Empfindung nicht feſtzuhalten ſei, wollte er einen Zuſtand der Schmerzloſigkeit als den Endzweck unſrer Beſtrebungen aufſtellen und geſtand daß er nur durch gänzliche Gleichgültigkeit gegen alle Lebensfügungen erreichbar ſei, mußte damit aber auf Erreichbarkeit deſſen was doch immer noch als das Anzuſtrebende betrachtet ward, der Luſt, verzichten und ſo ſich ſelber gewiſſermaßen vernichten; endlich hat er zugeben müſſen, daß neben den quantitativen Unterſchieden des Grades und der Dauer der Luſt, irgendwie auch noch ein qualitativer, der der ſelbſtiſchen und unſelbſtiſchen Luſt, anerkannt werden müſſe. Wir finden hier alſo ſchon drei mögliche Standpunkte des Hedonismus hervorgetreten, je nachdem die einzelne poſitive Luſtempfindung ſelber, oder ein daraus zu bildender Zuſtand der poſitiven Freudigkeit, oder auch ein nur negativer der Schmerzloſigkeit, wie ihn ſpäter Epikur zu entwickeln verſuchte, als das an ſich Anzuſtrebende geſetzt wird; bis dann endlich gleichfalls ein Kyrenaiker einen vierten höheren Standpunkt, den der ſympathetiſchen Luſt, anbahnte. Auf den drei erſten idiopathiſchen Standpunkten erhöhte man von Stufe zu Stufe augenſcheinlich die Schwierigkeiten, die man zu beſeitigen beabſichtigte, und es zeigt ſich ſchon hier daß mindeſtens der idiopathiſche Hedonismus in einer folgerechten widerſpruchloſen Theorie ſich nicht durchführen laſſe, ſelbſt wenn man den laut und immer von neuem

dagegen ſich erhebenden Anforderungen des ſittlichen Bewußtſeins Schweigen auferlegen könnte, — zum erfreulichen Beweis, daß zwiſchen unſrem wiſſenſchaftlichen und ſittlichen Gewiſſen auf die Dauer kein Widerſtreit ſtatt finden kann.

3) Euklides, die Megariker und Eretrier.

Der Verluſt der Schriften des Euklides und ſeiner Schule [1]), ſowie ausführlicher nnd zuſammenhängender Angaben über ihre Lehren, iſt obgleich mehr zu beklagen als der Verluſt der Schriften der übrigen einſeitigen Sokratiker, theils weil ihre Richtung viel bedeutender als die dieſer, theils weil auf die Weiſe die nähere Kenntniß der polemiſchen Wechſelbeziehungen uns fehlt, in denen die Megariker und Eretrier mit Plato und Ariſtoteles augenſcheinlich begriffen waren.

Euklides im Beſtreben durch Rückgang auf die Eleaten [2]) den ſokratiſchen Begriff des Wiſſens zu realiſiren, behauptete 1) das Gute oder die Tugend ſei das Seiende und eben darum einfach und ſich ſelber gleich, das Böſe dagegen das Nichtſeiende [3]). Indem er dann 2) das Gute zugleich als Einſicht, Gott und Geiſt näher beſtimmte [4]), mußte er wohl ſchon irgendwie eine Mannichfaltigkeit des Seienden anerkennen und höchſt wahrſcheinlich, daß die platoniſche Stelle [5]) auf ihn zu beziehn iſt, in welcher von Freunden der Ideen die Rede iſt, welche gewiſſe intelligibele und

---

1) Deycks, de Megaricorum doctrina. Bonnae 1827. Mallet, histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie. Paris 1845. Henne, école de Mégare. Paris 1843. H. Ritter, über die Philoſophie der megariſchen Schule in Niebuhrs und Br. Rhein. Muſ. II, 295 ff.

2) Aristocl. bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 17.

3) Cic. Acad. II, 42. Diog. II, 106. — Id. VII, 101 von d. Megarikern im Allgemeinen, daß ſie alle Mehrheit der Tugenden geläugnet.

4) Diog. l. l. vgl. Zeller 185.

5) Plat. Soph. 246.

unkörperliche Arten mit Gewalt als die wahren Wesenheiten festhielten und das Körperliche Theil für Theil zerrieben, um zu zeigen daß es kein Seiendes, sondern nur ein Fließendes und Werdendes sei. Daher sie denn auch behaupteten (ib. 248, a) daß wir durch die Sinne mit dem Werden, durch die Seele, vermittelst der Schlußfolgerung (διὰ λογισμοῦ) mit der wahrhaften, stets sich selber gleich bleibenden Wesenheit in Verbindung ständen. Gegen diese Beziehung der Stelle auf Euklides läßt sich nicht geltend machen, daß Aristokles [6]) ihn den Eleaten gleich gestellt habe; zur Angabe unterscheidender Merkmale fand er in jenem Zusammenhange sich nicht veranlaßt. Und auf welche andre Richtung ließen jene Worte des Plato sich beziehen? Ohnmöglich auf die der Antistheneer und eben so wenig auf etwaige mißverständliche Fassung seiner eignen Ideenlehre [7]). Auch die spätere Entwickelung der megarischen Lehre weist bestimmt auf die Annahme einer solchen, einander verbindungslos gegenüber stehenden Zweiheit des Intelligibelen und des Sinnlichwahrnehmbaren hin [8]), und zwar des letzteren als eines der Realität entbehrenden. Selbst das nähere Verhältniß des Plato zum Euklides erklärt sich auf diese Weise [9]), sofern ersterer bei letzterem schon die Brücke zu seiner eigenen Lehre finden mußte. Auch in der Bestreitung der Realität der Welt der Veränderungen pflegte wohl Euklides nicht die Vordersätze sondern die Schlußsätze seiner Gegner anzugreifen, d. h. der *deductio ad absurdum*

---

6) bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 17.

7) wie Ueberweg in der S. 273, 3 angeführten Schrift S. 277 annimmt.

8) Hierher mag vielleicht auch gehören was Diogenes (II, 119) den Stilpo behaupten läßt, der allgemeine Begriff gelte nicht von dem Einzelnen, sofern dieses nur ein begrenztes Dasein habe, jenes ewig sei. Ebenso die Behauptung der Megariker daß das Vermögen über die Wirkung nicht hinausreiche, Arist. Metaph. IX, 3, und daß was dem Begriffe nach verschieden, auch schlechthin von einander gesondert und Jegliches ein für sich bestehendes sei, Simpl. in Phys. 26.

9) Cic. Acad. IV, 42 hi quoque multa a Platone.

ſich zu bedienen; gleichwie er auch die Erklärung durch Vergleichungen verwarf [10]).

Aehnlichen Zweck ſcheinen die den Megarikern, beſonders dem Eubulides, wir wiſſen nicht, ob einem unmittelbaren oder mittelbaren Schüler des Euklides, und dem Alexinus, einem Schüler des Eubulides und jüngeren Zeitgenoſſen des Stilpo, beigelegten Fangſchlüſſe gehabt zu haben, zu zeigen nämlich daß die Sinnenwelt am Weſenhaften, beharrlich Seienden nicht Theil haben könne, ja ihr Alles in Relativität ſich auflöſe; ſo der Lügner (ψευδόμενος oder ψευδολόγος) (si te mentiri idque verum dicis, mentirisne an verum dicis?), der Verdeckte (ἐγκεκαλυμμένος) oder Elektra, der Gehörnte (κερατίνη), und vorzüglich der Sorites [11]).

Ohngleich bedeutender aber die Verſuche nachzuweiſen daß die Grundbegriffe der Erfahrungen, mithin auch dieſe ſelber, in ſich widerſprechend ſeien. — Sie werden dem Diodorus Kronos, Schüler des Apollonius Kronos aus Kyrene, angeblich eines Schülers des Eubulides, beigelegt, ſei es daß er der Urheber oder Vollender derſelben geweſen [12]). Abgeſehn von ſolchen Argumenten, die mit den zenoniſchen zuſammenfallen, ſind ſie als Ergänzungen derſelben gegen die Realität der Bewegung gerichtet. Hatte Zeno die unendliche Theilbarkeit des Räumlichen vorausgeſetzt, ſo geht Diodorus von der Vorausſetzung letzter untheilbarer Beſtandtheile aus. Setzen wir alſo das Bewegte als untheilbar, ſo kann es eben ſo wenig im eignen wie im fremden Raume ſich bewegen [13]); in erſterem nicht, weil es ihn einnehmend darin ruhen müßte, in

---

10) Diog. II, 107.

11) vgl. die hie und da noch fraglichen Auslegungen Ritters in der oben (⁴) angeführten Abhandlung.

12) Sext. Pyrrh. II, 242. 245. III, 71. Math. X, 85. I, 311.

13) Nach Sext. Matth. X, 85 ſetzte ſchon dieſes Argument untheilbare Raumtheile voraus (ἀμερῆ); daß Diod. ſie ſelber angenommen, wie Sextus IX, 363. Pyrrh. III, 32. Dionys. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 23, 4 u. A. meinen, iſt wohl nur Folgerung aus dem Argumente.

letzterem nicht, weil es ihn, den fremden Raum, nicht einnehmen könnte. b) das Geschehen der Bewegung müßte nach der Voraussetzung, auf die untheilbare Gegenwart sich beschränken, mithin zeitlos sein [14]). c) Ebenso ist die Bewegung zusammengesetzter Körper undenkbar [15]). So lange nämlich der Körpertheil a in seinem entsprechenden Raumtheile A ist, ruht er, diesen ganz erfüllend. Eben so wenn er im nächst folgenden Raumtheile B sich befindet, weil dann aus demselben Grunde seine Bewegung bereits aufgehört hat. Nicht minder ist d) der Uebergang der einzelnen Theile von der Ruhe zur Bewegung und umgekehrt, undenkbar [16]). Gesetzt die Mehrzahl der Theile theilte den übrigen die Bewegung mit, so kommt man doch zuletzt auf etwa zwei sich bewegende Theile, und wie vermöchten diese die überwiegende Mehrzahl der übrigen ruhenden in die Bewegung hineinzureißen? In ähnlicher Weise sucht Diodor die Undenkbarkeit des Vergehns nachzuweisen [17]). Jedoch will er das Stattgefundenhaben der Bewegung, d. h. die Bewegung als Thatsache anerkennen [18]), gleichwie jene Freunde der Ideen bei Plato die Denkbarkeit, nicht die Thatsächlichkeit der Welt der Erscheinungen in Anspruch nahmen.

Einen ähnlichen Zweck hat die Bestreitung der Ablösbarkeit des Begriffs der Möglichkeit von dem der Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Die älteren Megariker hatten nur das Wirkliche als möglich gelten lassen; Diodor zieht das Zukünftige mit in Erwägung. Möglich, behauptet er, ist was entweder wirklich ist oder sein wird; ihm kann nichts Ohnmögliches folgen; ohnmöglich aber daß etwas Vergangenes anders sei als es ist. Wäre

14) Sext. Math. X, 119.

15) ib. X, 143.

16) ib. X, 113.

17) Sext. Math. X, 347: die Mauer vergeht nicht, so lange die Steine zusammenhalten; sind sie aber aus einander gewichen, so ist sie überhaupt nicht mehr.

18) Sext. ib. 85 *κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηται δέ*, ähnlich an d. andren angef. St. des Sextus.

ſolches in einem früheren Moment möglich geweſen, ſo wäre Unmögliches aus dem Möglichen geworden [19]); ſein Schüler Philo nähert ſich dagegen dem Ariſtoteles, indem er das für möglich hält, wozu die Fähigkeit vorhanden, auch wenn es durch die Verhältniſſe von der Verwirklichung abgehalten werde [20]). In ähnlicher Weiſe ſchwächt Philo auch die Behauptungen des Diodor über die Wahrheit hypothetiſcher Urtheile ab [21]).

Stilpo (er lebte noch zur Zeit der Eroberung Megara's durch Demetrius Poliorketes Ol. 118, 2 = 306 v. Chr.) ſcheint ohne dem Standpunkte der Megariker zu entſagen, den Kynikern ſich angenähert und vorzugsweiſe der Ethik ſich wiederum zugewendet zu haben. Die Undenkbarkeit des Werdens, die Einfachheit des Seienden und den Gegenſatz zwiſchen ſinnlicher und Vernunfterkenntniß hielt er feſt, verwarf aber, gleichwie Antiſthenes, jede Verbindung von Subjekt und Prädikat [22]), wir wiſſen jedoch nicht, ob oder wie weit es ihm damit Ernſt war, und er ſteigerte den Begriff der Selbſtändigkeit des Weiſen, indem er behauptete, auch nicht empfinden dürfe er die Uebel [23]).

Phaedo, der aus dem gleichnamigen platoniſchen Dialog bekannte Liebling des Sokrates, hatte nach der Rückkehr in ſeine Vaterſtadt Elis, dort eine Schule eröffnet, von deren Richtung wir nichts Weiteres erfahren als daß ſie durch Menedemus und Asklepiades, Schüler zugleich der Elier Moſchus und Anchipylus, wie des Megarikers Stilpo, nach Eretria verpflanzt ſei [24]) und wenngleich nicht ohne Theilnahme an der megariſchen Dialektik, ſich vorzugsweiſe der Ethik zugewendet

---

19) *ὁ χυριεύων*, Epict. Diss. II, 19, 1.

20) Alex. Aphrod. in Anal. pr. Schol. 163, b, 29. Simpl. in Categ. ib. 65, b, 5.

21) Sext. Pyrrhon. II, 110. Math. VIII, 113. I, 309. Cic. Acad. II, 47.

22) Plut. adv. Col. c. 22. c. 23. Simpl. in Phys. 26.

23) Senec. Ep. 9, 1.

24) Diog. II, 125 f. vgl. 134 f.

habe. Die vom Menedemus angeführte Lehre: alles Gute beruhe auf der das Wahre ergreifenden Schärfe des Geistes [25]), zeugt von Rückkehr zu dem ursprünglichen sokratisch-euklidischen Ausgangspunkte.

Wir können nicht behaupten daß die Entwickelung der sokratischen Grundlehren durch die megarisch-eretrische Schule entschieden gefördert worden sei, wohl aber daß sie durch Rückgang auf die Eleaten das Problem bereits deutlich und bestimmt bezeichnet habe, an dessen Lösung dann Plato mit ohngleich umfassenderem Geiste sich versuchte, und ferner daß sie durch die Schärfe ihrer Kritik wesentlich und mehr als wir aus den dürftigen Nachrichten es nachzuweisen vermögen [26]), in die Gestaltung der platonischen, aristotelischen und stoischen Lehrgebäude eingriffen. Noch weniger läßt sich sagen daß die Kyniker und Kyrenaiker im Geiste des Sokrates fortgeschritten wären, und die Bezeichnung, einseitige Sokratiker, bedarf wohl kaum der weiteren Rechtfertigung.

Was aber war erforderlich, um die sokratischen Lehren zu entwickeln und sie zu einem organisch gegliederten System zu erweitern? Es mußte 1) die Unbedingtheit des Wissens wie in Beziehung auf die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, so für Erkenntniß der Welt der Objekte, d. h. des entsprechenden Seins, festgestellt; 2) eben darum die Methode der Entwickelung desselben durch Induktion und Definition erweitert, ergänzt und im Einzelnen durchgeführt werden. 3) durfte die Vermittelung des Widerstreits zwischen Sein und Werden, der durch die Lehren der Me-

---

25) Cic. Acad. II, 42. Damit hängt auch die unbedingte Sonderung des Guten vom Nützlichen Diog. 134, die Feststellung der Einheit der Tugenden, Plut. de virtut. mor. c. 2. vgl. Diog. 129 und die Aufhebung der nicht einfachen Urtheile zusammen, Diog. 135. Simpl. In Phys. f. 20.

26) Nicht blos Stoiker, wie Chrysippus und Antipater, sondern auch Peripatetiker, wie Theophrast, waren in Polemik gegen die megarisch-eretrische Schule begriffen.

gariker noch beſtimmter hervorgehoben war, nicht unverſucht bleiben. 4) die Phyſik mußte wiederum als weſentlicher Beſtandtheil der Philoſophie anerkannt und neu begründet und endlich 5) die Philoſophie von ihrer idealen Seite als Dialektik, von ihrer realen als Phyſik und Ethik gefaßt, zu ſyſtematiſch gegliederter Darſtellung gelangen.

Zweiter Abſchnitt.

Plato und die Akademie.

Wie Mancherlei uns auch über die Lebensverhältniſſe Plato's berichtet wird, dennoch kann es nicht nur nicht gelingen ein wohlbeglaubigtes Lebensbild daraus zuſammenzuſetzen, ſondern auch ſehr weſentliche Punkte laſſen ſich blos nach Wahrſcheinlichkeit feſtſtellen. In ſeinen Dialogen tritt nirgend die Perſönlichkeit des Verfaſſers hervor, und nur nach Muthmaßung können wir auf ſie einzelne Züge im Bilde des Sokrates beziehen, oder auf Motive ſchließen, die ihn in beſtimmten Lagen oder Ereigniſſen geleitet haben möchten. Die ihm beigelegten Briefe, wenn auch keineswegs unbezweifelt ächt, ja größtentheils, wenn nicht gänzlich untergeſchoben, würden immerhin rückſichtlich der thatſächlichen Angaben alle Beachtung verdienen, da einige derſelben verhältnißmäßig alt ſein müſſen, wenn ſie nur ſolcher Angaben mehrere und wichtigere enthielten. Speuſippus ſoll mit Benutzung von Familienpapieren über Plato berichtet und der Platoniker Hermodorus über ihn geſchrieben haben [1]; nur werden beide ſehr ſelten angeführt, ſei es daß ihre hierher gehörigen Schriften früh ſich verloren oder etwa als Gedächtnißreden nur wenig Thatſächliches enthalten haben. Der Peripatetiker Ariſtoxenus [2] und Hermippus, die häufiger an-

1) Apulej. dogm. Plat. 2. Diog. — Hermod. b. Diog. II, 106. III, 6.

2) Ueber die Fahrläßigkeit ſeiner hierher gehörigen Angaben ſ. Mahne, de Aristoxeno p. 88 sqq.

gezogen werden, ſind nicht eben zuverläſſige Zeugen, noch weniger andre von Diogenes Laertius benutzte. Wir beſchränken uns hier auf Angabe der verhältnißmäßig feſtſtehenden Thatſachen.

Plato, Sohn des Ariſton und der Periktione, deren jener ſein Geſchlecht auf Kodrus, dieſe das ihrige auf Solon zurückführte, ward nach der wahrſcheinlichſten Rechnung Ol. 87, 3 (429 v. Chr.), im Todesjahr des Perikles, geboren [3]) und ſein Geburtstag, nach den Ueberlieferungen der Schule, auf den ſiebenten Thargelion (21. Mai) geſetzt [4]). Urſprünglich von ſeinem Großvater Ariſtokles geheißen, ſoll er ſpäter zur Bezeichnung der Breite ſeiner Bruſt, wenn nicht des Fluſſes ſeiner Rede, den Namen Plato erhalten haben. Wie ſchon im Knabenalter die Schärfe ſeines Geiſtes, die Milde und Anmuth ſeines Gemüths und ſeine Liebe zum Unterricht ſich gezeigt habe, hatte Speuſippus berichtet. Die Angaben über ſeine Jugendlehrer ſind ſehr verdächtig und augenſcheinlich aus Erwähnungen ſolcher Männer in ſeinen Dialogen grundlos gefolgert. Nur daß er in die heraklitiſche Lehre durch Kratylus eingeführt war, wird durch das Zeugniß des Ariſtoteles [5]) bewährt und nicht unwahrſcheinlich, daß er, wenngleich wohl ſchon in reiferem Alter, durch Theodorus aus Kyrenä zu gründlicherer Beſchäftigung mit der Mathematik veranlaßt ward. Den allerentſchiedenſten Einfluß auf ſeine geiſtige Ausbildung hatte ohnſtreitig die Bekanntſchaft mit Sokrates, die er nach Hermodorus' Angabe [6]) in ſeinem zwanzigſten Jahre gemacht haben ſoll; und ſie mag ihn veranlaßt haben ſeinen früheren Verſuchen in gymnaſtiſchen Kampfſpielen und in verſchiedenen Gattungen der Dichtkunſt zu entſagen und ſich gänzlich der Philoſophie zu widmen. Fehlt

3) Die verſchiedenen auf Geburts- und Todesjahr des Plato bezüglichen Angaben und die Gründe die für das oben angegebene Jahr entſcheiden, ſ. bei Fr. Ueberweg, Unterſuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platoniſcher Schriften ꝛc. Wien 1861, S. 113 ff.

4) Derſelbe S. 117.

5) Metaph. I, 6 u. A.

6) bei Diog. III, 6.

es uns auch an aller näheren Kunde über solche ihm beigelegte dichterische Bestrebungen, seine Dialoge zeugen von hervorragender dichterischer Begabung. Sie zeigen zugleich authentischer und anschaulicher als die darauf bezüglichen Anekdoten, wie innig sein Verhältniß zum Sokrates gewesen sein muß, den er in ihnen mit stets sich gleich bleibender Liebe und Begeisterung aufführt. Mag er das Bild desselben in einzelnen Zügen idealisirt haben, die innere Wesenheit des seltenen Mannes spricht sich ohne Zweifel treuer und wahrer bei ihm aus als in den Photographien des Xenophon, die eben nur vereinzelte Lebensmomente auffaßten. Ob Plato zu denen gehörte, welche die Bürgschaft für Sokrates zu übernehmen sich erboten hatten und ob er die Vertheidigung desselben habe versuchen wollen [7]), mögen wir ohne wesentlichen Nachtheil dahin gestellt sein lassen. An der letzten Unterredung des Sokrates mit seinen Freunden Theil zu nehmen ward er durch Krankheit abgehalten [8]). Nach erfolgter Hinrichtung desselben zog er sich mit andren Sokratikern nach Megara zum Euklides zurück, sicherlich nicht aus blos äußeren Gründen [9]), sondern mindestens eben so sehr durch Freundschaft zu dem Manne hingezogen, welcher er so einfach schön im Eingange zum Theaetetus gedenkt. Daß diese Uebersiedelung nach Megara unmittelbar nach dem Tode des Sokrates erfolgt und ihr kein längerer oder kürzerer Aufenthalt in Athen vorangegangen sei, scheint aus dem Zeugniß des Hermodorus ([9]) sich zu ergeben. Wie lange er in Megara verweilte, ob er von dort aus oder nach zeitweiliger Rückkehr in seine Vaterstadt die ferneren Reisen angetreten und ob er vor denselben eine Schule eröffnet habe, darüber schweigen unsre Nachrichten. Der siebente Brief (326, b) sagt nur daß Plato bereits vor seiner Reise die Ueberzeugung gehegt habe, die Menschheit werde von den Uebeln

---

7) s. Zeller S. 288 f. 294, 2.

8) Pl. Phaedo 59, b.

9) Nach Hermodorus bei Diog. II, 106 sollen sie sich freilich nach Megara gewendet haben, *δείσαντες τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων.*

nicht befreit werden, bis ein in Wahrheit philoſophirendes Geſchlecht zur Herrſchaft gelangen werde: woraus jedoch nicht zu folgern ſein möchte, daß wenn ſo, er ſchon damals ſeine Bücher vom Staate (vgl. V, 473) verfaßt haben müſſe[10]). Höchſt mißlich daher durch Vorausſetzungen die alles ſicheren thatſächlichen Anhalts entbehren die ſchwierige Frage nach der Zeit der Abfaſſung platoniſcher Dialogen entſcheiden zu wollen. Wie förderlich ihm auch für Entwickelung ſeines Lehrgebäudes der perſönliche Verkehr mit Euklides geweſen ſein mag, der aller Wahrſcheinlichkeit zur Löſung eines der Hauptprobleme mit ihm auf demſelben Wege zuſammengetroffen war, ohne jedoch ihn weit genug zu verfolgen: die Annahme, er ſei durch dieſen ſeinen Freund erſt mit der eleatiſchen Lehre bekannt geworden, iſt eine durchaus willkürliche und verkennt die Ueberlegenheit des platoniſchen Geiſtes. Daß er Aegypten, Kyrene und die griechiſchen Städte in Italien und Sicilien bereiſt habe, ſcheint feſt zu ſtehn; in welcher Ordnung, und wie lange er in Aegypten und den andren Ländern verweilte, läßt ſich nach den bedeutend von einander abweichenden Angaben nicht mit Sicherheit beſtimmen. Am meiſten Wahrſcheinlichkeit ſcheint die Annahme Cicero's für ſich zu haben, er habe zuerſt nach Aegypten, dann nach Italien und Sicilien ſich gewendet[11]). Auch wie weit dieſe Reiſen auf die Entwickelung ſeines Lehrgebäudes einwirkten, iſt fraglich. Daß er ägyptiſche Lehren nicht in daſſelbe eingeflochten, iſt ſicher; auch redet er geringſchätzig von der Wiſſenſchaft der Aegyptier und erwähnt nur ihrer Kunſtfertigkeit, des Alters ihrer Kultur und einiger ihrer Inſtitutionen[12]), ohne daß letztere jedoch irgend nachweislichen Einfluß auf ſeine Staatstheorie gehabt hätten. Daß ſein

---

10) vgl. Ueberweg a. a. O. 121.

11) Cic. de Rep. I, 10. de Fin. V, 39. vgl. Ueberweg S. 126 ff. Auch daß er in Kyrene geweſen (Diog. III, 6.), iſt wahrſcheinlich.

12) Polit. 264, c. Phaedrus 274, c. Tim. 21, e. Rep. IV, 435, e. Legg. II, 656, d (wo er jedoch das Lob ägyptiſcher Einrichtungen durch d. W. ermäßigt: ἀλλ' ἕτερα φαῦλ' ἂν εὕροις αὐτόθι). VII, 799. 819. V, 747, e. XII, 953, e.

perſönlicher Verkehr mit Archytas in Tarent und andren Pythagoreern nicht fruchtlos geblieben, kann man unbedenklich zugeben; nicht aber daß er dadurch erſt Kenntniß von den pythagoriſchen Lehren erhalten habe; mußte er ja durch ſeine Beziehungen zu Kebes und Simmias, Schülern des Philolaus, längſt damit bekannt geworden ſein. Was von dem Ankauf der Schrift des Philolaus in verſchiedenſter Weiſe erzählt wird, zeugt nicht vom Gegentheil. Daß er wahrſcheinlich durch den ihm ſchon vorher befreundeten Dion veranlaßt, mit dem älteren Dionyſius von Syrakus ſich zu verſtändigen verſucht habe und dem Tyrannen ſehr bald verhaßt geworden ſei, ſcheint feſt zu ſtehn; minder ſo was in verſchiedener Weiſe von ſeinem Verkauf in die Sklaverei und von ſeiner Befreiung aus derſelben durch Anikeris erzählt wird. War Plato im vierzigſten Lebensjahre [13]), alſo gegen 387 v. Chr., nach Sicilien gekommen, ſo eröffnete er wahrſcheinlich erſt nach Athen zurückgekehrt ſeine Schule, zuerſt in der Akademie und dann in dem ohnweit derſelben, in der Nähe des Hügels Kolonos von oder für ihn gekauften Garten. Daß er, gleichwie in ſeinen Schriften, ſo auch im Unterricht, vorzugsweiſe der dialogiſchen Form ſich bediente, iſt höchſt wahrſcheinlich, gewiß aber im Wechſel mit fortgehenden Vorträgen; die über das Gute hatten verſchiedene ſeiner Schüler aufgezeichnet, und Bruchſtücke aus der Aufzeichnung des Ariſtoteles ſind auf uns gekommen. Ob er außer den Lehrvorträgen noch andre populäre für ein größeres Publikum gehalten habe, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen; es iſt eine auf kein glaubwürdiges Zeugniß geſtützte Annahme. Plato's Lehrthätigkeit ward, jedoch wahrſcheinlich nicht auf lange Zeit, durch zwei abermahlige Reiſen nach Syrakus unterbrochen; die erſtere Ol. 103 gegen 368 oder 367 v. Chr., auf den Wunſch Dions, in der Hoffnung unternommen, den inzwiſchen zur Regierung gelangten jüngeren Dionyſius für weiſe Staatsgrundſätze zu gewinnen. Nachdem er ſich überzeugt ſeinen Zweck nicht erreichen zu können und

13) Epist. VII, 324, a.

nachdem Dion vom Tyrannen verbannt war, kehrte er nach Athen zurück, entschloß sich jedoch noch einmahl nach Syrakus zurückzugehn, zunächst um seinen Freund Dion mit Dionysius auszusöhnen, entging aber nur auf Verwendung der Pythagoreer, wie es heißt, den Nachstellungen des Tyrannen. Wahrscheinlich im Frühling 361 zurückgekehrt, zur Zeit der olympischen Spiele, bei welchen er Dion angetroffen [14]), lebte er von da an ausschließlich seinem wissenschaftlichen Berufe, bis in seinem achtzigsten oder ein und achtzigsten Jahre (Ol. 108, 1. 347 v. Chr.), der Tod bei einem Hochzeitsmahle ihn ereilte.

Plato's Charakter spricht sich am zuverläßigsten und deutlichsten in seinen Schriften aus und die in ihnen entwickelte Lehre vom Staate erklärt, wie er in jenen Zeiten an Staatsgeschäften sich zu betheiligen nicht geneigt war [15]). Zwischen der damahligen Demokratie und seinen Grundsätzen war Vermittelung ohnmöglich. Auch an ihn ergangene Aufforderungen, der Gesetzgebung für Kyrene und Megalopolis sich zu unterziehn, soll er abgelehnt haben [16]). Begreiflich allerdings der Wunsch, der große Mann möchte mit andren Vaterlandsfreunden zur Abwehr des einbrechenden Verderbens sich vereinigt haben, — den Beruf dazu fühlte er nicht in sich. Und sollte er, was er als seine Lebensaufgabe erkennen mußte, durch Werke seines Geistes für Jahrhunderte, oder vielmehr für Jahrtausende zu wirken, daran geben um für den Kampf mit der Gegenwart wahrscheinlich von der Natur nicht hinlänglich ausgerüstet, in ihm sich zu erschöpfen? Ob er auch die Gabe besessen habe die Zeitverhältnisse scharf und genau zu erkennen und zugleich an das Bestehende anküpfend und es fortbildend darauf einzuwirken, möchte zweifelhaft sein. Sein Urtheil über Perikles spricht nicht dafür. Dazu war er hochbejahrt als jeder gute Bürger gegen die von Philipp von Makedonien drohenden Gefahren sich rüsten mußte.

---

14) Plat. Ep. VII, 350, b.

15) vgl. die Erklärungen in Plat. Ep. VII, 324 sqq.

16) Plut. ad Princ. inerud. c. 1. Id. vit. Lucull. c. 2. Ael. V. H. XII, 30. — Diog. III, 23. Ael. II, 42.

Daß er der makedonischen Partei angehört habe [17]), ist eine längst in ihrer Nichtigkeit nachgewiesene Beschuldigung. Wie viel er durch seine Lehren gewirkt habe Gesinnungstreue und Muth aufrecht zu halten, lößt sich im Einzelnen nicht nachweisen; doch werden Männer wie Phokion, Chabrias, Hyperides, Lykurgus, und mit geringerem Rechte Demosthenes, seine Schüler genannt [18]). Andre von Feinden und Neidern gegen ihn erhobene Anklagen, der Wollust, der Feindseligkeit gegen Mitschüler, der Tadelsucht und der Eigenliebe, der Habsucht und Schmeichelei, des Plagiats, sind so wenig beglaubigt, daß wir der Widerlegung derselben uns überheben können. Was von der Schönheit und Stärke seines Körperbaus, von der Harmonie in allen seinen Bewegungen, äußeren wie inneren, von seiner Selbstbeherrschung, seiner Würde und Anmuth berichtet wird [19]) entspricht der von ihm erhaltenen Büste und den Eigenthümlichkeiten, die sich in seinen Schriften aussprechen.

2. Die platonischen Schriften.

Bei einer einigermaßen eingehenden Beschäftigung mit denselben ergibt sich sehr bald einerseits die mehr oder weniger vollendete künstlerische Abrundung je einer derselben, andrerseits eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen, in denen sie zu einander stehn. Man findet es schwierig in den Mittelpunkt je einer derselben einzudringen und ihre Gliederung sich zu verdeutlichen, obgleich man nicht zweifeln kann daß sie von einer alle Theile derselben durchdringenden Idee beseelt sei. Da wird man denn veranlaßt nach den Beziehungen sich umzusehn, welche den eben vorliegenden Dialog mit andren verknüpfen, um den Zweck und den verborgenen Bau desselben sich zu verdeutlichen. Schon früh muß man diese Schwierigkeiten erkannt haben; daher die Versuche durch

17) Athen. XI, 506, e. vgl. Zeller 311, 5.

18) s. Hermann, Geschichte und System des Platonismus I, 74 f. vgl. Zeller 308, 2.

19) s. außer andren Zeugnissen Heraclid. bei Diog. 26. Olympiod. c. 6.

An- oder Einordnung der Dialoge einen Leitfaden zu ihrem richtigen Verständnisse zu finden, oder doch zu einer geeigneten Uebersicht derselben zu gelangen. Aristophanes von Byzanz, der alexandrinische Kritiker, theilte sie oder vielmehr einen bedeutenden Theil derselben in Trilogien, Thrasylus, zur Zeit des Tiberius, und Derkyllides in Tetralogien, von welchen Grundsätzen dabei geleitet, ist räthselhaft. Zwei der aristophanischen Trilogien entsprechen zwar der augenscheinlich beabsichtigten Zusammengehörigkeit, die erste, die Politie, den Timäus und Kritias begreifende und die dritte, die Gesetze, Minos und Epinomis umfassende. In der zweiten dagegen werden Sophistes, Politikos und Kratylus, in der vierten Theaetetus, Eutyphron und Apologie, in der fünften endlich Kriton, Phaedon und Briefe an einander gereiht; und doch steht der Theaetetus in unverkennbar innerer Beziehung zum Sophistes. Eduard Munk [20]) hält diese Anordnung für eine von der Zeitfolge der Abfassung bedingte und meint, es seien die früheren Dialogen außer Acht gelassen worden, für die der Kritiker die Zeit ihrer Abfassung auszumitteln außer Stand gewesen. Daß aber, um andrer Bedenken zu geschweigen, Plato die Politie, die Gesetze und den Kritias ausgearbeitet haben sollte, bevor er die Hand an die Grundlinien seiner Wissenschaftslehre im Theaetetus, Sophistes u. s. w. gelegt habe, und ebenso daß der Theaetetus, auf den sich der Sophistes bezieht, dennoch nach diesem geschrieben sein könnte, ist undenkbar. Nicht mindere Bedenken stellen sich den Tetralogien des Thrasylus [21]) entgegen; wenn diese Anordnung auch veranlaßt sein mochte durch die von Plato erregte Erwartung daß dem Theaetetus, Sophistes und Politikos ein vierter Dialog, Philosophos, der Politie, dem Timaeus und Kritias der Hermokrates hinzukommen solle. Nicht förderlicher für eindringliches Verständniß der platonischen Dialoge ist die gleichfalls im Alterthum vorgekommene

20) Diog. III, 61 sq. Andre plat. Dialoge, setzt er hinzu, seien καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως hinzugefügt. Munk, die natürliche Ordnung der platonischen Schriften, S. 3 ff. vgl. Ueberweg S. 209.

21) bei Diog. 58 sqq.

Eintheilung in Klassen, und zwar in untersuchende und unterrichtende, und ersterer in gymnastische und agonistische, letzterer in theoretische und praktische [22]), und dann wiederum eine andre in dramatische, erzählende und gemischte [23]). Auch auf Prüfung neuer Eintheilungsversuche, wie der des Serranus, der der Stephanischen und mehreren neueren Ausgaben zu Grunde gelegt ist, in Syzygien, oder der des Petitus und Sydenham einzugehn, dürfen wir uns wohl der Mühe überheben.

Der Urheber tiefer eindringender Untersuchungen über Gliederung und Reihenfolge der platonischen Schriften ist Friedrich Schleiermacher. Den kunstvollen Bau derselben hatte man zwar längst bewundert und anerkannt daß nicht blos die Anfänge dialogischer Darstellung, die das Alterthum auf den Tejer Alexamenus und auf die vom Plato sehr geschätzten Mimen des Sophron, auch wohl auf den Eleaten Zeno zurückführt, sondern auch die Anwendung dieser Form, wie sie sich bei Xenophon und Aeschines findet, nur als Vorspiele zur künstlerischen Behandlung derselben bei Plato zu betrachten seien; aber Schleiermacher hat zuerst die Frage nach Absicht und Eigenthümlichkeit der platonischen Anwendung des Dialogs bestimmt gestellt und zu treffender Beantwortung derselben durch sorgfältige Erwägung einer darüber im Phaedrus sich findenden Erklärung [24]) den Grund gelegt. Sokrates äußert sich in diesem Dialog über die Gefahren und die Unzulänglichkeit schriftlicher Mittheilung, die, ein lebloses Bild mündlicher Wechselrede, an Verstehende und Nichtverstehende ergehe, und außer Stand sich selber zu entfalten und zu vertheidigen, den Wahn des Wissens erzeuge und nur geeignet sei an lebendig erzeugte und ergriffene Wahrheit zu erinnern. Hat Plato nichts desto weniger einen großen Theil seines Lebens auf schriftliche Darstellung verwendet, so mußte er entweder nur Wiedererinnerung an seine Vorträge dabei beabsichtigen, oder dafür halten, jenen Uebel-

22) Albin. Isagog. 128. vgl. Diog. 49 u. 62.

23) Diog. 50.

24) Plat. Phaedr. 275 ff. vgl. Protagor. 328, e u. Zeller S. 143.

ſtänden durch eigenthümliche Ausbildung des ſchriftlichen Dialogs begegnen zu können. Hätte er ſich auf erſteres beſchränken wollen [25]), wozu da die ſo wunderbar kunſtreiche Anordnung und Ausführung ſeiner Dialogen? oder läßt ſich etwa denken daß ſie in ähnlicher Weiſe mündlich ſtatt gefunden haben ſollten, mit aller ihrer Kunſt der überleitenden Beziehungen, mit dem ganzen Schmuck dramatiſcher Veranſchaulichung? Doch, wollte man auch ſagen, dergleichen ſei der ſchriftlichen Darſtellung vorbehalten worden, um ihr den erforderlichen Reiz für den Verfaſſer und die Leſer nicht zu entziehn, unbeſchadet der beabſichtigten Rückerinnerung an das mündlich Verhandelte, — ſollte denn der ganze Inhalt des Parmenides, der Bücher vom Staate, des Timäus u. ſ. w. in ähnlicher Weiſe in mündlich dialogiſcher Form entwickelt worden ſein? Und hätte auch Plato ein oder einige mahle das mündlich Vorgetragene oder Beredete im künſtleriſch ausgebildeten Dialog wiederzugeben ſich veranlaßt geſehn, — Zeit ſeines Lebens hätte er es ohne unleidlichen Ueberdruß nicht fortſetzen können. Daß Plato in der That auch nicht ausſchließlich den doch immer beſchränkten Zuhörerkreis, ſondern Mit- und Nachwelt überhaupt im Auge gehabt habe, ergibt ſich aus der näheren Betrachtung der eigenthümlichen Kompoſition ſeiner Dialogen. Sie iſt darauf berechnet ſelbſtthätige Erzeugung der Gedanken, nicht blos ihre Reproduktion (ἀνάμνησις), hervorzurufen. Daher verſchiedene ſcheinbar unzuſammenhängende Reihen der Unterſuchung, eine durch die andre verhüllt, deren Zuſammengehörigkeit und damit den Zweck nicht einſehn wird, wer nicht ſelbſtthätig in die Unterſuchung eingedrungen iſt. Um den Leſer zu dieſer ſelbſtthätigen Theilnahme an der Unterſuchung zu reizen und ſie ihm zu erleichtern, die lebendige Vergegenwärtigung des Schauplatzes und der Veranlaſſung der Unterredung, der Standpunkte der verſchiedenen dabei betheiligten Perſonen und die mimiſch-dramatiſche Zeichnung ihrer Eigenthümlichkeiten. Mag dem poetiſch künſtleriſchen Geiſte des Plato ſolche Veranſchaulichung und Darſtellung auch Bedürfniß geweſen ſein, er ordnet ſie augenſchein-

25) wie Ueberweg a. a. O. S. 16 ff. zu zeigen ſucht; vgl. S. 80. 86

lich den philoſophiſchen Zwecken unter, die er jedesmahl zu erreichen beabſichtigt, bedient ſich daher ihrer auch in ſehr verſchiedenem Grade und ſehr verſchiedener Weiſe; am meiſten und in vollendetſter Form in den grundlegenden Unterſuchungen, ohngleich ſparſamer und, man darf wohl ſagen, nachläſſiger, in den größeren, der ſyſtematiſch gegliederten Entwickelung der Ethik oder Phyſik gewidmeten Werken. Die Zuſammengehörigkeit der Dialogen wird bei einigen derſelben in unverkennbarer Weiſe bezeichnet; ſo weiſt ſchon der Schluß des Theaetetus auf die erforderliche Ergänzung durch den Sophiſtes in der Erklärung hin, der Begriff des Wiſſens, mit dem man ſich bis dahin beſchäftigt hatte, ſei noch nicht gefunden; genügender konnte er erſt ſich ergeben, nachdem, wie es im Sophiſtes geſchieht, die Beziehung deſſelben auf das entſprechende Sein unterſucht war; und der Politikos gibt ſich als Forſetzung, oder ſagen wir lieber, als Seitenſtück des Sophiſtes zu erkennen. Noch augenſcheinlicher werden die Bücher vom Staate, der Timäus und Kritias als eine zuſammengehörige Trilogie bezeichnet und wie in jener als Ergänzung der Philoſophos vorbehalten wird, ſo in dieſer der Harpokrates. Aber ohne Zweifel reicht die Zuſammengehörigkeit der Dialogen ohngleich weiter; Beziehungen der einen auf die andren iſt oft unverkennbar und zu richtigem Verſtändniß derſelben ſorgfältige Ausmittelung unerläßlich; damit denn auch möglichſt genaue Beſtimmung der Abfolge der Dialogen. Dieſe durch Ermittelung der Zeit ihrer Abfaſſung zu beſtimmen, kann rückſichtlich nicht gar vieler derſelben und auch da nur annäherungsweiſe gelingen, da lediglich die in ihnen ſich findenden, ſchwerlich unabſichtlichen Anachronismen dazu führen können [26]), aus denen

26) Vom Menexenus, mag er dem Plato oder einem Andren, etwa ſeinem Bruder Glauko, wie Ueberweg muthmaßt S. 146. 220, gehören, kann nicht vor dem antalkidiſchen Frieden (387 v. Chr.), das Gaſtmahl (p. 193, a) nicht vor Ol. 98, 4 (385—84), der Zeit der Zertheilung Mantinea's durch die Lakedämonier (vgl. Ueberweg S. 210 f.), die Anſpielung auf die Beſtechung des Thebaners Ismenias im Menon (90, a) nicht vor 395 v. Chr. geſchrieben ſein, ſowie die Geſetze in Folge der Erwähnung eines Sieges

immer nur das nicht früher, oder höchst selten das nicht später sich folgern läßt. Auch die von Plato zuweilen in eine viel spätere Zeit verlegte Wiedererzählung eines Dialogs führt nicht zu sicherem Schlusse über die Abfassungszeit desselben. Da sind denn von Schleiermacher und von Späteren Versuche gemacht worden durch sorgfältige Ausmittelung der inneren Beziehungen die Reihenfolge sämmtlicher platonischen Dialogen festzustellen, nach zwei verschiedenen leitenden Voraussetzungen. Schleiermacher [27]) nimmt an, was Schluß des einen, müsse als Anfang und Grund des andren nachgewiesen werden, so daß alle eigentlich lehrhaften, nicht durch besondere Veranlassung hervorgerufenen oder der Verherrlichung des Sokrates gewidmeten Dialogen eine fortlaufende Reihe der Entwickelung darstellten: was jedoch nicht so zu verstehn ist, als habe Plato so bald er die Feder angesetzt, diese ganze Reihe schon im voraus ihren Grundzügen nach entworfen gehabt, vielmehr konnte sie ganz wohl aus den zu Grunde liegenden Anschauungen allmählig sich selber entwickeln. Schleiermacher unterscheidet nun drei Reihen von Dialogen, in deren ersterer die Keime der Dialektik und Ideenlehre in dramatisch mimischer Darstellung nachweislich seien: Phädrus, Lysis, Protagoros, die drei kleinen sich letzteren anschließenden Dialogen, Laches, Charmides, Eutyphron, endlich Parmenides. Als Anhang werden dieser Abtheilung außer den Gelegenheitsschriften, Apologie und Kriton, fünf andre von zweifelhafter Aechtheit hinzugefügt. In der zweiten Abtheilung sollen diese Keime durch dialektische Untersuchungen über den Unterschied gemeiner und philosophischer Erkenntniß (der Vorstellung und des Wissens) entwickelt; in der dritten die Ergebnisse zu objektiv wissenschaftlicher Darstellung zusammengefaßt werden. Der zweiten werden der Gorgias, Theaetetus, Menon, Euthydemus, Kratylus,

---

der Lokrenser (I, 638, b) wahrscheinlich nicht vor 356 v. Chr. Ueber die chronologischen Beziehungen im Theaetetus und den Büchern vom Staate später.

27) Platon's Werke v. F. Schleiermacher, zweite Auflage. Berlin 1817 f. s. zunächst die Einleitung.

Sophiſtes, Politikos, Sympoſion, Phaedon, Philebus eingereiht, und wiederum als Anhang eine Anzahl kleinerer, zum Theil verdächtiger hinzugefügt; der dritten der Staat, Timäus, Kritias und die Geſetze vorbehalten. Daß dieſe durch innere Beziehungen bedingte Reihenfolge mit der Abfaſſung nicht durchgängig zuſammenzufallen brauche, wird ausdrücklich befürwortet. Mit wie eindringlichem Scharfſinn aber auch eine Mannichfaltigkeit innerer Beziehungen zu vollkommnerem Verſtändniß der Dialogen hervorgehoben worden und wie durchaus treffend die Sonderung dreier Reihen iſt, deren erſtere immerhin als ſokratiſch-platoniſche oder wie ſonſt immer bezeichnet werden mag: doch fragt ſich ob Schleiermacher nicht zur Erreichung ſeines Zwecks über die thatſächlich nachweislichen inneren Beziehungen hinausgegangen und das Fehlende durch ſinnreiche Vorausſetzungen ergänzt habe. Inzwiſchen unterſcheidet auch Schleiermacher Hauptwerke, d. h. ſolche, von welchen alle übrigen nur Schößlinge zu ſein ſchienen, und rechnet zu letzteren in der erſten Abtheilung Lyſis, Laches, Charmides und Euthyphro; in der zweiten Abtheilung Gorgias, Meno, Euthydemus, Kratylus, Sympoſion; in der letzten Abtheilung die Geſetze. Vorläufig erinnere ich nur, daß ich den Parmenides als der erſten Abtheilung angehörig nicht betrachten kann. In welcher Weiſe A ſt [28]) mit Anerkennung der Sonderung von drei Reihen, durch verſchiedene Bezeichnung derſelben und Aenderungen in der Abfolge der einzelnen Dialogen eine neue Anordnung derſelben verſucht hat, und wie Socher [29]) in dem Unternehmen die Reihenfolge nach den Zeiten der Abfaſſung zu beſtimmen, ſcheitern mußte, können wir hier ganz wohl unerörtert laſſen. Ohngleich bedeutender iſt K. Fr. Hermann's [30]) Unternehmen nach thatſächlichen Spuren und Anzeichen, durch hiſtoriſche

28) Aſt, Platons Leben und Schriften, 1816. vgl. Ueberweg S. 31 ff.

29) Socher, über Platons Schriften, 1820. vgl. Ueberweg S. 34 ff.

30) Hermann, Geſchichte und Syſtem des Platonismus. I. Bd. 1830. vgl. ſ. Abhandlung über Plato's ſchriftſtelleriſche Motive, in ſ. geſammelten Abhandlungen u. Beiträgen zur klaſſiſchen Litteratur und Alterthumskunde S. 281 ff.

Kritik eine chronologiſche Reihenfolge als treues Bild der geiſtigen Entwickelung Plato's nachzuweiſen. In der erſten Periode ſoll Plato's Sokrates in wiſſenſchaftlicher Auffaſſung dem Xenophontiſchen gleich geſtanden und weder Dialektik noch Ideenlehre in den in dieſen Zeitabſchnitt gehörigen Dialogen, von denen ich nur den Charmides, Lyſis, Laches, Protagoras und Euthydemus nenne, ſich gefunden haben. Einer Uebergangsſtufe ſollen dann die Apologie, Krito, Gorgias, Euthyphro, Meno und der größere Hippias angehören. Der zweiten Periode als der megariſchen werden der Kratylus, Theaetetus, Sophiſtes, Politikos und Parmenides zugewieſen und der dritten, konſtruktiven, der Phaedrus, Menexenus, Sympoſion, Phaedo, Philebus, der Staat, Timäus, Kritias und die Geſetze. Auf welchen unerweislichen Vorausſetzungen dieſe Anordnung beruht und wie, nachweislich genau zuſammengehörige Dialogen auf dieſe Weiſe von einander getrennt werden, habe ich in meiner Geſchichte der griech.-röm. Philoſophie nachgewieſen [31]). Denſelben Weg genetiſcher Entwickelung hat Steinhart in den Einleitungen zu H. Müller's Ueberſetzung der Werke Plato's, jedoch mit ohngleich größerer Umſicht und Behutſamkeit, und theilweiſe auch Suſemihl [32]) eingeſchlagen. Wie hoch man aber auch den von Steinhart und Suſemihl auf Nachweiſung der genetiſchen Entwickelung des platoniſchen Lehrgebäudes verwendeten Scharfſinn ſtellen, und wie ſehr man anerkennen muß daß beide zu tieferem Verſtändniß der platoniſchen Dialogen dankenswerthe Beiträge geliefert haben: noch immer werden die thatſächlich nachweislichen Beziehungen durch unerweisliche Annahmen ergänzt und dieſe verrücken nicht ſelten den zu eindringlichem Verſtändniß der Gliederung je eines Dialogs für ſich erforderlichen Geſichtspunkt. Und doch muß man die thatſächlich nachweisliche Konſtruktion des einzelnen Dialogs vollſtändig ſich verdeutlicht haben, bevor man mit

31) Geſch. der griech.-röm. Philoſophie S. 164 ff. vgl. Zeller II, 330 ff. Ueberweg S. 43 ff. und passim.

32) Suſemihl, die genet. Entwickelung der platoniſchen Philoſophie. 1855 f. 2 Bde.

Erfolg seine Beziehungen zu andern auszumitteln vermag, wie Bonitz in seinen Analysen des Gorgias und Theaetetus, Euthydemus und Sophistes nachgewiesen hat[33]).

Neue Wege zur Ermittelung der Reihenfolge der platonischen Dialogen haben Suckow[34]) und Munk[35]) angebahnt; ersterer will im Phaedrus ein Kriterium zugleich für richtige Auslegung, für wissenschaftliche Anordnung und Aechtheit derselben entdeckt, Munk ausgemittelt haben, daß nach Ausscheidung der unächten, der Jugend- und einiger Gelegenheitsschriften, die platonischen Dialogen bestimmt gewesen ein vollständiges Bild von Sokrates' Person und Wirksamkeit, seit seiner Weihe zur Philosophie, im Parmenides, bis zu seinem Tode, im Phaedon, aufzustellen: so daß wir für jedes Gespräch nur die Zeit zu ermitteln hätten, in welche Plato es versetzt, um durch die auf solche Weise sich ergebende Reihe derselben die Ordnung zu ermitteln, in welcher nach Plato's Absicht sie gelesen werden sollten. Dazu wird vorausgesetzt daß er an die Entwickelungsgeschichte des Sokrates die seines eignen Bildungsganges, oder vielmehr das Idealbild des ächten Philosophen geknüpft habe und der philosophische Inhalt mit der poetischen Form zusammentreffe. Auf die Prüfung des ersteren Versuchs näher einzugehn, verzichten wir um so eher, da die Durchführung des Princips noch fehlt[36]), und rücksichtlich des zweiten beschränken wir uns auf die Frage, ob Plato habe beabsichtigen können, daß das Studium seiner Dialogen mit dem allerschwierigsten, dem Parmenides, beginne?

Soll ich nun meine Ueberzeugung rücksichtlich der vorliegenden Frage aussprechen, so bin ich mit der Schleiermacher'schen Unterscheidung dreier Reihen platonischer Dialogen vollkommen ein-

---

33) s. Sitzungsberichte d. kaiserl. Akad. d. W. XXVII, 241 ff. und XXXIII, 247 ff.

34) Suckow, die wissenschaftliche und künstlerische Form der platon. Schriften, 1855. vgl. Ueberweg S. 110.

35) Munk, die natürliche Ordnung d. platon. Schriften, 1855. vgl. Ueberweg S. 102 ff. 110. 209.

36) vgl. Zeller 332, 1.

verstanden und glaube, daß der ersten derselben diejenigen angehören, in welchen er noch vorzugsweise den sokratischen Standpunkt festhält; daß aber bei Abfassung derselben, wie Hermann und die sich ihm anschließen, behaupten, die Plato eigenthümlichen und vom Sokrates unterscheidenden Lehren ihm noch fremd gewesen, ist nicht nachweislich; denn theils läßt sich nicht schließen, was bestimmt und ausdrücklich hervorzuheben er nicht Gelegenheit hatte, sei ihm auch selber noch nicht zum Bewußtsein gelangt, theils lassen im Protagoras, den daran sich schließenden drei kleinen Dialogen und im Gorgias, der auch noch ausschließlich sokratisch sein soll, Vordeutungen auf die Ideenlehre sich wohl nachweisen. Ob Plato den Phaedrus [37]) vor dem Protagoras und jenen kleineren Dialogen verfaßt habe, oder nach ihnen, wage ich nicht zu bestimmen, halte mich jedoch versichert daß er dem Theaetetus, Sophistes, auch wohl dem Gorgias, vorangegangen, nicht blos wegen der schon im Alterthum hervorgehobenen Jugendlichkeit der Darstellung, sondern vorzüglich weil ich nicht glauben kann daß der Verfasser sich veranlaßt gefunden in mythischer Form, — um vorläufig die Aufmerksamkeit seiner Leser dafür zu gewinnen, Lehren auszusprechen, in deren wissenschaftlicher Erörterung wir ihn in jenen Dialogen bereits begriffen finden. Mag er auch später geschrieben sein als der Protagoras, Lysis und die drei andren kleinen Dialogen, sofern sie, vom sokratischen Standpunkte aus, und ohne mythische

37) Ohne auf die vielbesprochene Frage nach der Abfassungszeit des Phaedrus hier näher eingehn zu können, bemerke ich nur, daß ich mit Spengel (s. seine Abhandlung über Isokrates und Platon, in d. Abh. der philosoph.-philol. Klasse der K. Baierschen Akad. d. Wissenschaften VII, 3. 1855. S. 729 ff.) es für höchst unwahrscheinlich halte, Plato habe nach der angeblich in seinem vierzigsten Jahre erfolgten Eröffnung seiner Schule so hoffnungsvoll über Isokrates (p. 279, a), den er höchst wahrscheinlich im Euthydemus (p. 305, c) als einen zwischen Philosophie und Politik schwebenden Mann bezeichnet (s. Spengel S. 763 ff.), sich ausgesprochen, nachdem derselbe schon hinreichend seinen der Philosophie feindlichen Sinn beurkundet hatte, und daß ich Ueberwegs Gegengründe (S. 255 ff.) nicht als stichhaltig gelten lassen kann.

Hülle, die ſpäteren Unterſuchungen über Sittlichkeit und Liebe einzuleiten augenſcheinlich beſtimmt ſind, jedenfalls ſteht er ihnen näher als die die eigenthümlich platoniſchen Lehren entwickelnden Dialogen. Dagegen muß ich aus Gründen, die erſt ſpäter geltend gemacht werden können, den Parmenides aus der erſten in die zweite Reihe rücken ihm ſeine Stelle hinter mindeſtens dem Theaetetus und Sophiſtes wenn nicht auch ſich ihnen wiederum anſchließenden Dialogen anweiſen. In der zweiten Abtheilung finde ich nicht Grund zwiſchen dem Theaetetus [38]) und Sophiſtes den Menon, Euthydemus und Kratylus oder andre Dialogen einzuſchieben; möchte auch Plato, bevor er vom Theaetetus zum Sophiſtes fortſchritt, einen oder einige andre auszuarbeiten ſich veranlaßt gefunden haben, was jedoch thatſächlich nicht nachzuweiſen iſt, — der in jenem geführten Unterſuchung über Grund und Quelle des Wiſſens im Subjekte, ſchließt ſich als ergänzende zweite Hälfte oder Seite, die in letzterem erörterte Frage nach dem Sein als dem Objekte des Wiſſens unmittelbar an. Ohne läugnen zu wollen daß in den mitten eingeſchobenen Geſprächen Ergänzungen zu den Unterſuchungen, jedoch eben ſo wohl des Sophiſtes als des Theaetetus ſich finden, unterbrechen ſie doch die Kontinuität der Unterſuchung und ſind zugleich beſtimmt theils zu fernerer Entwickelung der Ideenlehre den Weg zu bahnen, theils ein Mittelglied zwiſchen den vorzugsweiſe dialektiſchen und vorzugsweiſe ethiſchen Dialogen zu bilden. Unmittelbar nach ihnen und jenen beiden die Wiſſenſchaftslehre begründenden ſcheint mir der Parmenides ſeine geeignete Stelle zu finden. Wenn wir uns in der Darſtellung des platoniſchen Lehrgebäudes demnächſt veranlaßt ſehn werden, die vorzugsweiſe

38) Den Gründen, die Ueberweg (S. 228 f.) beſtimmt haben das im Theaetetus erwähnte Treffen bei Korinth auf das erſt Ol. 102, 4 (368 v. Chr.) ſtattgefundene zu beziehn und damit die Abfaſſungszeit des Dialogs in das etwa ſechzigſte Lebensjahr Plato's zu ſetzen, vermag ich keine Beweiskraft zuzugeſtehn, und auch nicht ſeiner Annahme (S. 281 ff.), der Phaedo ſei ohngleich ſpäter als das Sympoſion und zwar nach dem Timäus ausgearbeitet worden.

dialektiſchen und die vorzugsweiſe ethiſchen Unterſuchungen für ſich in Erwägung zu ziehn und daher vom Protagoras zum Gorgias und von da zum Philebus fortzuſchreiten, ſo werden wir damit die Wechſelbeziehungen, in denen jene beiden mit einander ſtehn, keineswegs außer Acht laſſen dürfen und hervorzuheben haben, wie die Vermittelung zwiſchen dieſen und den vorzugsweiſe dialektiſchen Dialogen, zuerſt im Meno und demnächſt in weiterem Fortſchritt im Philebus nachweisbar iſt. Die Zuſammengehörigkeit des Gaſtmahls, Phaedon (38) und Philebus kann kaum in Abrede geſtellt werden und obgleich in ihnen der Abſchluß der bis dahin geführten dialektiſchen und ethiſchen Unterſuchungen ſich findet, ſo dürfen ſie doch nicht mit den ſyſtematiſch aufbauenden Werken, den Büchern vom Staate, dem Timäus und den Geſetzen in eine Linie geſtellt werden; je einer derſelben bereitet den Abſchluß eines beſonderen Zweiges der vorangegangenen Unterſuchungen vor, ohne jedoch wie dieſe den Abſchluß ſchon zu bringen oder doch ihn in ſeinen Beziehungen zu den verſchiedenen Grundfäden des Syſtems nachzuweiſen und den Aufbau der Lehren Plato's über Welt, Staat und perſönliches Leben darauf zu gründen.

Auch dem zweiten zur Ausmittelung der Abfolge der platoniſchen Dialogen eingeſchlagenen Wege wollen wir in ſofern ſeine Berechtigung keineswegs abſprechen, inwiefern der von Ariſtoteles bezeugte Uebergang von der Ideenlehre zu der Idealzahlenlehre in den Dialogen thatſächlich ſich nachweiſen läßt (39) und verſchiedene Verſuche in ihnen ſich finden ein und denſelben Lehrpunkt zu größerer Evidenz zu erheben; dagegen können wir nicht zugeben daß ein allmähliger Uebergang vom ſokratiſchen Begriff zur Idee und ſtufenweis im Geiſte Plato's fortſchreitende Entwickelung der Ideenlehre aus den Dialogen ſich darthun laſſe (40).

---

39) Ariſtoteles will (Metaph. XIII, 4. 1078, b, 7) zuerſt die Ideenlehre für ſich prüfen, *μηδὲν συνάπτοντες πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι.* vgl. Ueberweg S. 91 ff.

40) Auch die ariſtoteliſchen dafür angeführten St. (Metaph. I, 6. 987,

3. Wie wichtig auch die Ausscheidung des Untergeschobenen vom Ursprünglichen in den Dialogen Plato's, so dürfen wir doch sehr wohl des Eingehns auf die darauf bezüglichen Untersuchungen uns hier entschlagen, da die Aechtheit derer, aus denen wir fast ausschließlich die Kenntniß des platonischen Lehrgebäudes zu schöpfen haben, kaum noch einem ernstlichen Zweifel unterworfen ist, zumahl sie großentheils durch mittelbare oder unmittelbare Zeugnisse des Aristoteles [41]), andrer späterer Zeugnisse zu geschweigen, sich bewähren läßt. Die Verdächtigung des Sophistes, Politikos und Kritias [42]) (vom Parmenides unten) ist längst als unbegründet zurückgewiesen worden; ebenso die Zweifel an dem Euthydem, der Apologie und dem Kriton [43]). Bedeutender waren die gegen die Bücher von den Gesetzen erhobenen Bedenken; doch erkennt auch Zeller [44]), der dieselben am scharfsinnigsten durchgeführt und befürwortet hatte, nunmehr an, daß auch sie ihrem wesentlichen Inhalte nach als ein Werk aus Plato's letzten Lebensjahren sich begreifen lassen. Schon dem Alterthum waren außer den nicht auf uns gekommenen verschiedene andre kleinere Schriften, die in den Ausgaben als nothi bezeichnet zu werden pflegen, verdächtig, wie der zweite Alkibiades, die Anteraften, der Hipparch. Die neuere Kritik bezweifelt außerdem die Aechtheit des Theages, des Hipparch, Minos, Klitophon, der Briefe und der Definitionen, so wie auch des ersten Alkibiades, des größeren Hippias, des Jon und auch des Menexenus ([26]). Mag immerhin für einige der letztge-

---

27. XIII, 4. 1078, b, 10. 9. 1086, b, 1) reden nicht vom allmähligen Entwickelungsfortschritt des jugendlichen Plato zur Ideenlehre.

41) Nach dem Vorgange von Trendelenburg, Zeller, Suckow u. A. hat Ueberweg S. 131 ff. die Zeugnisse mit größter Sorgfalt von neuem zusammengestellt und geprüft.

42) Socher a. a. O. 258 ff. verdammt alle vier, Suckow (86 ff. u. 158 ff.) nur zwei derselben. Auf die auch von Ueberweg (176 ff.) beanstandete Aechtheit des Parmenides werden wir zurückkommen.

43) Ast a. a. O. S. 394 ff.

44) s. Zeller's platonische Studien 45 ff. und gegenwärtig seine Geschichte der Ph. d. Gr. II, 322 f. vgl. S. 618 ff.

nannten (jedoch ſchwerlich für drei der Briefe) noch einiges nicht Unerhebliche zur Rettung der Aechtheit ſich ſagen laſſen, für die Kenntniß der platoniſchen Lehren ſind ſie von keinem erheblichen Gewicht [45]).

4. Wie aber werden wir in der Darſtellung des platoniſchen Lehrgebäudes zu verfahren haben? Es durch die ganze Reihe der Dialogen zu verfolgen, kann nicht gelingen, mögen wir ſie mit Schleiermacher als allmählig fortſchreitende Entwickelung, oder mit Hermann u. A. als genetiſche Fortbildung deſſelben betrachten. Zu den gegen die folgerechte Durchführung der erſten und zweiten Auffaſſungsweiſe geltend gemachten Einwendungen kommt noch die Ohnmöglichkeit, auf dem uns zugemeſſenen Raume eine ſolche Darſtellung auch nur in Umriſſen zu unternehmen. Oder ſollen wir ihr eine Eintheilung der Philoſophie in Zweigwiſſenſchaften zu Grunde legen? Natürlich dürfte ſie keine einer ſpäteren Anſchauungsweiſe entlehnte, dem Plato aufgedrungene ſein. Und in der That betrachtet ſchon das Alterthum ihn als den erſten Urheber der Eintheilung der Philoſophie in Dialektik, Ethik und Phyſik [46]), — inſofern auch mit Recht, daß obgleich die Eintheilung keineswegs in der Weiſe des Ariſtoteles und der Späteren durchgeführt ward, doch eine Anzahl von Dialogen vorzugsweiſe, nicht ausſchließlich, mit dialektiſchen, ethiſchen und phyſiſchen Unterſuchungen ſich beſchäftigt. So der Timäus mit phyſiſchen, Protagoras, Gorgias, Philebus, die Bücher vom Staate und von den Geſetzen mit ethiſchen, die übrigen theils mit ausſchließlich dialektiſchen, wie der Theaetetus, Sophiſtes, Euthydemus, Parmenides, theils mit ſol-

45) ſ. namentlich Hermann's Geſch. und S. d. pl. Philoſ. S. 412 ff. Zeller, in d. plat. Stud. 144 ff., in d. Zeitſchrift f. Alterthumswiſſenſch. 1850. S. 256 ff. und ſ. Geſch. II, 371 ff. Ueberweg in d. angef. Schrift passim.

46) Sext. Math. VII, 16 *ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός . . . ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην κτλ.* Weniger behutſam Cicero (Acad. I, 5, wahrſcheinlich nach Antiochus): fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex ect. Noch weniger genau Diog. III, 56. Attic. bei Euseb. Praep. Ev. XI, 2, 2 u. A. — Der Bezeichnungen Phyſik und Ethik bedient ſich Plato noch nicht.

chen, die von der Dialektik zur Ethik oder Physik überzuleiten bestimmt sein mochten, wie etwa außer den vorher genannten, das Symposion, der Phaedo und selbst der Kratylus; gleichwie ja auch unter den vorzugsweise ethischen Dialogen der Philebus die Untersuchungen über das Gute auf die höchsten dialektisch physischen Principien zurückführt. Eben weil also nur eine sehr relative Sonderung der drei philosophischen Zweigwissenschaften in den platonischen Dialogen sich findet, würde sie, zum ausschließlichen Bestimmungsgrunde in der Darstellung des Lehrgebäudes gemacht, der Eigenthümlichkeit desselben nicht entsprechen. Wir werden daher auf eine mittlere Darstellungsweise hingewiesen. Dazu scheint sich ein Leitfaden in dem von Plato selber hervorgehobenen und auch von Aristoteles als platonisch bezeichneten zwiefachen Verfahren zu finden [47]), von Voraussetzungen als Ausgangspunkten zu den Principien, und wiederum von diesen durch Begriffe zu Begriffen fortzuschreiten zu dem Besonderen, — zwei Verfahrungsweisen, die wir als die der Induktion und Deduktion bezeichnen können. Ersteres soll von Wahrnehmung und Vorstellung aus zum letzten unbedingten Princip und damit zum rein Denkbaren führen, letzteres daraus im reinen Denken oder vermittelst desselben die Ideenwelt deduciren. Zeller, der (S. 367 ff.) diese Sonderung seiner Darstellung zu Grunde legt, faßt die erste Verfahrungsweise als propädeutische Begründung der platonischen Lehre, d. h. als Erhebung von Wahrnehmung und Vorstellung oder auch vom sophistisch irregeleiteten Bewußtsein, rücksichtlich des Erkennens wie des Handelns, zum philosophischen Bewußtsein, und wendet sich dann, entsprechend der zweiten Verfahrungsweise, zur systematischen Ausführung der platonischen Lehre in Dialektik, Physik und Ethik. Zweierlei hält mich ab auf dem von ihm eingeschlagenen Wege ihm zu folgen. Zuerst, meine ich, finden sich bei Plato nur Anfänge der von ihm beabsichtigten systematischen Deduktion, und es greifen Induktion

47) Plat. Rep. VI, 510, b. Arist. Eth. Nic. I, 2. 1005, 32. Ueberweg hat (S. 74) noch einige andre auf diesen zwiefachen Weg der Forschung bezügliche St. in Rep. VII, 531 sqq. Phaedo 101, d. Phaedr. 265, d. nachgewiesen.

und Deduktion ſo ſehr in einander ein, daß Sonderung der einen von der andren ohne Gefährdung der Deutlichkeit und ohne das eigenthümlich Platoniſche außer Acht zu laſſen, nicht wohl gelingen kann. Dann aber muß man auch, um zur Einſicht in das platoniſche Lehrgebäude zu gelangen, ſich die Gliederung einiger, und zwar zunächſt der Grund legenden Dialogen, verdeutlicht haben. Dieſe Gründe beſtimmen mich als Einleitung voranzuſtellen theils was zur Bezeichnung des Begriffs, mit welchem Plato zur Philoſophie ſich wendet, erforderlich ſcheint, theils wie er die Aufmerkſamkeit ſeiner Leſer für die Grundlinien ſeiner Dialektik und Ideenlehre durch Einkleidung in ſinnreiche Mythen zu gewinnen ſucht, — nach der Vorausſetzung, das Räthſelhafte in poetiſch anziehender Form dem Bewußtſein nahe gebracht, werde zum Nachdenken und zu ſelbſtthätiger Theilnahme an der demnächſt folgenden begrifflichen Entwickelung zu reizen nicht verfehlen. Dieſe begriffliche Entwickelung verſucht ſich dann zunächſt an einer Grundlegung der Wiſſenſchaftslehre, und zwar ſoll der Begriff des Wiſſens als der der für alle denkenden Subjekte gültigen Gewißheit und als der das entſprechende Sein ergreifenden Wahrheit gefunden werden. Damit beginnt denn auch die begriffliche Entwickelung der Dialektik, und die im Phaedrus unter der Hülle des Mythus ausgeſprochenen Ueberzeugungen erhalten wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit und Bewährung. In ähnlicher Weiſe jedoch wie bei'm Theaetetus und Sophiſtes, dieſe Entwickelung in der ganzen Reihe der ihr ausſchließlich oder theilweiſe gewidmeten Dialogen durch Erörterung ihrer Gliederung zu verfolgen, würde über die uns geſteckten Grenzen weit hinausführen: wir müſſen uns begnügen aus ihnen das Weſentliche hervorzuheben und die erforderlichen Ergänzungen ſogleich auch aus den konſtruktiven Werken, vorzüglich den Büchern vom Staate, heranzuziehen. In welchem Umfange, wird der in dieſen Entwickelungen beſtimmter hervortretende platoniſche Begriff der Dialektik zu entſcheiden haben. Der mit der Seelenlehre eng zuſammenhängenden Phyſik weiſen wir die nächſte Stelle nach der Dialektik an und werden demnächſt uns zur Ethik wenden, ſo weit ſie von der Dialektik ſich ſondern läßt, und zwar

indem wir ſie durch die ganze Reihe der vorzugsweiſe ethiſchen Dialogen verfolgen, von der Widerlegung der verworrenen Vorſtellungen und der ſophiſtiſchen Irrlehren an bis zur Lehre vom höchſten Gut und zur Konſtruktion des platoniſchen Staates. Erörterungen über die Grund- und Angelpunkte dieſes Lehrgebäudes werden den Beſchluß bilden.

Zweite Abtheilung.

Die Grundlinien des platoniſchen Lehrgebäudes.

I. Vorbegriffe und mythiſche Andeutungen.

In früheren wie in ſpäteren Dialogen bezeichnet Plato ganz ſokratiſch die Weisheit als das Eigenthum der Gottheit [48]); die Liebe zur Weisheit als das dem Menſchen verliehene Streben zum Göttlichen [49]). Philoſophie mit der Innigkeit der Liebe, dem Wahren, Guten und Schönen und ihrem Grunde nachſtrebend [50]), iſt daher die wahre Weihe, Läuterung und Muſik der Seele, beſtimmt den Menſchen vom nächtlichen zum wahren Tage überzuführen, und ſo dem nimmer völlig erreichbaren Ziele uns anzunähern [51]). Der uns angeborene Trieb dazu äußert ſich in der zur

---

48) Plat. Phaedr. 278, d. 246, a. Lysis 218, a. Apolog. 23, a. Parmen. 134, c.

49) Phaedr. 239, b. Tim. 47, b. 24, c. — Sympos. 204, a b. vgl. Lys. 218, a.

50) Phaedr. 252, e. Euthyd. 288, d. Rep. II, 376, e. V, 475, b. e. IX, 586, e. Phaedo 82, b. Gorg. 485, d. Epist. 328, a. — Phaedr. 248, d. — Sympos. 203, d. 210, e. 211, e. — Rep. VI, 485, b. 484, b. X, 611, c.

51) Rep. VII, 521, d. Phaedo 60, e. Symp. 218, b. Phileb. 57, b. — Phaedo 61, a. Rep. X, 611, c.

Forſchung treibenden Verwunderung [52]) über das was wir nicht begreifen.

2. Sollen wir aber im Stande ſein der Weisheit, d. h. der vollendeten Wahrheit, uns anzunähern, ſo müſſen wir urſprüngliche Gemeinſchaft der Seele mit dem wahrhaft Seienden, daher Urſprünglichkeit und Unmittelbarkeit der Erkenntniß, Verwandtſchaft der Seele mit der Gottheit und Unſterblichkeit vorausſetzen. Dieſe ſeine Ueberzeugungen ſpricht Plato unter durchſichtiger Hülle in dem berühmten Mythus des Phaedrus aus. Die ewig bewegte und daher ſich ſelber bewegende, mithin unvergängliche Seele ſoll vor ihrer Verkörperung der zuſammengewachſenen Kraft eines beflederten Geſpannes vergleichbar [53]), nicht ungemiſcht, wie die vollkommnen Seelen der Götter [54]), im Geleite dieſes oder jenes der Götter, die ganze Welt durchwallend, am überweltlichen Orte die farb- und geſtaltloſe Weſenheit der Dinge ſchauen [55]) und durch das Schöne, Weiſe und Gute ihre Flügelkraft nähren [56]). Jenachdem der Wagenlenker edler Art und im Stande iſt mit Hülfe des beſſeren Roſſes (des θυμός), des ſchlimmeren (der ἐπιθυμία) Herr zu werden, ſollen ſie mehr oder weniger des wahrhaft Seienden ſchauen, und nachdem ſie, durch Vergeſſenheit und Trägheit niedergedrückt, ihre Flügelkraft eingebüßt haben, zur Erde herabſinken und in vollkommnerer oder unvollkommnerer Verkörperung, nach Maßgabe deſſen was ſie geſchaut, ſehnſüchtig ihres früheren vollkommneren Zuſtandes gedenken, dadurch aber auch befähigt werden die halb erloſchenen Züge des jenſeits Geſchauten zu beleben und nach

52) Theaet. 155, d. vgl. Arist. Metaph. I, 2. 982, b, 12.

53) Phaedr. 246, a ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου κτλ.

54) ib. ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται.

55) ib. b. τελέα μὲν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ.

56) ib. d. τούτοις δὴ (τῷ καλῷ, σοφῷ, ἀγαθῷ, i. e. τῷ θείῳ) τρέφεται τε καὶ αὔξεται μάλιστα τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται. p. 249, c διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια.

und nach zu dem vollkommneren Daſein ſich wiederum hinauf zu läutern.

Plato's Mythen erinnern hin und wieder an unſre Märchen; nicht all und jeder Zug in ihnen läßt ſich in lehrhafte Begriffe umſetzen; ſie ſind Verſinnlichungsweiſen eines Gedankens oder einer Gedankenreihe, jedoch mit dem Unterſchiede daß im Märchen der Gedanke vom poetiſchen Schmuck überwuchert, im platoniſchen Mythus dieſer nur angewendet wird, um durch Verſinnlichung das ſinnende Bewußtſein für ihn in Anſpruch zu nehmen. In vorliegendem Mythus wird zuerſt das Weſen der Seele als ewig bewegt und darum ſich ſelber bewegend bezeichnet, aber auch als ſchon in der Präexiſtenz mit den Anlagen für ihre Verkörperung verſehn, Begehrung und Zornmuth. Zugleich jedoch wird die Vernunft oder der Geiſt, als die eigentliche Weſenheit der Seele, jenem zwiefachen Sinnenweſen unbedingt übergeordnet. Sie, der Wagenlenker [57]), iſt urſprünglich individuell beſtimmt; je nach ihrer höheren oder minderen Kraft und in Folge ihrer urſprünglichen Beſtimmtheit, ſchließt ſie ſich dieſer oder jener Gottheit an. Ihre Schuld iſt es, wenn das wilde Pferd ihrer Herrſchaft ſich entzieht; denn ihre Freiheit, auf eine beſtimmte Sphäre beſchränkt, ſoll durch dieſe Schranke nicht aufgehoben werden. Die urſprüngliche Beſtimmung zum Daſein in der Sinnenwelt ſcheint auch dadurch angedeutet zu werden, daß den Roſſen gleichfalls Nahrung, Nektar und Ambroſia, angewieſen wird. Wird nun auch auf die vollkommenen Seelen der Götter jene Dreiheit übertragen, ſo werden ſie als ſelber der Anſchauung der Ideen bedürftig, als Geſtirne und Gottheiten des Volksglaubens gefaßt. Das wahrhaft Seiende der Ideen ſoll am überhimmliſchen Orte geſchaut werden, zur Bezeichnung der gänzlichen Abgelöſtheit deſſelben von allem weltlichen Daſein. Durch Anſchauung deſſelben wird, heißt es, die Flügelkraft der Seele genährt, und damit die Kraft der Erkenntniß als die wahre Kraft der Seele bezeichnet, die durch Träg-

57) p. 248, b *οὗ δὴ καλῆς ἡνιόχων πολλαὶ μὲν (ψυχαὶ) χωλεύουσι, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύουσι.*

heit und Mangel an zuſammenfaſſender Anſchauung eingebüßt und damit die Seele, ihres urſprünglichen reinen Daſeins verluſtig, in die Verkörperung herabgedrängt werde. Je mehr oder weniger aber der ideellen Weſenheit ſie geſchaut, vermag ſie in der Verkörperung durch Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) zu mehr oder weniger deutlicher und umfaſſender Erkenntniß zu gelangen; und durch ſie allein wird ſie befähigt zu dem urſprünglichen Daſein wiederum ſich hinaufzuläutern, wozu die Sehnſucht ihr eingepflanzt iſt. Von der urſprünglichen Beſtimmtheit der Seelen und der größeren oder minderen Energie, mit der ſie die Ideen geſchaut, ſind denn auch die ihnen zu Theil zu werdenden Lebensloose oder Lebensberufe abhängig, die in einer ſinnreichen Abfolge aufgeführt werden, der wir hier nicht weiter nachgehn können [58]).

3. Weſentlicher Beſtandtheil der Philoſophie iſt die Liebe, die daher unmittelbar vor jenem Mythus in gleichfalls halbmythiſcher Form näher bezeichnet wird, und zwar zunächſt als eine Art des Wahnſinns, d. h. eines höheren über das vermittelnde Bewußtſein und die Willkür hinausliegenden Geiſteszuſtandes, als einer unmittelbaren Gottesgabe [59]). Geleitet durch Wiedererinnerung an die geſchauten Ideen und zwar zunächſt und vorzüglich an die der Schönheit, ruft ſie die Abbilder derſelben, wenn auch durch trübe Werkzeuge, ins Bewußtſein zurück [60]) und treibt ſie durch Forſchung zu immer größerer Beſtimmtheit und Deutlichkeit zu erheben [61]). Durch dieſe Abbilder erneuert ſich der heilige Schauer, welcher beim unmittelbaren Anblick der Ideen die Seele ergriffen hatte, und zwar in dem Grade in welchem beim unmittelbaren

58) vgl. Dentſchle u. Suſemihl a. a. O. S. 239 ff.

59) Phaedr. 244, a . . *νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης.* vgl. p. 249, d.

60) ib. 250, b *δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς, οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος.*

61) p. 250 sqq., 255.

Anblick die Ideen zur Anſchauung gelangt waren. Zunächſt durch die Abbilder der Schönheit erregt und angezogen, entfaltet die Liebe durch das Verlangen (ἵμερος) die zurückgebliebenen Keime des Gefieders; Eros iſt der Beflügler [62]). Die weiteren Erörterungen über den Gegenſatz der philoſophiſchen und der ſinnlichen Liebe, ſo wie über die Wechſelſeitigkeit des Verhältniſſes der Liebenden, müſſen wir der demnächſtigen ferneren Entwickelung des Begriffs der Liebe vorbehalten.

4. Die Entwickelung der Philoſophie aber bedarf eines Werkzeuges zur Wiederbelebung der Ideen, und dieſes iſt die Dialektik, d. h. die wiſſenſchaftliche Methode der Verknüpfung und Trennung der Begriffe [63]). Vermittelſt ihrer ſoll das Zerſtreute organiſch gegliedert, zur Einheit verbunden und ſo Erkenntniß der Begriffe in ihrem gegenſeitigen Verhältniß zu einander angebahnt werden. Der Dialektik muß daher auch die wahre Rhetorik als Seelenleitung untergeordnet werden [64]).

Wie nun aus dem durch Dialektik entwickelten philoſophiſchen Triebe gleichmäßig das richtige Erkennen und das richtige Handeln ſich ergeben und auf das Zeitloſe, Ewige ſich beziehen ſoll, das zu zeigen, ſo wie die fernere Entwickelung der Begriffe der Liebe,

---

62) ib. 251, d. 255, d. 251, b *ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην (καλοῦσιν).*

63) ib. 265, d *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ (οὐκ ἄχαρι). . . τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε κτλ.* 266, b *τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστὴς . . τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν.* 276, e *πολὺ δ', οἶμαι, καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους κτλ.* p. 266, b *ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὁρᾷν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῦ. καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾷν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.*

64) ib. 271, d *ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα κτλ.*

der Dialektik und der Philoſophie ſelber, müſſen wir dem Folgenden überlaſſen, gleichwie Plato im Phädrus die weiteren begrifflichen Entwickelungen für folgende Dialogen ohne Zweifel ſich vorbehalten hatte. Auch in die Gliederung des Dialogs Phädrus können wir hier nicht näher eingehn. Die Zuſammengehörigkeit der Rede des Lyſias und der beiden des Sokrates, aus deren zweiten wir vorzugsweiſe das Vorſtehende entlehnt haben, mit den Erörterungen über Dialektik und Rhetorik, wird ſich ſchon einigermaßen aus dem Bisherigen ergeben haben. Den Grundgedanken des Dialogs aber, gleich dem eines Epigramms oder Sonets, auf einen Begriff, und zwar auf den der Wiedererinnerung, zuzuſpitzen iſt nicht erforderlich und Suſemihl (S. 274 ff.) ſchwerlich gelungen. Mit Recht bemerkt er dagegen (S. 282), nach Schleiermacher, gegen Steinhart, der den Phädrus auf den Theaetetus, Parmenides, Sophiſtes und Politikos folgen läßt, daß im Phädrus Plato den Ausdruck Dialektik als einen von ihm zuerſt im techniſchen Sinne gebrauchten bezeichne (ob. 63), dieſer Dialog daher dem Sophiſtes und Politikos vorangegangen ſein müſſe. Nur möchte ſich in ähnlicher Weiſe zeigen laſſen daß auch der Theaetetus, Kratylus und Meno nicht ſpäter als der Phädrus abgefaßt ſein konnten.

II. Die platoniſche Dialektik.

A. Einleitende Unterſuchungen über das Wiſſen und ſein Objekt, das Seiende.

I. Der dieſe Unterſuchungen beginnende Dialog Theaetetus wird nach dem Tode des Sokrates vom Euklides wiedererzählt, der zwar nicht ſelber daran Theil genommen, aber die eignen Mittheilungen des Sokrates darüber ſich aufgezeichnet hatte.

1. Nachdem Theaetetus [65]) den Sinn der ihm geſtellten Frage

65) vgl. Bonitz, platoniſche Studien, in den Sitzungsberichten d. kaiſerl. Akad. d. W. XXVII, 279 ff.

nach dem Begriff des Wiſſens, durch Erinnerung an die Begriffsbeſtimmung, deren auf dem mathematiſchen Gebiete in der Unterſcheidung rationaler und irrationaler Wurzelgrößen, er ſelber ſich ſchon bedient hatte, meint er, das Wiſſen falle mit der Wahrnehmung zuſammen[66]), — eine Erklärung, welche Sokrates auf den protagoreiſchen Satz, der Menſch ſei Maß aller Dinge, zurückführt, welcher ſelber wiederum auf der heraklitiſchen Lehre vom ewigen Werden beruhte. Die Erſcheinungen werden demnach aus der Wechſelwirkung und gegenſeitigen Reibung einer je thätigen und einer je leidenden Bewegung abgeleitet, deren je eine erſt im Zuſammentreffen mit der andren zu dem werden ſoll was ſie ſei, ſo daß das Wahrgenommene zwar ſtets wahr ſein müſſe, jedoch nur für das wahrnehmende Subjekt und lediglich während der Wahrnehmung[67]). Dennoch iſt bei Protagoras im Widerſpruch mit jener Grundvorausſetzung, von einem Seienden[68]) die Rede; daher die ironiſche Bemerkung des Sokrates, den wahren Sinn ſeines Satzes müſſe er ſeinen Vertrauten wohl in einer Geheimlehre offenbart haben[69]). Sokrates geſteht daß Leben und Veränderung ohne Bewegung nicht denkbar ſei und ſucht den protagoreiſchen Satz möglichſt in's Licht zu ſtellen, d. h. die Auflöſung der Welt der Dinge

66) Theaet. 151, e δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.

67) Ib. 156, a ἀρχὴ δὲ ... ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρα ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. c. αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν εἶναι. p. 157, b ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον κτλ. 160, c ὥστε εἴ τέ τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι.

68) Ib. 152, c. 153, a. 160, b.

69) p. 152, c καὶ τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀποῤῥήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν.

in gänzliche Relativität [70]), welche durch das Beiſpiel veranſchaulicht wird, daß 6 zugleich mehr und weniger ſei, je nachdem es im Verhältniß zu 4 oder 12 betrachtet werde und ſo ein bloßer Schein der Veränderung ſtatt finde [71]). Und doch nehmen wir an, Nichts dürfe an Maſſe und Zahl größer oder kleiner werden, ſo lange es ſich ſelber gleich iſt; ferner, Das dem nichts hinzugefügt oder hinweggenommen wird, könne nicht größer oder kleiner werden, und nichts früher Nichtgeweſenes ſpäter ſein, ohne geworden zu ſein; wir ſetzen alſo eine an ſich und beziehungslos vorhandene Beſtimmtheit voraus [72]). Ohne aber dieſen Widerſpruch mit dem protagoreiſchen Satze weiter zu verfolgen, werden nahe liegende, jedoch nicht entſcheidende Bedenken dagegen erhoben: aller Unterſchied des Geſunden vom Kranken, des Vernünftigen vom Wahnſinnigen, des Wachenden vom Schlafenden [73]) werde durch dieſe Lehre aufgehoben, — Einwendungen, welche die vorausgeſetzte ſtetige Veränderung der Subjekte und Objekte außer Acht laſſen und eben darum unzureichend ſind. Gegen dieſe Vorausſetzung ſelber ſind jedoch die Einwendungen gerichtet: ſie hebe den Unterſchied des Thieres vom Menſchen, des Lehrers vom Lernenden, ja die Möglichkeit des Verſtändniſſes des Geleſenen, das man nicht ſelber leſen könne, ſowie der Worte einer uns unbekannten Sprache auf, und ſtelle in der Erinnerung an das nicht gleichzeitig Wahrgenommene, Wiſſen und Nichtwiſſen einander gleich [74]). Dieſe Einwendungen werden theils als der Beweiskraft entbehrende Berufungen auf Volksmeinungen, theils durch Unterſcheidung der Wahrnehmung der Buchſtaben und des Verſtändniſſes der Worte, theils durch Vorbehalt der vom Standpunkte der protagoreiſchen Vorausſetzung immerhin möglichen Rechtfertigung des Gedächtniſſes, im Unterſchiede von der Wahrnehmung, zurückgewieſen. Die Rechtfertigung,

70) p. 153, a. — 154, b. 156, a sqq. 158, a. — 160, d.
71) p. 154, b sqq.
72) p. 154, c sqq.
73) p. 157, c. — 161, a.
74) p. 161, c. 163, d. — 166, c.

die dem Protagoras ſelber in den Mund gelegt wird [75]), macht zugleich rückſichtlich der andren Einwendungen, die ſtetige Veränderung des Subjekts und den Unterſchied zwiſchen unmittelbarer Wahrnehmung und Erneuerung des früheren Eindrucks geltend; eben ſo, daß der Lehrer nicht weiſer als der Schüler, wohl aber im Stande ſein ſolle, vergleichbar dem Arzte, Anweiſung zu geben zur Regelung der inneren Bewegungen.

Dann folgen [76]) die ernſtlicheren Einreden. Zuerſt wird der Widerſpruch hervorgehoben, daß Protagoras auch der Ueberzeugung Derer Wahrheit zugeſtehn müſſe, welche den Unterſchied von Wahrheit und Irrthum feſthalten, und zwar denſelben Grad der Wahrheit, den er ſeiner dieſen Unterſchied aufhebenden Behauptung beilege. Demnächſt, daß jener Unterſchied in den Entſcheidungen über das Zukünftige, über Nützliches und Schädliches unabweislich ſich bewähre [77]).

Nach eingeflochtener Epiſode zur Vergleichung des ſtillen Sinnens der Philoſophie mit der Geſchäftigkeit des öffentlichen Lebens [78]), wendet ſich Sokrates zur Widerlegung der heraklitiſchen Lehre, als der Grundlage der protagoreiſchen, mit Erwähnung der jener entgegengeſetzten eleatiſchen, ohne jedoch für jetzt auf ſie näher eingehn zu wollen [79]). Gegen die Lehre vom ewigen ſtetigen Werden wird nachgewieſen, daß ſie ſtreng durchgeführt jede Art der Veränderung, die des Orts wie der Qualität umfaſſen müſſe, mithin die Wahrnehmung ſobald ſie eintrete, auch ſchon eine andre ſein werde, daher ohnmöglich ſei [80]). In der abſchließenden Widerlegung der Definition des Theaetetus ſelber wird dann hervorgehoben, daß die Sinne nur das Werkzeug der Wahrnehmung ſeien, nicht Das wodurch wir wahrnehmen (δι' οὗ, nicht ᾧ), die

75) p. 160, a. — 168, a.
76) p. 170, a sqq.
77) p. 171, a. 178, c.
78) p. 172, c. — 177, c. 183, c.
79) p. 179, d. 181, a.
80) p. 182, a.

Wahrnehmung vielmehr eine zuſammenfaſſende Thätigkeit der Seele vorausſetze, durch die allein zu den Ausſagen über Sein, Identität und Verſchiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Vielheit, über Schönes und Häßliches, Gutes und Uebles wir zu gelangen vermöchten [81]), und daß Wahrheit, das Ziel der Erkenntniß, Theilnahme am Sein vorausſetze.

2. Bezeichnen wir nun jene vergleichende und überlegende Thätigkeit als die des Vorſtellens [82]), ſo werden wir das Wiſſen zunächſt im Gebiete des Vorſtellens ſuchen und es als richtige oder wahre Vorſtellung bezeichnen (ἀληθὴς δόξα). Wie aber, fragt ſich, iſt falſche Vorſtellung oder Vorſtellung des Falſchen möglich, d. h. wie iſt der pſychiſche Vorgang bei Entſtehung des Irrthums, deſſen Möglichkeit nicht in Abrede geſtellt wird, zu denken [83])? Findet alſo

a. entweder ein Wiſſen um den betreffenden Gegenſtand oder Nichtwiſſen ſtatt, ſo würde α) Wiſſen und Nichtwiſſen in Beziehung auf daſſelbe Objekt zuſammenfallen; denn weder iſt es möglich das Gewußte nicht zu wiſſen und das Nichtgewußte zu wiſſen, noch ein Gewußtes oder Nichtgewußtes für ein andres Gewußtes oder Nichtgewußtes zu halten [84]). Ebenſo ohnmöglich β) Seiendes für Nichtſeiendes zu halten, oder umgekehrt dieſes für jenes, da

---

81) p. 184, c. 185, c ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις τὸ τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστι καὶ ἃ νῦν δὴ ἠρωτῶμεν περὶ αὐτῶν; . . . ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

82) p. 186, d ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μέν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον. 187, a . . ὅμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν (τὴν ἐπιστήμην) ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ τι ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα (τῷ δοξάζειν).

83) ib. p. 187, d. vgl. Bonitz a. a. O. S. 307 f.

84) ib. 183, a sq.

Nichtſeiendes vorſtellen mit nicht vorſtellen zuſammenfällt [85]). Auch kann γ) der Irrthum nicht in einer Verwechſelung der Vorſtellungen beſtehn, da Wiſſen und Nichtwiſſen wiederum zuſammenfallen müßte. Dazu hat Verwechſelung ihre beſtimmte Grenzen: ſelbſt der Träumende oder Wahnwitzige denkt nicht daß das Schöne häßlich, das Eins Zwei ſei [86]).

Oder ſollte b) das Nichtwiſſen ſich zurückführen laſſen auf Unterſcheidung der gegenwärtigen Wahrnehmung von ihrem Gedächtnißbilde, und Verwechſelung durch unrichtige Beziehung einer Wahrnehmung auf eine Vorſtellung entſtehn? (Gleichniß von der Wachstafel, und Ableitung der größeren oder minderen Geneigtheit zum Irrthum daraus) [87]). Doch kann Irrthum auch in Vorſtellungen des unſinnlichen Denkens, wie im Gebiete der Zahlen, ſtatt finden [88]). Verſuchen wir daher c) den Irrthum zu erklären, durch Unterſcheidung des ruhenden Beſitzes der Vorſtellungen von der gegenwärtigen Erinnerung [89]). Das Gedächtniß, einem Taubenſchlage vergleichbar, ſichert zwar den Beſitz des gewonnenen Wiſſens, ohne aber das Wiederergreifen deſſelben zu gewährleiſten, ſo daß auch ein Fehlgreifen möglich iſt. Jedoch auch ſo müßte man was man weiß, zugleich nicht wiſſen können, und falls das Gedächtniß zugleich ein mannichfaltiges Nichtwiſſen enthalten ſollte,

---

85) ib. 189, b *ἀλλὰ μὴν ὅ γε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει.*

86) p. 189, c spq. *ἀλλοδοξία.*

87) p. 191, b. c *θὲς δή μοι λόγου ἕνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον κτλ.* 193, c .. *παραλλάξας προσβάλω τὴν ἑκατέρου ὄψιν πρὸς τὸ ἀλλότριον σημεῖον. κτλ.* vgl. 194, b. 195, c *εὕρηκας δὴ ψευδῆ δόξαν, ὅτι οὔτε ἐν ταῖς αἰσθήσεσίν ἐστι πρὸς ἀλλήλας οὔτ' ἐν ταῖς διανοίαις, ἀλλ' ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν.*

88) p. 196, b *οὐκοῦν εἰς τοὺς πρώτους πάλιν ἀνήκει λόγος· ὁ γὰρ τοῦτο παθών, ὃ οἶδεν, ἕτερον αὐτὸ οἴεται εἶναι ὧν αὖ οἶδεν. κτλ.*

89) p. 197, b *ἐπιστήμης που ἕξιν φασὶν αὐτὸ εἶναι (τὸ ἐπίστασθαι) . . . οὐ τοίνυν μοι ταὐτὸν φαίνεται τὸ κεκτῆσθαι τῷ ἔχειν.* vgl. p. 199, a *ἕτερον μέν τι κεκτῆσθαι τὴν ἐπιστήμην, ἕτερον δὲ τὸ ἔχειν.*

würde ein Wiſſen des Wiſſens und Nichtwiſſens in's Unendliche hin vorauszuſetzen ſein, — und ſo auch Vorſtellung der Vorſtellung in's Unendliche hin [90]). Zudem widerlegt ſich die Annahme, das Wiſſen beſtehe in richtiger Vorſtellung, durch die Thatſache, daß eine ſolche durch Reden vor Gericht und in Volksverſammlungen hervorgerufen werden kann, nicht wahres Wiſſen [91]).

Sollte aber 3) nicht richtige Vorſtellung mit Erklärung (*μετὰ λόγου*) das Wiſſen ſein? — eine, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, ſchon vorgekommene Erklärung [92]), die ſich mit Wahrſcheinlichkeit auf Antiſthenes zurückführen läßt [93]). Er wenigſtens hatte behauptet daß die einzelnen Elemente der Erklärung unzugänglich ſeien, und wahrſcheinlich auch daß, wie hier angenommen wird, nur die Verbindung derſelben zur Erklärung führe, wie die Verbindung der Laute in der Sylbe. Nach dieſer Erklärung aber würde man die Geſammtheit wiſſen, deſſen Beſtandtheile man nicht weiß. Oder, ſoll die Sylbe eine von den Beſtandtheilen verſchiedene einheitliche Form ſein, ſo müßte das Ganze (*τὸ ὅλον*) ein von der Geſammtheit der Theile (*πᾶν*) verſchiedenes, dann aber auch dieſe Einheit des Ganzen, gleich den einfachen Theilen ſelber, unerkennbar ſein [94]). Auch beginnt das Lernen mit den einfachen Elementen. Doch fragen wir näher, in welchem Sinne Erklärung (*λόγος*) zu faſſen ſei. Als Ausſprechen in Worten würde der Erklärung, das Wiſſen ſei richtige Vorſtellung, keine nähere Beſtimmung hinzukommen. Eben ſo wenig, wenn man Aufzählung der einzelnen

90) p. 200, c *ἆρ' οὖν ἡμῖν . . . καλῶς ὁ λόγος ἐπιπλήττει, καὶ ἐνδείκνυται ὅτι οὐκ ὀρθῶς ψευδῆ δόξαν προτέραν ζητοῦμεν ἐπιστήμης, ἐκείνην ἀφέντες;*

91) p. 201, a.

92) p. 201, d *ἔφη δέ (τις) τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν, ἐπιστήμην εἶναι . . .* Socrat. *ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα οἱονπερεὶ στοιχεῖα . . λόγον οὐκ ἔχοι κτλ.* vgl. p. 202, c.

93) ſ. Schleiermacher in d. Einleit. z. Dial. vgl. Suſemihl's Bemerkungen gegen Hermann's u. Steinhart's Einwendungen S. 290 f.

94) p. 203, c. 205, d *οὐκοῦν εἰς ταὐτὸν ἐμπέπτωκεν ἡ συλλαβὴ εἶδος ἐκείνῳ, εἴπερ μέρη τε μὴ ἔχει καὶ μία ἐστὶν ἰδέα.*

Elemente darunter verſteht, oder auch Angabe des unterſcheidenden Merkmals. Denn Alles das gehört ſchon zur richtigen Vorſtellung.[95]). Oder ſoll doch ein Wiſſen von dem unterſcheidenden Merkmale darunter verſtanden werden, ſo wird wiederum ein Wiſſen von einem einfachen Elemente vorausgeſetzt[96]). So ſchließt denn der Dialog mit der Erklärung, nicht was das Wiſſen ſei, ſondern nur was es nicht ſei, habe ſich ergeben.

Allerdings iſt die Behandlung der Frage nach dem Wiſſen in dieſem Dialog eine negative und kritiſche, und allerdings iſt, wie Plato ſelber mehrfach hervorhebt, ſchon viel gewonnen durch Beſtimmung deſſen, was das Wiſſen nicht ſei[97]). Dennoch kann ich nicht einräumen daß nur an ein Paar Stellen die Schranken der bloßen Negation durchbrochen ſeien, wie durch Hervorhebung des Guten und Schönen über den Bereich des Werdens, ſo wie der Allgemeingültigkeit der Mathematik, oder durch die in der Epiſode geltend gemachten Begriffe der Gerechtigkeit an ſich und der Erhebung über das Gebiet der Sinne vorausſetzenden wahren Weisheit und Tugend[98]). Vielmehr ſcheint mir im dritten Abſchnitte des Dialogs deutlich und beſtimmt angedeutet zu werden daß alles Wiſſen um ein Zuſammengeſetztes, wie es durchgängig in der Welt der Erſcheinungen ſtatt findet, vom Wiſſen um die zu Grunde liegenden einfachen Begriffe, d. h. Ideen, durchaus abhängig ſei.

II. Aber zum Wiſſen gehört außer der Gewißheit für das Subjekt, noch die Uebereinſtimmung mit einem entſprechenden Sein[99]). Daher denn die Frage nach dem Sein im Sophiſtes, in unmittelbarem Anſchluß an den Theaetetus, behandelt wird.

---

95) p. 108. b *ἔστιν ἄρα . . μετὰ λόγου ὀρθὴ δόξα, ἣν οὔπω δεῖ ἐπιστήμην καλεῖν.*

96) p. 209, c *περὶ τὴν διαφορότητα ἄρα καὶ ἡ ὀρθὴ δόξα ἂν εἴη ἑκάστου πέρι.* p. 210, a *καὶ παντάπασι γε εὐηθες, ζητούντων ἡμῶν ἐπιστήμην, δόξαν φάναι ὀρθὴν εἶναι μετ' ἐπιστήμης.* vgl. Anm. 90.

97) p. 187, a. c. e. 210, c. — vgl. Bonitz S. 312.

98) p. 157, b. — 169, a. — 175, c. — 176, c.

99) vgl. Bonitz, plat. Stud. in d. Sitzungsberichten x. XXXIII, 285.

Sokrates befragt den durch Theodorus eingeführten eleatiſchen Fremdling, nach den bei ihnen üblichen Bedeutungen der mannichfacher Verwechſelung ausgeſetzten Begriffe des Philoſophen, Staatsmannes und Sophiſten, und der Fremdling, der dann anſtatt des Sokrates die Unterredung leitet, geht mit dem Theaetetus in Erörterungen über das Weſen des Sophiſten ein, nachdem die Methode der Begriffsbeſtimmung, zur Vorbereitung auf die ſchwierigere Aufgabe durch Löſung einer leichteren[100]), an der Definition des Angelfiſchers zuvor geübt worden war. Den Begriff des Sophiſten ſucht man dann durch fortſchreitende Theilung des Gebietes der Kunſtthätigkeiten und demnächſt, zur Ergänzung, durch Nachweiſung des ſein Beſtreben von ähnlichen unterſcheidenden, d. h. charakteriſtiſchen, Merkmals zu beſtimmen[101]) und gelangt ſo zu dem Begriff eines Streitkünſtlers des Scheinwiſſens und der Täuſchung. Iſt alſo das ihm eigenthümliche Gebiet der Schein und das Nichtſein, ſo fragt ſich 2) — und damit geht die Unterſuchung von dem Außenwerk in das Innere ein, — a) wie das Nichtſeiende überhaupt denkbar ſei? Weder kann es Prädikat von irgend Etwas ſein, noch ihm irgend ein Prädikat beigelegt werden, auch nicht die Ein- oder Mehrzahl. Es läßt ſich überhaupt gar nicht in Wahrheit ausſprechen. Danach kann der Sophiſt nicht Künſtler nichtſeiender Trugbilder ſein; eben ſo wenig von Ebenbildern, die ihrem Gegenſtande gleich und doch dieſer Gegenſtand nicht ſein würden. Auch kann man nicht ſagen, daß er durch Trugbilder täuſche; denn dann müßte Nichtſeiendes für ſeiend, Seiendes für Nichtſeiendes gehalten werden; und doch kann das Nichtſeiende in keinerlei Verbindung mit dem Seienden ſtehn. Soll alſo irgend Etwas von Nichtſeiendem ausgeſagt werden und der Sophiſt mit dem Nichtſeienden verkehren können, ſo muß, im Gegenſatz gegen die Lehre

---

100) Soph. 218, c *περὶ τῶν τοιούτων δέδοκται πᾶσι καὶ πάλαι τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν αὐτὰ δεῖν μελετᾶν κτλ.*

101) p. 221 sqq. — 231, a *τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακήν.*

des Parmenides, das Nichtſeiende in gewiſſem Sinne ſein, und das Seiende in gewiſſem Sinne nicht ſein [102]), und damit geht die Unterſuchung 3) auf den eigentlichen Gegenſtand des Dialogs, den Begriff des Seins über [103]). Wie alſo ſoll ſich's α) mit der Zahlbeſtimmung des Seienden verhalten? Die welche eine Zweiheit des Seienden annehmen, müſſen entweder unter dem Seienden etwas von den beiden Principien Verſchiedenes verſtehn und dann eine Dreiheit des Seienden zugeben, oder es einem der Principien oder auch beiden gleichſetzen, ſo daß nur von einem einzigen Seienden die Rede ſein könnte. (Daſſelbe muß ſich ergeben rückſichtlich der Annahme von mehr als zwei Principien) [104]). Eins und Seiendes aber iſt entweder von einander in der That verſchieden und dann eine Zweiheit des Seienden, oder blos der Name ein verſchiedener und dann eine leere Tautologie. Dem Seienden wird ferner auch Ganzheit beigelegt und ſo eine Mehrheit von Theilen vorausgeſetzt, mithin die Einheit nur als eine hinzukommende Affektion (*πάθος*) gefaßt [105]). Und doch muß die Ganzheit zu ſeinem Weſen gehören. Was b) die qualitative Beſtimmtheit des Seienden betrifft [106]), ſo wollen die Einen als ſolches nur das Körperliche anerkennen, die Andren halten das Seiende für dem Denken angehörige Begriffe und das Körperliche für ein nur Wer-

---

102) p. 237 sqq. 241, d *τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔστω βασανίζειν, καὶ διάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.*

103) p. 242, c *εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν.*

104) p. 243, c *τῶν μὲν τοίνυν πολλῶν πέρι καὶ μετὰ τοῦτο σκεψόμεθ', ἂν δόξῃ· περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγοῦ πρῶτον νῦν σκεπτέον.*

105) p. 245, b *πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναί πως, οὐ ταυτὸν ὂν τῷ ἑνὶ φαίνεται, καὶ πλείονα δὴ τὰ πάντα ἑνὸς ἔστω.*

106) p. 345, c *τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὖ σκεπτέον, ἵν' ἐκ πάντων εἰδῶμεν ὅτι τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅ τί ποτ' ἔστιν.*

bendes, nicht Seiendes [107]). Erſtere müſſen doch die Wirklichkeit lebender Weſen und damit Seelen anerkennen, die gerecht oder ungerecht, verſtändig oder unverſtändig ſein können. Wollen ſie nun auch der Seele Körperlichkeit beimeſſen, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit müſſen ſie als ein Unkörperliches und nichts deſto weniger Seiendes anerkennen. Sie müſſen daher alles das als ein Seiendes gelten laſſen was die Kraft hat zu leiden und zu thun [108]). Die Freunde der Ideen dagegen ſtellen Werden und Sein einander ſchlechthin entgegen. Und doch muß dem Seienden in ſo fern ein Werden zugeſtanden werden, in wie fern es erkannt werden ſoll. Wie ſollte auch dem unbedingt Seienden Bewegung und Leben, Seele und Denken nicht einwohnen [109])? So wie aber dem Seienden Bewegung zuerkannt werden muß, ſo auch ſich ſelber gleich bleibende Ruhe. Ruhe und Bewegung jedoch ſind einander entgegengeſetzt; mithin kann das Seiende an ſich weder in Ruhe noch in Bewegung aufgehn [110]); dennoch muß was nicht ruht als bewegt und was nicht in Bewegung iſt, als ruhend geſetzt werden.

Zur Löſung dieſes ſcheinbaren Widerſpruchs geht die Unterſuchung 4) zur Erörterung der Gemeinſchaft der Begriffe über. Die Möglichkeit der Verbindung wird von der Behauptung eines

---

107) p. 246, a *διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι . . . τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.*

108) p. 247, e . . *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* vgl. p. 248, c.

109) p. 248, e *τί δαί . .; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι . ., ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι;*

110) p. 250, b *τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθεὶς, ὡς ὑπ' ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην . . . κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται.*

ſchwachen Denkers (des Antiſthenes) geläugnet, Jedes ſei nur ſich ſelber gleich, könne daher nur von ſich ſelber ausgeſagt werden, — eine Behauptung, die durch die Folgerungen und durch ſich ſelber ſich widerlegt [111]). Eben ſo wenig können alle Begriffe, wie es eben kommt, unter einander verbunden werden; Ruhe ſchließt ja die Bewegung, Bewegung die Ruhe aus. Mithin laſſen nur gewiſſe Begriffe mit einander ſich verbinden, andre nicht. Ob oder wie weit, hat die Kunſt der Dialektik zu entſcheiden, der es obliegt die Gattung in ihre Arten zu theilen und dazu weder Daſſelbe als verſchieden zu ſetzen noch umgekehrt. So aber hat uns die Unterſuchung über den Sophiſten zu der über den Philoſophen geführt [112]). Die Gemeinſchaft der Begriffe ſoll dann rückſichtlich einiger der höchſten unterſucht werden. Ruhe und Bewegung ſind mit einander unvereinbar, das Seiende dagegen iſt mit jedem von beiden vereinbar, und jeder dieſer drei Begriffe iſt ſich ſelber gleich. Die auf dieſe Weiſe ſich geltend machenden Begriffe der Selbigkeit und Verſchiedenheit gehen in keinem der bisher betrachteten auf, auch nicht in dem des Seienden; denn fiele dieſes mit dem Begriffe der Selbigkeit zuſammen, ſo auch mit den als ſeiend geſetzten Begriffen der Ruhe und Bewegung; wenn mit dem der Verſchiedenheit, ſo würde alles Seiende relativ und Nichts an ſich ſeiend ſein. Die Verſchiedenheit eines Seienden von einem andren muß vielmehr auf Theilnahme an dem Begriff der Verſchiedenheit zurückgeführt werden [113]). Die Bewegung alſo, verſchieden von

---

111) p. 252, a . . *πάντες γὰρ οὗτοι τό γε εἶναι προσάπτουσιν, οἱ μὲν ὄντως κινεῖσθαι λέγοντες, οἱ δὲ ὄντως ἑστηκότα εἶναι κτλ.*

112) d. 253, c . . *καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνευρηκέναι τὸν φιλόσοφον . . τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήθ' ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;* e. *ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.*

113) p. 255, c *ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι (φήσομεν) τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.*

der Ruhe und ebenſo vom Seienden, iſt durch Theilnahme am Seienden; als ſich ſelber gleich, hat ſie Theil an der Selbigkeit, als verſchieden von der Ruhe, Theil an der Verſchiedenheit. So wird das Nichtſeiende auf den Unterſchied gegen ein andres Seiendes zurückgeführt und dadurch ſelbſt der Menge des Seienden eingereiht [114]). Wie ſorgfältig daher auch zu unterſuchen iſt, in welcher Rückſicht demſelben Seienden Entgegengeſetztes beizulegen ſei, — ohnmöglich kann jede Gemeinſchaft der Begriffe unter einander geläugnet werden [115]) ohne die Möglichkeit der Rede in Abrede zu ſtellen. Wie aber im Denken das Nichtſeiende als dem Seienden anhaftend ſich erwieſen hat, ſo muß es auch in der Rede und Vorſtellung [116]), die ja gleichfalls am Seienden Theil haben, ſich nachweiſen laſſen, wenn Irrthum begriffen werden ſoll. Die Ausſage (λόγος) ſetzt Verbindung eines Begriffs der Thätigkeit mit dem eines Subjekts derſelben, d. h. eines Zeitworts mit einem Nennworte, voraus [117]). Sofern nun Seiendes wie Nichtſeiendes als ſeiend einem Subjekte beigelegt werden kann, ſo iſt die Möglichkeit des Irrthums in der Rede nachgewieſen und damit zugleich

---

114) p. 256, e *ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη· κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ* κτλ. p. 258, d *ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.*

115) p. 259, e *καὶ γὰρ .. τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελὲς καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου* (Antisthenes).

116) p. 160, a *τούτου γὰρ (τοῦ λόγου) στερηθέντες τὸ μὲν μέγιστον φιλοσοφίας ἂν στερηθεῖμεν* κτλ. c *τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἐστί που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον.*

117) p. 261, e *ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος . . τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν.*

von neuem die Möglichkeit des Irrthums im Denken, als der inneren Rede, und in der Vorstellung. Mithin ist nun auch was als Bedingung einer Begriffsbestimmung des Sophisten vorausgesetzt werden mußte, gerechtfertigt, und die vorher versuchte Definition kann ihren Abschluß erhalten. Der Sophist übt die trugbildnerische Kunst ohne Wissen von dem was er nachbildet, und was sonst noch zu näherer Bestimmung hinzukommt [118]).

So umschließt also Anfang und Ende des Dialogs, als äußere Schale, wie Schleiermacher es ausdrückt, den inneren Kern, in welchem man nicht Anstand nehmen kann, den eigentlichen Zweck desselben zu suchen. Doch darf auch die Schale keineswegs außer Acht gelassen werden; abgesehn davon daß Plato wohl daran liegen mußte, den Begriff des Sophisten in seinem Unterschiede vom Philosophen, scharf und bestimmt zu fassen, benutzt er hier, wie im Politikos, die ihm dabei sich darbietende Gelegenheit, seine Methode der Begriffseintheilung anzuwenden und je durch Nachweisung des eigenthümlichen Merkmals, als des eigentlichen Einheitspunktes des fraglichen Begriffs, zu ergänzen. Durch diese Ergänzung ward der Begriff des Sophisten so bestimmt, daß er nicht mehr, wie es in der Eintheilung begegnet war, mit dem seines Gegenbildes, des Philosophen, zusammenfallen konnte (p. 232, b). Die den vorangegangenen Eintheilungen eingestreuten Scherzworte [119]) möchten theils gegen ungeschickte Handhabung derselben gerichtet, theils hervorzuheben bestimmt sein, daß sie ohne Auffindung des eigenthümlichen Merkmals des Begriffs, zu dessen Bestimmung sie angewendet werden, ihr Ziel zu erreichen nicht vermögen. Ohngleich wichtiger aber und den eigentlichen Zweck des Dialogs in sich enthaltend sind die Untersuchungen der Mittelschicht desselben. Die vorangegangenen Erörterungen über den Sophisten führen unmittelbar zu der Frage, wie ist das Gebiet, innerhalb dessen dieser sein Wesen treibt, das der Täuschung und damit des

118) p. 264—68. Auf die hier von neuem geführte Methode der Eintheilungen gehen wir nicht weiter ein.

119) s. Bonitz S. 308 ff.

Nichtſeienden möglich? Und unmittelbar an die Nachweiſung der Undenkbarkeit eines unbedingt Nichtſeienden, knüpft ſich die Erörterung der Schwierigkeiten, welche die Begriffsbeſtimmung des Seienden mit ſich führt. Innerhalb der kritiſchen Erörterungen dieſes zweiten Hauptſtücks findet ſich die Ueberleitung zum dritten. Kann das Seiende weder im Sinne der älteren Phyſiologen, noch als das einige ſchlechthin einfache Sein der Eleaten gefaßt werden, läßt ſich's eben ſo wenig in die ſtarre, lebloſe Körperlichkeit (der Atome) auflöſen, ſo leiten die (megariſchen) Freunde der Ideen zu einer geeigneteren Faſſungsweiſe über. Daß eine unbeſchränkte Mehrheit des Seienden vorausgeſetzt werden müſſe, haben ſie anerkannt, aber indem ſie es in eleatiſcher Weiſe als das nur dem Denken Zugängliche ſetzen, befeſtigen ſie, gleich den Eleaten, eine unüberſteigbare Kluft zwiſchen ihm und der Welt der ſinnlichen Wahrnehmung; dieſe Kluft zu beſeitigen war eben die Aufgabe, welche Plato zu löſen hatte. Zwar daß irgendwie den Ideen eine Kraft einwohnen müſſe, wenn ſie auch nur denkbar ſein ſollten, ergab ſich ſchon aus der Kritik jener Lehre; aber wie ſollen ſie auf die ſinnlich wahrnehmbare Welt einwirken? Die Beantwortung dieſer Frage unternimmt das folgende Hauptſtück anzubahnen, und zwar zuerſt durch Nachweiſung der Ungereimtheiten, in welche die (antiſtheniſche) alle Gemeinſchaft der Begriffe aufhebende Behauptung, daß nur identiſche Urtheile möglich ſeien, verwickeln muß, und demnächſt durch kurze Beſeitigung der entgegengeſetzten Annahme, alle Begriffe ſeien ohne Unterſchied vereinbar mit einander. Da ergeben ſich denn als unvereinbar die Begriffe der Ruhe und Bewegung, aber beide als vereinbar mit dem Begriffe der Weſenheit, und die Annahme der Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit führt auf ein neues Begriffspaar, auf das der Identität und der Verſchiedenheit[120]), dem gleichwie den drei vorangegangenen Begriffen ſtillſchweigend Realität beigemeſſen wird. Damit ergibt ſich zugleich auch die Möglichkeit eines relativen Nichtſeins als An-

120) ſ. Bonitz S. 319 f. gegen Steinhart, der zwiſchen Verſtandesbegriffen und Ideen unterſcheidet.

dersein. Hat aber Plato hier mehr als die Vereinbarkeit der Begriffe als solcher nachgewiesen? hat er nicht homonymisch Ruhe und Bewegung als reine Begriffe und zugleich als der Welt der Sinnlichkeit angehörig gesetzt? und hat er nicht das nothwendige Substrat für diese, die nothwendige Voraussetzung der Versinnlichung der Ideen, gänzlich außer Acht gelassen? Wie er in letzterer Beziehung diese seine Theorie zu ergänzen gesucht hat, werden wir demnächst sehn.

Man kann nicht sagen daß der Dialog, wie mehrere Ausleger behaupten, die Absicht gehabt habe die Ideenlehre zu begründen [121]); die Ueberzeugung daß die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, sofern ihnen in Folge ihrer Veränderungen entgegengesetzte, einander ausschließende Prädikate zukommen, dem Wissen unzugänglich seien und dieses nur den sich selber gleich bleibenden allgemeinen Begriffen zukomme, stand dem Verf., und vor ihm schon den Megarikern, fest. Ebenso betrachtet er die Begriffe (εἴδη, γένη) als nicht bloße Objekte des Denkens sondern als ein an sich Seiendes [122]). Vielmehr soll gezeigt werden, wie durch Nachweisung der Vereinbarkeit der übrigen Begriffe oder Ideen mit dem des Seienden oder der Wesenheit, theils ein relativ Nichtseiendes als Andersein sich feststellen lasse, theils daß Annahme einer Mehrheit von Urwesen oder Urstoffen, wie sie sich bei den alten Physiologen fand, an dem Mangel einer Begriffsbestimmung des Seienden oder der Wesenheit gescheitert sei, theils wie innerhalb der reinen Begriffe selber, vermittelst derer der Ruhe und Bewegung, ihre Beziehung auf die Welt der Veränderungen schon hervortrete. Es lag Plato'n augenscheinlich daran mit den vorzüglichsten Theorien der früheren Philosophie (selbst auf die im Theaetetus widerlegte heraklitische Lehre sieht er zurück), vorzüglich aber mit der des Euklides sich auseinanderzusetzen. Daß

121) s. Bonitz S. 322, der mit Recht S. 320 f. auch die Annahme bestreitet, der Zweck des Dialogs sei die Unterscheidung der ächten und falschen Dialektik.

122) vgl. Bonitz S. 319 f.

er einſah letzteres noch nicht hinlänglich erreicht zu haben, zeigen, wie geſagt, ſchon ſeine ſpäteren Verſuche ein von der Ideenwelt verſchiedenes Subſtrat für die Welt der Veränderungen zu finden.

So aber laufen die verſchiedenen Unterſuchungen des Dialogs, ſelbſt die der Schale, die Begriffsbeſtimmung des Sophiſten betreffenden, in der über die Gemeinſchaft der Begriffe zuſammen und finden in ihm ihren wenigſtens vorläufigen Abſchluß.

Iſt aber auch im Theaetetus auf einfache, ſich ſelber bewährende, über dem Gebiete der Vorſtellungen hinausliegende Begriffe als die Grund- und Angelpunkte des Wiſſens hingedeutet und ſind dieſe dann im Sophiſtes als das wahrhaft Seiende und irgendwie die Welt der Erſcheinungen Bedingende bezeichnet worden, — der Ueberzeugung zufolge daß allem wahrhaften Wiſſen ein Seiendes entſprechen und alles Seiende wißbar ſein müſſe —, ſo fehlt doch ein Dialog, worin nachgewieſen wäre, wie Plato, ſei es mit einem Schlage oder allmählig, zu ſeiner Ideenlehre gelangt ſei und worin er ihre Nothwendigkeit und ihre Tragweite näher begründet und feſtgeſtellt hätte. Wir müſſen daher das darüber zerſtreut in verſchiedenen Dialogen ſich Findende und vom Ariſtoteles Berichtete nachträglich zuſammenſtellen, um jene Lücke möglichſt auszufüllen, und werden damit zugleich zu näheren Beſtimmungen des Begriffs der Dialektik gelangen.

B. Die platoniſche Ideenlehre und Dialektik.

1. Warum ſchloß Plato Erkenntniß vom Gebiete nicht nur der ſinnlichen Wahrnehmung, ſondern auch der Vorſtellung aus [123])? Einerſeits weil auch innerhalb des letzteren ein Kriterium für Unterſcheidung des Falſchen vom Wahren ſich nicht finden könne, andrerſeits weil Erkenntniß Sichſelbergleichheit vorausſetze, dem in beſtändiger Veränderung begriffenen ſinnlich Warnehmbaren und Vorſtellbaren dagegen entgegengeſetzte Prädikate zukommen, ſelbſt dem vielen, d. h. zur Erſcheinung gelangenden Gerechten und Un-

123) Cratyl. 386, d. 439, c u. flgg. Anm.

gerechten, Schönen und Häßlichen [124]). Das ſich immer Gleichbleibende kann daher nur im Denken aufgefaßt werden, dem Veränderlichen dagegen entſpricht Wahrnehmung und Vorſtellung [125]). Erſt durch die Einſicht in die Nothwendigkeit kann Wiſſen im Unterſchiede von der Vorſtellung, ſelbſt der wahren, entſtehn [126]). So ſtellte er gleich den Eleaten, der ſinnlichen Wahrnehmung und der davon abhängigen Vorſtellung die Vernunfterkenntniß entgegen, und ebenſo dem Werden das Sein; denn was in der Erkenntniß ſich als wahr bewährt, dem muß auch ein reales Sein entſprechen, ſetzt er mit dem ganzen Alterthum voraus. Alles Werdende aber iſt ein Vielfaches und Getheiltes; es kann zu dem was es iſt, nur durch das der Geſammtheit Gemeinſame werden [127]) und der Zweck des Werdens nur im Sein oder der Weſenheit ſich finden [128]). Die Vorſtellung gehört dem Gebiete der Abbilder, dem Mittelgebiete zwiſchen Sein und Werden an; das Wiſſen um das Seiende dagegen dem Begriff [129]). So auf Sokrates zurückgehend unterſcheidet er ſich von ihm nur, indem er hervorhebt daß dem Begriffe nothwendig ein Seiendes entſprechen müſſe [130]). Dieſe realen Begriffe bezeichnet er als die Ideen, ein Wort, welches ſchon

---

124) Phaedo 74, b. 78, d. 103, b. Rep. V, 479, a. VI, 507, b. VII, 524, a.

125) Soph. 249, c *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν*; Tim. 27, c. vgl. Phileb. 58, a.

126) Phileb. 59, a. Symp. 202, a. Rep. VI, 506, c. Meno 97, a. 98, a *ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν (αἱ ὀρθαὶ δόξαι), ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ*. Das Wiſſen entſteht durch Belehrung, die richtige Vorſtellung durch Ueberredung, Tim. 51, e.

127) Parm. 132, a. Phaedo 74, a. vgl. Rep. X, 596, a. Phaedr. 238, a.

128) Phileb. 54, b *φημὶ δὴ ... ξύμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης*.

129) Parm. Phaedo ll. ll. Rep. V, 474, c. Tim. 64, b. Arist. Metaph. I, 6. 987, b, 4.

130) vgl. Zeller S. 412. 417 f. Schon Ariſtoteles hebt die Zuſammengehörigkeit der ſokratiſchen mit der platoniſchen Lehre und jenen Unterſchied hervor. Metaph. I, 6.

bei Anaxagoras und Diogenes von Apollonia, wahrſcheinlich auch bei Demokrit, und ſpäter noch bei Ariſtoteles, Form und Geſtalt bedeutet. Euklides hatte ſich des Ausdrucks bereits in ähnlichem Sinne wie Plato bedient. Doch nennt letzterer ſie auch Arten oder Gattungen; denn dieſer verſchiedenen Ausdrücke bedient er ſich unterſchiedslos, in gleichem Sinne [131]).

Die Beweiſe für die Nothwendigkeit, Ideen als die ausſchließlichen Gegenſtände des wahren Wiſſens und zugleich als das dem Werden zu Grunde liegende Seiende vorauszuſetzen, ſcheint er in ſeinen mündlichen Vorträgen weiter entwickelt zu haben, da nicht wohl anzunehmen daß Ariſtoteles die Argumente, die er in der Metaphyſik berückſichtigt und in den Büchern von den Ideen weiter ausgeführt und beurtheilt hatte [132]), aus den zerſtreuten Angaben in den Dialogen zuſammengeſtellt haben ſollte, wenngleich ſie im Weſentlichen mit dieſen übereinkommen. So ſchließt er denn in folgender Weiſe: das wovon Wiſſenſchaft ſtatt findet, iſt, hat ein reales Sein; wißbar aber iſt nicht das unbegrenzte und beſtimmungsloſe Einzelne, ſondern nur das Beſtimmte (feſt Begrenzte) und dieſes von dem Einzelnen Geſonderte ſind die Ideen. Iſt ja auch Geſundheitslehre nicht Wiſſenſchaft dieſer beſonderen Geſundheit, ſondern der Geſundheit überhaupt. Nicht anders verhält ſichs mit der Geometrie. Das zu Grunde liegende an ſich Seiende, wie das an ſich Gleiche, an ſich Ermeßbare, ſind die Ideen. Auch erkennen wir denkend nicht das Vergängliche, ſondern das was bleibt, wenngleich das (darunter zu ſubſumirende) Einzelne und Wahrnehmbare bereits vergangen iſt; und dieſes wahrhaft Seiende iſt die Idee oder Art. Ebenſo bezieht ſich jede Wiſſenſchaft auf ein und daſſelbe Einige, ſetzt daher ein außerhalb des Wahrnehmbaren Ewiges als Muſterbild des in ihrem Gebiete Werdenden voraus, d. h. wiederum die Idee. Muß ja auch Dingen, die durch Gleichheit

131) ſ. Zeller 421, 1.

132) ſ. m. Abhandl. *de perditis Aristotelis libris de Ideis et de Bono* p. 14 sqq. u. m. Geſchichte II, 1. S. 227 f. vgl. Zellers platoniſche Studien 292 f.

der Prädikate einander ähnlich sind, Theilnahme an Einem gemeinsamen Urbilde zukommen [133]). Die Ideen sind daher das Beharrliche, Bleibende, im Gegensatze gegen das Veränderliche ([127]), und die der Mehrheit der Merkmale der Arten und Gattungsbegriffe zu Grunde liegenden Einheiten (ἑνάδες, μονάδες) [134]); sie sind also das wahrhaft Seiende und darum das wahrhaft Wißbare: wogegen das Mittelgebiet zwischen Sein und Nichtsein, d. h. die Sinnenwelt, der bloßen Vorstellung angehört. Fiele das Wissen mit der wahren Vorstellung zusammen, so würde nur sein was wir durch den Körper, die Sinne, wahrnehmen. Wahres Sein können wir nur dem Unveränderlichen, daher Unsinnlichen, beilegen und es ausschließlich im reinen Denken auffassen [135]). Es entspricht der farb- und gestaltlosen Wesenheit des Mythus im Phädrus. Die Sinnendinge werden in ihrer Vielheit und Veränderlichkeit zu dem was sie sind nur durch das ihnen Gemeinsame und dieses, die Idee, kann nicht durch Reflexion auf das Einzelne, die Abbilder, zu unsrer Erkenntniß gelangen: daher die Zurückführung derselben auf Wiedererinnerung des im intelligibelen Dasein Geschauten [136]). Die Ideen werden daher als die ewigen Wesenheiten, als das wahrhaft Seiende und sich Gleichbleibende, als das Ansich bezeichnet [137]) und die Wirklichkeit der Ideen läugnen, heißt die Mög-

133) Arist. Metaph. I, 9 u. dazu Alexand. u. Bonitz. vgl. besonders Phaedo 74. Parm. 132.

134) Phileb. 15, a — ἓν, Parm. 132, c.

135) Tim. 51, b. Wahres Wissen kann nur vom εἰλικρινῶς ὄν statt finden, Rep. V, 478, d, und dieses nur mit der εἰλικρινὴς διάνοια aufgefaßt werden, Phaedo 66, a.

136) Parm. 135, b. 132, a. Phaedo 74, a. — Ueber die Lehre von der Wiedererinnerung s. außer Phaedrus (ob. S. 289 f.) Phaedo 72, e u. A., besonders Meno p. 80, d sqq., wo zunächst zur Widerlegung des sophistischen Satzes, der Mensch vermöge ohnmöglich zu suchen weder was er wisse, noch was er nicht wisse, gezeigt wird, wie das Denken mathematische Sätze aus sich selber erzeuge.

137) ἀΐδιοι οὐσίαι, τὸ ὄντως ὄν, κατὰ ταὐτὸ ὄν, ὡσαύτως ὄν oder ἔχον — τὸ αὐτὸ ἕκαστον, τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό. vgl. Anm. 133 u. 141, vgl. Zeller S. 420, 2 u. m. Handbuch S. 223.

lichkeit des Wiſſens aufheben, da ohne an ſich ſeiende Begriffe weder ein wahres Wiſſen noch ein wahres Sein ſtatt finden kann [138]). So ergab ſich ihm denn die Ueberzeugung von einer höheren der Welt der wechſelnden Erſcheinungen zu Grunde liegenden, aber nicht in ſie eingehenden Welt der Ideen.

2. Die Ideen ſind demnach das Beharrliche im Wechſel der Erſcheinungen, das ſich ſelber Gleiche, welches der Mannichfaltigkeit ähnlicher Dinge und Weſen als Grund ihrer Zuſammengehörigkeit vorauszuſetzen iſt, die ewigen Beſtimmtheiten wonach die Veränderungen der Dinge und unſer Wiſſen darum bedingt werden, zunächſt alſo das Allgemeine, oder die unveränderlichen Art- und Gattungsbegriffe, das dem vielen Gleichnamigen Gemeinſame [139]); jedoch nicht ausſchließlich das Allgemeine der Art- und Gattungsbegriffe, ſondern auch die die Beſtimmtheit der Beziehungen lenkenden Begriffe und Geſetze. Ob oder in welcher Weiſe Plato auch Ideen des Einzelweſen angenommen, iſt ſehr zweifelhaft [140]). Sie ſind ferner unkörperliche, unräumliche, unveränderliche, unſinnliche, für ſich beſtehende [141]) Weſenheiten, weder hypoſtaſirte Phantaſiebilder, noch der Sinnenwelt analoge Subſtanzen, noch blos ſubjektiv gültige Begriffe [142]). Ob oder wie Gedanken der Gottheit, darüber ſpäter. Von ihnen darf nur ausgeſchloſſen werden was blos als Maſſe oder als Theil eines Ganzen aufgefaßt wird, d. h. ſo lange die betreffende Beſtimmtheit noch nicht gefunden iſt; ſie zu finden beſtrebt ſoll man jedoch Nichts für geringfügig halten [143]).

---

138) Parm. 135, b.

139) das *ἓν ἐπὶ πολλῶν*, nach Aristotel. Metaph. I, 9. 990, b, 7. 991, 2. vgl. Plat. Rep. X, 596, a.

140) ſ. Zeller 422 f.

141) *χωρισταί*, Arist. Metaph. I, 9. 991, b, 3. vgl. XIII, 4. 1078, b, 30. 1079, a, 9. 22 u. a. St. — Plat. Symp. 211, a. Phaed. 78, d *μονοειδές, αὐτὸ καθ' αὑτό*. vgl. 100, b. Parm. 128, e sqq. Polit. VII, b *εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς κτλ.*

142) vgl. Zeller S. 425 ff.

143) Parm. 130, c. Nicht ganz richtig von Ebden, Platonic. idear. doctrina p. 14 erklärt.

3. Wie die platoniſche Ideenlehre aus den vorangegangenen Theorien ſich herausgebildet habe, ergibt ſich aus der im Theaetetus und Sophiſtes gegen dieſe gerichteten Polemik, und wird beſtätigt durch die Angaben des Ariſtoteles [144]). Dieſem zufolge, vertraut mit Kratylus und der heraklitiſchen Lehre, daß alles Sinnliche in ſtetem Fluſſe begriffen und kein Wiſſen davon möglich ſei, blieb er dieſer Anſicht auch in der Folge treu; zugleich aber wendete er ſich, im Anſchluß an Sokrates, den Begriffsbeſtimmungen zur Feſtellung des Allgemeinen zu, und überzeugte ſich, daß die allgemeinen Beſtimmungen nicht die in beſtändiger Veränderung begriffenen ſinnlichen Dinge zum Gegenſtande haben könnten. So nahm er dieſen zu Grunde liegende, aber von ihnen geſonderte Arten des Seienden an und nannte ſie Ideen, — Angaben die nach Maßgabe jener beiden Dialogen dahin zu ergänzen ſind, daß er in ihnen, den Ideen, das von den Eleaten und dem Euklides, nur in verſchiedener Weiſe der Zahl nach beſtimmte, wahrhaft Seiende fand; jedoch darin über beide hinausging, daß er die von ihnen befeſtigte Kluft zwiſchen den Ideen und der Sinnenwelt zu beſeitigen ſich vorſetzte. Wie weit die platoniſchen Ideen mit den pythagoriſchen Zahlen zuſammentrafen, kann ſich erſt ſpäter ergeben. Ariſtoteles ſcheint ſchon die Zurückführung jener auf dieſe im Sinne zu haben, wenn er ſagt, Plato ſcheine in den meiſten Punkten den Pythagoreern ſich angeſchloſſen zu haben.

4. Die Ideen ſollen dem Sophiſtes zufolge nicht als bewegungsloſe, auf die Welt der Veränderungen nicht einwirkende Begriffe gefaßt werden; ſie ſollen nicht ohne Geiſt und Vernunft ſein und werden als unſinnliche, nur aus ihren Wirkungen erkennbare Kräfte bezeichnet [145]). Worin alſo beſteht ihre Kauſalität? Zunächſt nicht in der der bloßen der Wirkſamkeit dienenden Mittel, ſondern in der Selbſtwirkſamkeit der Zweck- oder Endurſachen [146]).

144) Metaph. I, 6. vgl. XIII, 9. 1086, 35.

145) Soph. 247, e *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* 248, e (109). Phaedo 99, c *τὴν δὲ τοῦ οἷον βέλτιστα αὐτὰ* (d. Gewordene) *τεθῆναι δύναμιν.* vgl. Rep. V, 477, b.

146) Phaedo 95, e.

Wie aber ſollen ſie wirken, wie den unveränderlichen Weſenheiten Bewegung, Leben und Denken, dem Sophiſtes zufolge, zukommen, ohne daß ſie am Werden Theil nehmen? Freilich muß Plato den Begriff der Bewegung wohl im weiteren Sinne gefaßt und das Werden als eine untergeordnete Art derſelben betrachtet haben [147]). Die Schwierigkeiten, die der näheren Beſtimmung der Urſächlichkeit der Ideen entgegentreten, hat Plato ſelber im Eingange zu dem Dialog Parmenides ſehr beſtimmt hervorgehoben. Weder das Ganze der Idee noch ein Theil derſelben kann den Dingen einwohnen; erſteres nicht, weil ſie ſonſt ſich vervielfältigen müßten. Will man aber als Grund ein den Einzeldingen mit den Ideen Gemeinſames vorausſetzen, ſo kehrt jene Frage zurück; es bedarf eines der Idee und den Dingen Gemeinſamen, ins Unendliche hin. Auch als ein den Seelen eigenthümlicher Gedanke (*νόημα*), wodurch ſie das Mannichfaltige einheitlich zuſammenſchauten, läßt ſich die Idee nicht faſſen, weil ſonſt in Folge ihrer Realität alles durch ſie Aufgefaßte aus Gedanken beſtehen müßte. Oder betrachtet man die Dinge als Abbilder der Ideen, ſo wird man wiederum einen Grund der Verähnlichung, mithin von neuem ein Drittes annehmen müſſen, und zwar ins Unendliche hin. Wie ſollten wir auch die Ideen erkennen, die an ſich ſeiend, nicht in uns ſein können? und wie vermöchte die Gottheit das was nicht Idee iſt (uns und die Welt der Erſcheinungen) zu erkennen [148])? Daß die Löſung dieſer Schwierigkeiten, mag man die Ideen als wirkende Kräfte oder als Urbilder faſſen, Plato'n nicht hinreichend gelungen war, zeigen die darauf bezüglichen Einreden des Ariſtoteles [149]). Doch ſehen wir aus dem Dialog Parmenides, welchen Weg Plato zur Beſeitigung ſolcher Schwierigkeiten einſchlagen wollte.

5. Er empfiehlt dazu die dialektiſch-hypothetiſche Methode, d. h. Entwickelung der Folgen, welche aus der Vorausſetzung der Realität irgend eines Begriffs für ihn ſelber und ſein Gegentheil

147) Deutſchle in Jahns Jahrb. LXXI, 176. vgl. Zeller S. 440.
148) Parm. 131, a ff.
149) Metaph. I, 9 u. a. a. St.

ſich ergeben [150]), und wählt zu ſolcher Uebung den einfachſten Begriff des Eins, deſſen Sein und dann ſein Nichtſein geſetzt wird, und zwar je für ſich und in Beziehung auf ein Andres, um zu ermitteln, in welches Verhältniß in je einem der Fälle das Eins und das Andre oder Viele zu ſich ſelber und zu einander trete. In ähnlicher Weiſe ermahnt Parmenides mit den Begriffen der Ruhe und Bewegung, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zu verfahren [150]). Wird das Eins als ſchlechthin identiſch mit dem Sein gefaßt, ſo kann es weder als Ganzes noch als Theil, weder als in ſich noch in einem Andren ſeiend, weder als ruhend noch bewegt gedacht werden; es ergibt ſich als unbegrenzt und geſtaltlos, als Nichteins, als nicht vorſtellbar und nicht erkennbar u. ſ. w. [151]). Eine weitere Durchführung der im Sophiſtes gegen das einige, einfache Sein des Parmenides geltend gemachten Schlüſſe. Werden dagegen das Sein und das Eins als verſchiedene Beſtandtheile des Begriffs hervorgehoben, ſo ſtellt ſichs uns als ein ins Unendliche theilbares Ganze, als begrenzt und unbegrenzt, in ſich ſeiend und in einem Andren, als ruhend und bewegt dar; der Begriff wird dann für die Räumlichkeit und Zeitlichkeit zugänglich. Zugleich jedoch ſoll angedeutet werden, daß ſchon im zeitloſen Augenblick des Uebergangs das Eins als nicht behaftet mit den gegenſätzlichen Beſtimmungen zu denken ſei [152]). 2) fragt ſich, wie das Andre beſchaffen ſein müſſe, wenn das Eins ſei, und zwar a) wenn vom Eins verſchieden, ſeiner jedoch nicht gänzlich beraubt und b) wenn ihm entgegengeſetzt. Es ergibt ſich daß nur in ſeiner Bedingtheit durch das reale Eins oder die Idee, das Andre aus der ihm urſprünglich eigenthümlichen Unbeſtimmtheit zur Beſtimmtheit gelangen könne [153]). Setzen wir dagegen B) das Eins als nichtſeiend, ſo müſſen wir um es denkbar zu machen, ihm

150) Parm. 135, e.

151) ib. 137, c sqq.

152) ib. p. 142, b sqq. — Ueber das zuletzt Hervorgehobene ſ. p. 152, b.

153) ib. p. 157, b sqq.

doch wiederum Prädikate beilegen und zugleich um es als nichtſeiend feſt zu halten, ihm alle Prädikate entziehn[154]). Die Idee des Einen Seins iſt daher nothwendig, aber als abſtrakte alle Vielheit ausſchließende Einheit gar nicht denkbar. Die Idee muß mithin eine die Vielheit einſchließende, aber nicht gleich den ſinnlichen Gegenſtänden in ſie zerfallende Einheit ſein, — ein Ergebniß, wodurch freilich die im erſten Theil des Dialogs gegen die Ideenlehre geltend gemachten Einwendungen keineswegs ſchon beſeitigt werden.

Der Dialog Parmenides iſt wohl zunächſt als Ergänzung des Sophiſtes zu betrachten. Die eleatiſche Vorausſetzung des ſchlechthinnigen Zuſammenfallens des Eins mit dem Sein wird auch hier als undenkbar nachgewieſen, jedoch ſofern keins der einander entgegengeſetzten Prädikate ihm eignen könne und es mit dem unbegrenzten und geſtaltloſen Nichtſein zuſammenfalle; wogegen wenn Sein und Eins als relativ geſondert betrachtet werden, entgegengeſetzte Prädikate ihm zukommen, gleichwie ja auch im Sophiſtes das Sein oder die Weſenheit an der Ruhe wie an der Bewegung Theil haben ſoll. Dagegen ergeben ſich aus der Vorausſetzung des Nichtſeins des Eins ſchlechthinnige Widerſprüche, zur Bezeichnung daß ohne das Eine Sein weder das Denken dieſes Einen, noch das Sein des Vielen möglich ſei, daß vielmehr das wahrhaft Seiende eine die Vielheit in ſich befaſſende Einheit ſein müſſe. Wir finden im Parmenides daher weder direkte Entwickelung philoſophiſcher Ergebniſſe, noch blos formale Darſtellung des dialektiſchen Verfahrens; er iſt vielmehr beſtimmt Ergebniſſe auf indirektem Wege anzubahnen, indem durch die aus einer falſchen Vorausſetzung ſich ergebenden falſchen Folgerungen, jene ſelber aufgehoben wird[155]).

6. Schon hieraus ergibt ſich daß Plato beſtrebt ſein mußte

154) p. 160, b sqq.

155) ſ. beſonders Zellers Abhandlungen in d. platoniſchen Studien S. 159 ff. und in ſeiner Philoſophie d. Griechen. 1ſte Ausg. II, 346 ff. vgl. die zweite Ausgabe II, 415. 429. Die Abhandlungen enthalten zugleich eine Kritik der verſchiedenen Auffaſſungsweiſen des Parmenides, dieſes ſchwierigſten

die Mannichfaltigkeit der Ideen als Theile eines einheitlich zuſammengehaltenen Ganzen aufzufaſſen. Er ſtellt daher, wie auch Ariſtoteles hervorhebt, der Wiſſenſchaft die Aufgabe zur Erreichung der Einſicht in das Syſtem der Ideen oder zur Annäherung daran von dem Beſonderen zu den allgemeinſten Principien ſich zu erheben und wiederum von dieſen zu jenen herabzuſteigen [156]). Doch ſind die Anfänge, die von der Anwendung dieſer zwiefachen Methode bei ihm ſich finden, zu wenig zuſammenhängend als daß wir auf ihre Erörterung hier weiter eingehn könnten. Als ſein Zielpunkt gibt ſichs auch dadurch zu erkennen daß er faſt immer nur von den Ideen in der Mehrzahl redet [157]). Wie er, wahrſcheinlich in ſeinen ſpäteren Jahren, in der pythagoriſchen Zahlenlehre ein Regulativ für ſyſtematiſche Entwickelung der Ideenwelt zu finden verſucht hat, werden wir demnächſt noch zu erörtern haben.

7. Das Organ für die Entwickelung der Ideen war ihm, wie wir bereits früher geſehn haben, die Dialektik. Sie iſt ihm die höchſte Gabe der Götter und das wahre Feuer des Prometheus, die Bedingung all und jeder wiſſenſchaftlichen Behandlung eines Gegenſtandes [158]) und fällt ihm auf die Weiſe faſt mit der Philoſophie zuſammen. Sie ſoll den Begriff frei von aller ſinnlichen Form und Vorausſetzung ergreifen und entwickeln [159]). Ihre Auf-

unter den platoniſchen Dialogen. Ariſtoteles wiederholt ohne Berückſichtigung deſſelben theilweiſe die in ihm hervorgehobenen Schwierigkeiten der Ideenlehre, eben weil er ſie durch den zweiten Theil nicht für gelöſt halten konnte. Mit meinem Freunde Ueberweg (a. a. O. S. 176 ff.) aus dem ariſtoteliſchen Stillſchweigen auf Unächtheit des Dialogs zu ſchließen, halte ich für ſehr mißlich, und noch mehr ſo die Annahme, er ſei von einem Akademiker zur Widerlegung der ariſtoteliſchen Kritik der Ideenlehre verfaßt worden.

156) Phileb. 16, c. Rep. VI, 510, b. vgl. VII, 531. Phaedo 101, d. Phaedr. 265, d. — Arist. Eth. Nic. I, 2. vgl. Ueberweg a. a. O. S. 73 ff.

157) Ritter in d. Göttinger gel. Anzeigen. 1840, 188. vgl. Zeller S. 441 ff.

158) Phileb. 16, c. 59, b. vgl. Rep. VII, 531, e. 534, e. VII, 521, d.

159) Rep. VI, 511, b. Phileb. 58, a.

gabe wird ſchon im Phädrus als eine ſolche bezeichnet, die einerſeits das Mannichfaltige auf einen Gattungsbegriff zurückzuführen und andrerſeits dieſen in ſeine Artbegriffe zu zerlegen habe (als *συναγωγὴ* und *διαίρεσις*) [160]). Erſteres wird auch wohl vorzugsweiſe als das Geſchäft des Dialektikers hervorgehoben [161]), und in ihm ſchließt Plato unmittelbar dem Sokrates ſich an, hebt jedoch beſtimmter hervor daß die Merkmale im Begriff zuſammenzufaſſen ſeien, wodurch er ſich von allen andren unterſcheide und wodurch das Weſen, das Gemeinſame, beſtimmt werde [162]). Dabei ſoll von dem Bekannten und Anerkannten ausgegangen und Vergleichung (Analogie) zu Hülfe genommen werden [163]). Die Eintheilung aber hat die natürliche Gliederung der Gattungsbegriffe nachzuweiſen, daher nach wirklichen Artunterſchieden, nicht nach bloßen Verſchiedenheiten zu theilen und keine Mittelglieder zu überſpringen [164]). Zunächſt, jedoch nicht ausſchließlich, wie Zeller annimmt [165]), ſoll die Begriffsbeſtimmung ihre Sicherung und Ergänzung in dem vorher nach dem Dialog Parmenides veranſchaulichten hypothetiſch-dialektiſchen Verfahren finden; dieſes vielmehr darüber hinaus durch vollſtändige Prüfung der Richtigkeit der Vorausſetzungen zur Ermittelung der Realität der Begriffe führen. Ob es ihm damit gelungen, müſſen wir demnächſt fragen. — Von den Principien des Widerſpruchs und zureichenden Grundes macht Plato durchgängig Anwendung, ohne in weitere Erörterung

160) Phaedr. 265, d. vgl. 261, e. 273, d. 277, b. Polit. 285, a. Phileb. 16, b. Soph. 253, b.

161) Rep. VII, 537, b. 531, e. 534, b. X, 596, a. vgl. Cratyl. 390, c. f. Zeller 390, 2 u. f.

162) Das *τί ἐστι*, im Unterſchiede vom *ὁποῖον*, Meno 71, b, oder die *οὐσία* im Unterſchiede von *πάθος* Eutyphr. 11, a. vgl. Theaet. 146, c. 208, d. Polit. 285, a.

163) Polit. 277, e und häufiger.

164) Phaedr. ob. S. 292. Möglichſt ſucht Plato dichotomiſch, oder wenn zwei Eintheilungsgründe ſich kreuzen (*κατὰ πλάτος καὶ κατὰ μῆκος* Soph. 206) eine Viertheilung zu gewinnen; ſ. über Plato's Methode der Eintheilung vorzüglich Zeller S. 395 ff.

165) S. 393 ff.

derſelben oder der Formen des Urtheils und des Schluſſes näher einzugehn.

8. Einerſeits liegen die Ideen über dem Gebiete der ſinnlichen Wahrnehmung hinaus, andrerſeits ſoll dieſe Stoff und Veranlaſſung gewähren uns zu jenen zu erheben. Daher der Verſuch Vermittelungen oder Mittelſtufen zwiſchen den Gebieten des ſinnlich Wahrnehmbaren und des rein Denkbaren nachzuweiſen. Die Sonderung von Erkenntniß und Vorſtellung wird in einer Viertheilung weiter durchgeführt. In erſterem Gebiete werden Auffaſſung von Bildern und von Objekten (εἰκασία und πίστις), in letzterem Wiſſen um Verhältniſſe, die zwar dem Denken angehören, jedoch der Veranſchaulichung durch ſinnliche Formen bedürfen, und das bis zu den letzten vorausſetzungsloſen Principien vordringende Wiſſen um die Objekte an ſich (διάνοια, νοῦς) unterſchieden. In den mündlichen Vorträgen ſcheint dieſe Viertheilung nähere Beſtimmung erhalten zu haben; wahrſcheinlich ihnen zufolge bezeichnet Ariſtoteles die vier Stufen als ſinnliche Wahrnehmung, Vorſtellung, Wiſſenſchaft und Geiſt [167]) (unmittelbares Ergreifen durch den Geiſt). Unter Auffaſſung von Bildern iſt danach wohl die durch ſubjektive Affektion (Empfindung) bedingte Wahrnehmung, unter Glauben, die objektiv-gültige oder für gültig gehaltene Erfahrung, unter vermittelndem Denken zunächſt, wenn nicht ausſchließlich, Mathematik als Vorſtufe zum unmittelbaren Ergreifen der Ideen, unter Geiſt dieſes ſelber zu verſtehn. Ob oder wie weit er in der Mathematik ſchon ein zur Sicherung der Erfahrung

166) Rep. VI, 500, d. VII, 533, e. vgl. Sympos. 210, e. 211, e. Tim. 37, b; in letzterer St. werden als Auffaſſungsweiſen des Sinnlichen und Veränderlichen δόξα und πίστις (vgl. p. 20, d), des Unveränderlichen und Intelligibelen νοῦς und ἐπιστήμη (oder ἀλήθεια, p. 29, c) angeführt. vgl. Zeller 407, 1.

167) Arist. de Anima I, 2. 404, b, 22 νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα und αἴσθησις. vgl. Tim. (vorige Anm.). Daß in jener platon. St. die εἰκασία der αἴσθησις gleich zu ſetzen ſei, darauf deuten auch d. W. Rep. 510, e ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες κτλ.

nothwendiges Regulativ erkannte, iſt nicht deutlich. Zunächſt betrachtet er ſie als die der Verſinnlichung noch bedürftige und von Vorausſetzungen ausgehende nothwendige Vorſtufe zum unmittelbaren Ergreifen der Ideen, und eben darum ſoll ſie reine Betrachtung der Zahlen, Größen u. ſ. w. ſein.

9. Die Zuſammengehörigkeit von Denken und Reden, Dialektik und Grammatik hoben ſchon der Phädrus und Sophiſtes hervor[168]; Plato mußte daher auch auf die bereits im ſokratiſchen Zeitalter angebahnten Unterſuchungen über den Urſprung und das Weſen der Sprache eingehn[169]. Nach einer der damals üblichen Annahmen, die von Kratylus im gleichnamigen Dialog vertreten wird, ſoll die Sprache Produkt der an die Natur der Dinge gebundenen menſchlichen Auffaſſung (φύσει), nach einer andren entweder ganz dem Belieben der Individuen überlaſſen ſein, oder auf Uebereinkunft zurückgeführt werden (θέσει)[170]. Die zweite Annahme wird als undenkbar verworfen[171], die erſtere in folgender Weiſe näher beſtimmt und begründet. Die Sprache iſt eine Nachbildung nicht der äußeren Erſcheinung, ſondern der inneren Weſenheit der Dinge. Die Unterſcheidung von Wahr und Falſch, Gut und Böſe beruht in der Sprache wie im Denken, auf der von unſrer Vorſtellung (φάντασμα) unabhängigen Weſenheit der Dinge an ſich und ihren Beziehungen zu einander. Es bedarf daher einerſeits der richtigen Beſtimmung der Bedeutung der Worte, andrerſeits ihres richtigen Gebrauchs, und dazu des Nomotheten und des Dialektikers. Sind nun die Worte urſprüngliche Bezeichnungen eines Gemeinſamen, der Gattungen, ſo muß die Benennung der Natur der Abſtammung entſprechen und Richtigkeit der Sprache ſetzt Richtigkeit ihrer Beſtandtheile voraus. Jedoch iſt auch der

168) ſ. ob. S. 293. 305.

169) ſ. Classen, de grammaticae graecae primordiis, Steinhart in Plato's Werken II, 535 ff. u. Zeller S. 400 ff.

170) Cratyl. 383, a. 428, e. 425, d u. ſ. w. vgl. zum Folgenden Deutſchle, die platoniſche Sprachphiloſophie.

171) Cratyl. 385, e sqq.

in der Sprache, beſonders in den Eigennamen, ſein Spiel treibende Zufall nicht außer Acht zu laſſen[172]) und es gründet ſich die Sprachbildung mehr auf Vorſtellung als auf wahre Erkenntniß, wie durch Verſpottung abenteuerlicher Etymologien angedeutet wird, welche Herakliteer und theilweiſe auch Eleaten zur Stützung ihrer Theorien erſonnen hatten. Je nach der Beſchaffenheit der Vorſtellungen des Wortbildners wird das Wort ein mehr oder weniger treues Abbild der Weſenheit der Dinge und ihrer Verhältniſſe (428, e — 29, c). Auch im Gebrauch iſt Verwechſelung möglich (429, c — 431, e). Der Naturbeſtimmtheit kommt daher Uebereinkunft (ξυνθήκη) oder Sprachgebrauch (ἔθος) hinzu (434, c). Der Nomothet vom göttlichen Triebe geleitet, iſt gewiſſermaßen Urheber eines ungeſchriebenen Geſetzes. Eine gewiſſe Kenntniß der Gegenſtände muß der Sprache zu Grunde liegen, die jedoch wegen ihrer Unvollkommenheit nicht auf die Gottheit zurückzuführen iſt. Und Kenntniß der Worte ſchließt Kenntniß der Dinge noch nicht ein; vielmehr iſt die Weſenheit der Dinge nur aus ihr ſelber erkennbar, d. h. aus dem Allgemeinen, der Idee (438, c). Der Dialektiker hat daher über das Richtige oder Falſche in der Bedeutung der Worte und in ihrem Gebrauch zu entſcheiden (389, a sq.)

10. Den Trieb zur Philoſophie führt ſchon der Phädrus auf den Zeugungstrieb der Liebe zurück, der durch die Erinnerung an die glänzendſten der Ideen, die der Schönheit, angeregt, bei'm Anblick dieſſeitiger Abbilder in eine über den Bereich unſrer ſelbſtbeſtimmenden Thätigkeit hinausreichende Entzückung und Begeiſterung gerathe, die zur Bezeichnung ihres höheren Urſprungs Wahnſinn genannt wird. Sie treibt uns über die Nachbilder hinaus zur Belebung der Urbilder in uns ſelber und in Andren[173]). Dem Begriff der Liebe, als des Triebes zur Entwickelung unſres ganzen geiſtigen Lebens, widmet Plato noch zwei ausſchließlich ihm beſtimmte Dialoge; in dem erſteren, dem Lyſis, durch dialektiſche Erörterung unzureichender Beſtimmungen, die zurückgewieſen wer-

172) ib. 422, e ff. 430. — 434, b.

173) Phaedr. 244, a. 249, d ff. vgl. ob. S. 291 f.

den, und durch die Andeutung daß der wahre Gegenſtand der Liebe Das ſei was um ſeiner ſelbſt willen begehrt werde, und daß die welche in der Liebe zu ihm gegenſeitig ſich lieben, von Natur einander angehören [174]). Im Symposion dagegen wird das Weſen des Eros nach verſchiedenen Geſichtspunkten in ihnen entſprechenden Reden erörtert. Phädrus [175]) will zwar in ſeinem rhetoriſch gehaltenen Vortrage die Natur und Wirkungsweiſe des Eros ſchildern, lenkt jedoch ſogleich in die Bahn einer Lobrede ein, unterſcheidet nicht die kosmiſche in der Natur der Dinge wirkende Liebe von dem der menſchlichen Seele eigenthümlichen Triebe, und führt auch die Behauptung daß die Tugend Erzeugniß der Liebe ſei, nicht auf den wahren Grund, das Ergreifen des an ſich Wahren und Schönen zurück. Pauſanias [176]) hebt die Gegenſätze der wahren und falſchen, geiſtigen und ſinnlichen, Geſchlechts- und Knabenliebe hervor und zugleich gegen Phädrus, daß die Liebe nicht an ſich ſchon gut, ſondern ein Mittleres zwiſchen Gut und Böſe ſei, ohne jedoch die ſittlichen Begriffe über die Relativität hinaus zu heben. Eryximachus [177]) preiſt den kosmiſchen Eros als Vermittelung der phyſiſchen und pſychiſchen Natur, und verauſchaulicht daß die Liebe auf Ergänzung durch den Gegenſatz gerichtet ſei, ohne die zeugende, neu bildende Kraft der Liebe ins Auge zu faſſen. Ariſtophanes [178]). ergänzt die Rede des Eryximachus, indem er die ſchon in dieſer angedeutete Bedürftigkeit gegenſeitiger Ergänzung in der Form des Mythus, durch Hervorhebung der Geſchlechtsdifferenz und der Zer-

---

174) ſ. beſonders Lys. 216, c. 219, c. vgl. m. Hand. d. Geſch. d. gr.-röm. Phil. II, 1. 511 ff.

175) Symp. 178 sqq. 180, c *οὕτω δὴ ἐγωγέ φημι Ἔρωτα θεῶν .. κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτῆσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν.*

176) p. 180, d.

177) p. 186, a. 187, c *τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις (τοῖς διαφερομένοις), ὥσπερ ἐκεῖ ἡ ἰατρική, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησι κτλ.*

178) p. 189. 191, c *ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεύς, καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.*

ſplitterung der Gaben und Kräfte, auf die Liebe im engeren Sinne des Wortes anwendet. Agathon[179]) dringt darauf das Weſen des Eros zu beſtimmen, bevor man auf ſeine Wirkungen eingehe und faßt ihn nicht als kosmiſchen Naturgott, ſondern als eine der geiſtigen Potenzen des Olymp, als Vollender des Kosmos und Träger der ſittlichen Freiheit. Sokrates[180]) endlich hebt den dieſen verſchiedenen Reden gemeinſamen Mangel begrifflicher Verſtändigung hervor und faßt dann mit Berufung auf die von der weiſen Mantinäerin Diotima empfangene Belehrung, die Liebe als das Begehren zu erlangen und zu bewahren Das deſſen wir bedürftig, das Schöne und Gute, daher als ein Mittleres zwiſchen dem Sterblichen und Unſterblichen, d. h. als ein Dämoniſches, beſtimmt den Menſchen mit den Göttern zu verbinden, oder wie ſinnbildlich der hinzugefügte Mythus es veranſchaulicht, als den Sohn des Poros, eines Sohns der Metis, den er trunkenen Muthes mit der Penia erzeugt habe. Das Bewußtſein der Bedürftigkeit oder Armuth ſoll demnach den Trieb zum Erwerb erwecken und dieſer nur in der Metis, in der Erlangung der Güter des Geiſtes ſeine Befriedigung finden. Liebe fällt daher mit dem Verlangen zum Guten und damit zugleich zur Glückſeligkeit zuſammen; ſie will das Gute und will es immer beſitzen. Zunächſt iſt Liebe eine Zeu-

---

179) p. 194. 195, c *ἐν τοῖς μαλακωτάτοις τῶν ὄντων καὶ βαίνει καὶ οἰκεῖ· ἐν γὰρ ἤθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἴδρυται κτλ.* 197, b *πρὸ τοῦ δὲ . . . πολλὰ καὶ δεινὰ θεοῖς ἐγίγνετο, ὡς λέγεται, διὰ τὴν τῆς ἀνάγκης βασιλείαν· ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς οὗτος ἔφυ, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν, πάντ' ἀγαθὰ γέγονε καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.*

180) p. 198. 201, a *τὸ οὖ ἐνδεές ἐστι καὶ μὴ ἔχει τούτου ἐρᾶν (ἀνάγκη) . . ἐνδεὴς ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος.* 203, e *σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.* 206, a *καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι (τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν οἱ ἄνθρωποι.)* b. *ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν.* 207, a *ὅτι ἀεὶγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων κτλ.* vgl. Rep. III, 402 sqq.

gung im Schönen, dem Leibe und der Seele nach, und die Schönheit eine geburtshelfende Gottheit für die Erzeugung; das Streben nach dem Guten aber zugleich Streben nach dem Ewigen, nach der Unsterblichkeit. Von der Schönheit der einzelnen Leiber und Seelen angezogen, wird sie inne daß die Schönheit der Seelen weit herrlicher als die der Körper, und in der Verschiedenheit ihrer Träger ein und dieselbe sei, erzeugt im Streben nach Weisheit viele herrliche Gedanken und Reden, bis sie stufenweis höher hinaufsteigend von schönen Gestalten zu schönen Sitten und Handlungsweisen, von diesen zu den schönen Erkenntnissen, das ewige, überall ein und dasselbe, an sich Schöne erblickt, und der Liebende dadurch in Stand gesetzt wird statt der Abbilder der Tugend, wahre Tugend zu erzeugen und zu erziehen, und von den Göttern geliebt, unsterblich zu werden. So werden die verschiedenen Betrachtungsweisen der Liebe auf ihren wahren Mittelpunkt zurückgeführt.

11. Werfen wir einen Rückblick auf Plato's Ideenlehre, so weit sie bis jetzt entwickelt worden. Idee ist ihm zunächst der sich selber gleichbleibende Begriff, im Unterschiede von der im Wechsel verkehrenden Wahrnehmung und Vorstellung, das Allgemeine im Unterschiede von dem blos Gemeinsamen, und er die nothwendige Bedingung zur Unterscheidung der richtigen und falschen Vorstellung. So nahm er denn Ideen für all und jede unwandelbaren Bestimmtheiten an, die dem Wechsel zu Grunde lägen. Ihnen nämlich ein entsprechendes unwandelbares Sein vorauszusetzen, konnte er nicht Anstand nehmen (hatte ja auch Sokrates schon einen realen Inhalt seiner Begriffe anerkannt, ob. S. 224, 36), zumahl er sich überzeugt hielt, daß dem Wechsel der Dinge, gleichwie den Wahrnehmungen und Vorstellungen derselben, ein schlechthin Beharrliches zu Grunde liegen müsse. So wie er daher die Idee auch als das wahrhaft Seiende faßte (τὸ ὄντως ὄν), so setzte er auch eine Idee des Seins selber voraus und hielt sie für die allgemeinste. Der Unterschied zwischen dem Was und dem Sein, als reiner Position des Was, den erst Kant zur Bestimmtheit des Bewußtseins erhoben hat, konnte ihm noch nicht klar sein. Er ging in dieser Beziehung zunächst auf Parmenides zurück. Nur die nu-

meriſche Einheit des Seins konnte er nicht zugeben, da es als ſolches ſchlechthin beſtimmungslos, ohne allen Inhalt, mit dem Nichtſein zuſammenfalle; und darin traf er mit Euklides zuſammen: nur wollte er, im Unterſchiede von dieſem, die Ideenwelt als Grund der Welt der Erſcheinungen nachweiſen, nicht beide Welten als einander durchaus fremd, völlig außer einander halten; hatte ja auch der Wechſel in der Welt der Erſcheinungen zur Annahme ihnen zu Grunde liegender Ideen geführt. Und hier beginnen die Schwierigkeiten ſeiner Lehre, denen zu begegnen er vorzüglich im Sophiſtes und Parmenides bemüht iſt. In der Dialektik glaubt er das dazu erforderliche Mittel gefunden zu haben. Er ſetzt unbedenklich Ideen der Ruhe und Bewegung voraus; muß ja auch dieſen Begriffen ein Allgemeines oder Allgemeingültiges entſprechen. Soll aber ihnen wie all und jeder Idee Sein (Realität) zukommen, ſo iſt damit die Theilnahme des Seins an der Bewegung wie an der Ruhe ſchon ausgeſprochen. Doch eignet jedem dieſer Begriffe ein Anſichſein, Sichſelbergleichheit, und damit Verſchiedenheit von den übrigen; mithin kommen jenen drei Begriffen oder Ideen noch die der Sichſelbergleichheit und Verſchiedenheit hinzu; und ſo gelangt Pl. denn zu der Behauptung das geſuchte Nichtſein beſtehe im Andersſein. Den Einwurf, hier den Ideen eingefügt zu haben was er doch als das Wechſelnde, in der Bewegung Begriffene von ihnen ausdrücklich ausgeſchloſſen hatte, würde er etwa durch die Unterſcheidung einer wechſelnden und einer reinen Bewegung zu begegnen verſucht haben [181]). Doch wollte man auch Ideen der Ruhe und Bewegung, wie des Eins, der Einerleiheit und Verſchiedenheit zugeben, ſo hätte Plato im Sophiſtes immer nur Beziehungen derſelben unter einander, nicht, wie er beabſichtigte, zu der Welt des Wechſels und der Veränderungen, nachgewieſen. Er legt jenen Ideen Kräfte (δυνάμεις), ja Seele und Vernunft bei (ob. Anm. 109), ohne zu erklären, wie ſolche den ſich ſtets ſelber gleichen Weſenheiten eignen könnten, auch wenn der Begriff der Einfachheit bei ihm nicht als der der unbedingten Untheilbarkeit zu faſſen ſein

181) wie Deutſchle annimmt, ſ. ob. Anm. 147.

möchte[182]). Wir dürfen es daher dem Ariſtoteles nicht verargen, oder für Mißverſtändniß der platoniſchen Lehre halten, wenn er in ſeiner Kritik der Urſächlichkeit der Ideen, ſolche außer dem Grundbegriff derſelben gelegene Hülfsbeſtimmungen, wie die von Kräften, außer Acht läßt und lediglich auf die mit demſelben vereinbarere und am häufigſten von Plato ihnen zugeeignete Urbildlichkeit derſelben ſein Augenmerk richtet. Auf die Annahme einer Immanenz der Ideen in der Welt der Erſcheinungen, als darin wirkender Kräfte, hat ja auch der Parmenides deutlich und beſtimmt genug verzichtet (ob. S. 315). Wie aber hat Plato in dieſem Dialog dem Begriff der Urbildlichkeit und der dadurch bedingten Urſächlichkeit der Ideen den Weg zu bahnen verſucht? Allerdings zeigt er, wie der Begriff der Einheit, als Grundtypus der Ideen, in ſeiner Abſtraktheit undenkbar ſei, und ebenſo daß das Andre, die Welt der Veränderungen, in gänzlicher Ablöſung von den Ideen, in eine weſenloſe chaotiſche Maſſe ſich auflöſe. Wie aber die Ideen auf jenes Andre einwirken, ihm Weſenheit ertheilen ſollen, ergibt ſich nicht aus den unermüdlich durchgeführten Schlußfolgerungen des Dialogs und würde ſich aus ihnen nicht ergeben haben, auch wenn ſie in Bezug auf andre Begriffe oder Ideen, wie die der Ruhe und Bewegung, durchgeführt wären. Die einzige Urſächlichkeit, die Plato den Ideen, ihrem urſprünglichen Begriffe zufolge, zuſchreiben konnte war die der Zweckbegriffe, wie er es auch im Phädon (Anm. 146) andeutet; das Wie ihrer Wirkſamkeit denkbar zu machen, bedurfte es der Annahme eines durch ſie nicht geſetzten und ihnen nicht inhaftenden Stoffes, ſo wie einer wahrhaft wirkenden, die Ideen im Stoffe verwirklichenden Urſache. Sehen wir wie Plato zu den hier erforderlichen Ergänzungen ſeiner Ideenlehre gelangt.

Daß Plato von ſeiner urſprünglichen Begriffsbeſtimmung der Ideen abwich, indem er in ihnen, als ſolchen, eine wirkende Ur-

182) So faßt Herbart die Ideen, zufolge ſolcher Ausdrücke wie ἀξύνθετον, μονοειδές (Phaedo 78 sq). Doch läßt ſich ihre unbedingte Einfachheit bei Ideen, wie die des Menſchen an ſich u. dgl. nicht feſthalten; vgl. Ueberweg a. a. O. S. 271.

sächlichkeit nachzuweisen versuchte, haben zuerst Herbart und haben nach ihm Strümpell und Bonitz gezeigt [183]). Nur möchte ich nicht annehmen, daß dieser Versuch eine Umbildung der Ideenlehre sei, zu der Plato erst später gekommen zu sein scheine. Schwerlich dürfte sich in seinen Schriften irgend eine Stelle nachweisen lassen, derzufolge er, etwa in der Weise der Megariker, Einwirkung der Ideen auf die Welt der Erscheinungen nicht vorausgesetzt hätte. Auch seine Beweisführung, wie wir sie aus Aristoteles' Buch über die Ideen kennen, setzt dieselbe voraus.

C. Dialektische Ableitung der Principien der Ethik und Dialektik.

1. Die Dialektik beabsichtigt nicht nur im Allgemeinen eine Wissenschaftslehre zu begründen, sondern in ihr auch die obersten Principien für Ethik und Physik nachzuweisen. In ersterer Beziehung durfte Plato nur den Begriff des Unbedingten entwickeln, wie die Wissenschaftslehre ihn voraussetzt, in der zweiten Rücksicht ein Substrat für die Welt der Erscheinungen und damit eine Vermittelung zwischen ihr und der Ideenwelt nachzuweisen versuchen. Wundern wir uns nicht daß ersteres ihm ohngleich besser als letzteres gelungen ist.

Zu vollständiger Erkenntniß der Ideen zu gelangen, betrachten wir je eine derselben wiederum als bedingt durch die Gesammtheit der andren und verfolgen diese bis zu dem schlechthin Voraussetzungslosen, dem unbedingten Grund alles Bedingten. Das alle Voraussetzung ausschließende ist die Idee des Guten, sofern das Gute unbedingten Werth hat und allem Andren erst seinen Werth verleiht. Durch sie erhält auch der Begriff der Vernunftthätigkeit (φρόνησις) seine wahre Bedeutung und sie ist das End-

183) Herbart, de platonici systematis fundamento 1805, abgedruckt in s. sämmtlichen W. XII, 61 ff. Strümpell, Gesch. d. Philosophie der Griechen S. 124 ff. Bonitz, platonische Studien a. a. O. XXXIII, S. 325 ff.

ziel aller unſrer Beſtrebungen [184]), ſie aber auch der letzte Grund zugleich der Erkenntniß und der Wahrheit oder des Seins, der Vernunft und des Vernommenen, daher ſelber über dieſe Unterſchiede erhaben; denn wie die Sonne höher als Licht und Auge ſteht, ſo auch ſie höher als das Sein und das Wiſſen [185]). Wenngleich im Philebus, worauf dieſe Erörterungen in den Büchern vom Staate zurückweiſen, die Idee des Guten zunächſt nur als Ziel der menſchlichen Thätigkeit gefaßt wird [186]), ſo ſoll doch auch ihm zufolge die göttliche Vernunft nichts andres ſein als das Gute [187]); eine Sonderung der Idee des Guten von der Gottheit läßt ſich in den platoniſchen Dialogen nicht nachweiſen und auch nicht im Einklang mit ſeinen übrigen Lehren vorausſetzen. Iſt er ja überzeugt daß alle Entwickelung auf Verwirklichung des Guten gerichtet ſei. In ſeinen Vorträgen über das Gute hatte er im Rückgang auf die pythagoriſche Zahlenlehre, die Idee des Guten als das unbedingte Eins bezeichnet [188]). Wie er aber ihre Kauſalität und ihr

184) Plat. Rep. VII, 517, c *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (ἐμοὶ φαίνεται), ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία κτλ.* VI, 505, a *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα.* An ihr wird auch b. *φρόνησις* ib. b gemeſſen.

185) Plat. Rep, VI, 508, d *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ κτλ.* p. 509, b *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* vgl. VII, 517, c. (184).

186) Plat. Phileb. 11. 14, b u. f. w. 64, a *ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν.* vgl. Rep. VI, 505, b. 506, b u. Zeller 449, 1.

187) Phileb. 22, c. vgl. über die verſchiedenen Auslegungen dieſer St. Zeller 550, 5. Auch im Timäus (34, a) muß der *ἀεὶ ὢν θεὸς* mit der Idee des Guten zuſammenzufallen. vgl. wiederum Zeller 451, 1.

188) Aristox. harm. El. II, 30 Meib. vgl. Arist. Metaph. XIV, 4.

Verhältniß zu den übrigen Ideen und zu der Welt der Veränderungen faßte, darüber werden wir uns erſt verſtändigen können, nachdem wir zu ermitteln verſucht, wie er das Subſtrat der Welt der Erſcheinungen faßt.

2. Zwar ſollte die nothwendige Zuſammengehörigkeit der wandelbaren Erſcheinungen mit den ewigen Ideen durch die Ohnmöglichkeit dialektiſch nachgewieſen werden dieſe ohne jene und umgekehrt im Denken feſtzuhalten, zugleich jedoch ward das Sinnlichwahrnehmbare als Theilbares, Vieles, entgegengeſetzten Beſtimmungen zugängliches, in ſtetem Wechſel begriffenes, den unwandelbaren Ideen entgegengeſetzt. Was aber iſt das der Welt der Veränderungen zu Grunde liegende, das in ſeiner Sonderung von den Ideen Nichtſeiende?

Plato unterſcheidet im Philebus drei Arten des Seienden, die Grenze, das Unbegrenzte und das aus beiden Gemiſchte, d. h. die Welt der Erſcheinungen [189]). Das Unendliche (*ἄπειρον*) wird als das zwiſchen Gegenſätzen auf- und abwogende, alle Grad- und Größenverhältniſſe zulaſſende, als unaufhörliches Werden und Vergehn bezeichnet (p. 24, c); die Grenze oder das Grenzartige (das *πέρας*, od. *περατοειδές*) ſoll Einheit und Vielheit zugleich habend, das unbewegt Seiende, die reinen Formen und Zahlen bezeichnen [190]). Dieſen beiden Principien wird die Urſache hinzugefügt und als das Eins bezeichnet, im Unterſchiede von dem Begrenzenden [191]), gleich-

---

1091, b, 13. XIII, 10. 1075, 34. I, 6 extr. und Ps. Alex. zu d. erſten St.

189) Philob. 16, c. 23, c. 25, c. 26, e. 27, b. 30, a.

190) ib. 25, a *τούτων δὲ τἀναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν ταῦτο.* e *τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει προς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.* vgl. p. 26, b.

191) p. 26, e *τέταρτον γένος . . εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι*

wie ja auch in den Büchern vom Staate der Idee des Guten die Urſächlichkeit rückſichtlich des Seins wie des Erkennens beigelegt wird. Das Unbegrenzte oder Beſtimmungsloſe wird im Timäus die Maſſe genannt, aus der Alles geformt werde (ἐκμαγεῖον), eine unſichtbare, geſtaltloſe Weſenheit, die allen in ſtetem Fluſſe begriffenen Beſtimmtheiten (des Stoffes) als Bleibendes zu Grunde liege, die Amme des Werdens [192]), das Andre, in dem alles Werdende ſein müſſe, der Raum; auch wird ungeordnete Bewegung ihm beigelegt. Wie wenig Plato im Stande dieſes räthſelhafte Weſen oder Unweſen (des Ausdrucks ὕλη bedient er ſich noch nicht) [193]) begrifflich zu faſſen, war er ſich wohl bewußt; er nennt es das lediglich durch Vorſtellung und vernunftloſe Empfindung aufzufaſſende, auf unbegreifliche Weiſe des Vernünftigen theilhafte; kaum glaublich habe es auf unerklärliche Weiſe nur durch unächten Schluß am Seienden Theil, d. h. durch Analogieſchluß von der Beſchaffenheit der Erſcheinungen auf den Grund derſelben [194]). Er kann ihm nicht das den Ideen vorbehaltene Sein zugeſtehn und es doch auch nicht für das ſchlechthin undenkbare abſolute Nichtſeiende halten, daher weder annehmen daß es als ein der Welt der Ordnung vorangegangenes und ihm zu Grunde gelegenes Daſein

---

πάντα τὰ γιγνόμενα διά τιν' αἰτίαν γίγνεσθαι . . . τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν.

192) Tim. 49, a *ὑποληπτέον . . πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην.* p. 50, b *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται.* d. *ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν.* p. 51, a *ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ κτλ.*

193) vgl. Zeller S. 459, 3.

194) ib. p. 52, b *τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν* (vgl. p. 49, e), *αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν κτλ.* vgl. p. 30, a. Polit. 273, b *τούτων δὲ αὐτῷ* (τῷ κόσμῳ) *τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.*

zu faſſen, noch daß es ein aus der Verwechſelung oder Vermiſchung der Ideen hervorgehender Schein ſei; denn legt er ihm auch Unkörperlichkeit bei, ſo führt er doch die Beziehungen zur Sinnenwelt auf die Beſchaffenheit des Körpers zurück. In ſeinen mündlichen Vorträgen hatte er es als das Unbegrenzte oder Große und Kleine, das einer ins Unbeſtimmte gehenden Vermehrung und Verminderung fähige bezeichnet [195]), Unbegrenztes jedoch nicht als Prädikat, ſondern als Subjekt [196]), und war ſo der Vorſtellung des Nichtſeienden ſo nahe als möglich gekommen. Nur ein abſolutes Nichtſein konnte er darunter nicht verſtehn. Zeller bezeichnet es (S. 469) als die bloße Form der Materialität. Iſt es nicht vielmehr das weder je für ſich Geweſene noch für ſich Seinkönnende, ſondern das nothwendig für die Welt der Veränderungen Vorauszuſetzende? — ein Begriff, den dann Ariſtoteles als Vermögen (*δύναμις*) zu größerer Deutlichkeit erhob. Auch Plato bezeichnet es als ein Nothwendiges (ſ. unten). Doch ſcheint er in ſeinen mündlichen Vorträgen einen Verſuch gemacht zu haben das Stoffartige, Erſcheinende, Zeitliche auf einen ihm mit den Ideen gemeinſamen Grund zurückzuführen, den der Mannichfaltigkeit und Theilbarkeit ſowohl der Ideen wie des Stoffartigen; aus ihm, und in dieſer Beziehung als unbedingte Zweiheit bezeichneten, ſollten die Idealzahlen durch unmittelbare Wirkſamkeit des Eins oder der Gottheit, das Sinnlichwahrnehmbare vermittelſt der Kauſalität der Ideen abgeleitet werden. Freilich konnte Plato die Abſicht nicht haben den Unterſchied des räumlich Unbegrenzten von der auch den Ideen eigenthümlichen Vielheit aufzuheben; er ſucht ihn vielmehr durch die verſchiedene Ableitungsweiſe aufrecht zu halten [197]).

---

195) Arist. Phys. III, 4. 203, 15. c. 6. 206, b, 27. IV, 2. 209, b, 33. I, 9. 192, 11, Metaph. I, 6. 987, b, 20. I, 7. 988, 25. III, 3. 998, b, 10. — Zu vergleichen das *μᾶλλον καὶ ἧττον* im Philebus (189).

196) Ar. Phys. III, 4. 203, 5.

197) Ar. Metaph. I, 6. 987, b, 18. 988, 7. XI, 2. 1060, b, 6. XIV. 1. 1087, b, 9. Phys. III, 4. 203, 8 *Πλάτων δὲ ἔχω μὲν οὐδὲν*

Dieſe ganze Vorſtellungsweiſe für unplatoniſch zu halten und auf Mißverſtändniß [198]) nicht blos des Ariſtoteles, ſondern auch der übrigen Platoniker, die auf derſelben unläugbar fortbauten [199]), zurückzuführen, kann ich mich nicht entſchließen. Allerdings konnte Plato auf die Weiſe weder den Zweck erreichen, den ſtoffartigen Grund der Welt der Erſcheinungen denkbar zu machen, noch auch eine Vermittelung zwiſchen dieſer und den ewigen unveränderlichen Ideen nachzuweiſen; der Verſuch zu beiden jedoch lag nahe und findet ſich eigentlich ſchon in den Dialogen, namentlich im Sophiſtes und Parmenides durch die Nachweiſung angebahnt, daß die Ideen eben ſo wenig denkbar ſeien ohne Theilnahme an der Seele und Bewegung, wie die Welt der Erſcheinungen ohne Theilnahme an den Ideen. In jenem Verſuch führte Plato die Ideen auf intelligibele Zahlen (*ἀριθμοὺς εἰδητικούς*) zurück [200]), wahrſcheinlich um auf dieſe Weiſe ihr Verhältniß der Abhängigkeit vom göttlichen Eins und ihre Abfolge und Zuſammengehörigkeit anſchaulich nachweiſen zu können, vielleicht auch wohl um durch Vermittelung der Mathematik die Einwirkung des ſchlechthin Beharrlichen auf das in beſtändigem Fluß begriffene Sinnliche, verhältnißmäßig dem Verſtändniß näher zu führen, oder, wie Zeller es faßt, um die Lücke ſeiner begrifflichen Entwickelung durch ſymboliſche Darſtellung aus-

---

εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέ που εἶναι αὐτάς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι ... Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

198) Wie Zeller in den platon. Studien S. 216 ff. und Philoſophie der Griechen II, 1. 474 ff.

199) Die Nachfolger Plato's bauen fort auf der ſchon vorhandenen Annahme, indem ſie nur geeignetere Ausdrücke für das den Ideen mit der Welt der Erſcheinungen gemeinſame Princip zu finden ſich bemühen, ſ. Ar. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 4. Auch Eudemus (Eth. I, 8) u. Theophraſt (Metaph. 311. 322) berückſichtigen die Lehre als eine platoniſche.

200) Ar. Metaph. I, 6. 987, b, 20. c. 8 extr. c. 9. 991, b, 9. XIII, 6—9. XIV, 3. 4. Theophr. Metaph. 313. Die Idealzahlen werden auch *ἀριθμοὶ τῶν εἰδῶν, ἀριθμοὶ νοητοὶ* u. *πρῶτοι ἀρ.* genannt. Ueber das *πρότερον* und *ὕστερον* in ihnen ſ. Zeller 431 ff., 1.

zufüllen. Als konkrete je einmal wirkliche Weſenheiten ſollten die idealen Zahlen von den mathematiſchen, aus gleichartigen Einheiten beſtehenden und daher zuſammenzuzählenden (συμβλητοί) Zahlen ſich unterſcheiden. Jene ſollten aus ungleichen, konkret wirklichen, dieſe aus gleichen, weil nur abſtrakten, Einheiten beſtehn. Den Pythagoreern ſich anſchließend ſcheint auch Plato von ſeinen Idealzahlen eine ſchematiſche Anwendung gemacht zu haben. So führte er auf die 2, 3 und 4 einerſeits Linie, Fläche, Körper, andrerſeits Wiſſenſchaft, Vorſtellung und ſinnliche Wahrnehmung zurück, zur Bezeichnung der Zuſammengehörigkeit dieſer Beſtimmungen des Realen und Idealen [201]).

3. Ergänzung ſeiner Lehre vom Verhältniß der Ideen zur Welt der Erſcheinungen und Ausgleichung der darin ungelöſt gebliebenen Schwierigkeiten ſuchte und fand Plato in der Ueberzeugung von dem Allwalten der Gottheit. Letzter Grund wie der Ideen, ſo all und jeder Verwirklichung derſelben in der Welt der Erſcheinungen, war ihm die Gottheit, die er ſo fern ſie Grund des Seins und Erkennens, als Idee des Guten, in Bezug auf ſeine Idealzahlenlehre als unbedingtes Eins bezeichnete. Auf ſie wird die Vernunftthätigkeit zurückgeführt, ſie als Endpunkt aller Erkenntniß, als keiner weiteren Begründung fähig und bedürftig, als Endziel aller unſrer Beſtrebungen bezeichnet und vorausgeſetzt daß alle Naturentwickelung auf Verwirklichung des Guten gerichtet ſei [202]). Die ewigen Ideen konnte er nicht als von der Gottheit geſchaffen ſetzen, eben ſo wenig jedoch ſich begnügen dieſe als letzte Bedingung der begrifflichen Auffaſſung der Ideen und des Seins, oder letztere als in ihrem Umfange begriffen betrachten. Er ſcheint die Wirkſamkeit der Gottheit vielmehr darin geſetzt zu haben, durch die ihr einwohnende Vernunftthätigkeit die Ideen zu verwirklichen. Und ſo mochte er ſich überzeugt halten, die im Parmenides aufgewor-

201) Ar. de Anim. I, 2. 404, b, 18. Metaph. XIV, 3. 1090, b, 21.

202) Rep. VII, 517, b ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία. vgl. Tim. 37, a.

ſene Schwierigkeit gelöſt zu haben, wenngleich Ariſtoteles ſie von neuem als die vom dritten Menſchen geltend macht. Auch die im Philebus (ob. Anm. 191) als viertes Princip hervorgehobene Urſache (αἰτία) glaube ich nach wie vor auf die Idee des Guten beziehen zu müſſen, die Grenze dagegen auf die Ideen; daß dieſe zunächſt auf die quantitativen Verhältniſſe angewendet wird, erklärt ſich aus dem Zuſammenhang der St. und die Urſache wird ganz ähnlich wie die Idee des Guten bezeichnet (p. 28, c. 30, b). Will man den Plato rückſichtlich der Annahme eines ſolchen allwirkenden Princips des Widerſpruchs mit ſeiner Ideenlehre zeihen, ſo möchte ich zu bedenken geben daß die Ewigkeit und Zweckurſächlichkeit der Ideen, in je ihrer Sphäre unangetaſtet blieb. Die nachbleibenden Schwierigkeiten dürften nicht größer ſein als diejenigen welche Leibnitz bei der Annahme einer Centralmonade ungelöſt ließ.

Vermittelſt der Ideen erheben wir uns begrifflich, abgeſehn von aller konkreten Erfahrung, zur Idee der Gottheit, als der des ſchlechthin Unbedingten. Aber auch die Erfahrung führt vermittelſt der ihr zu Grunde liegenden Begriffe zur Idee der Gottheit. Sie ergibt ſich Plato'n im Philebus als die aus der Grenze (den Ideen) und dem Unbegrenzten die Welt der Erſcheinungen auswirkende Urſächlichkeit [203]), und anderweitig als die letzte wahrhaft wirkſame Urſache, im Unterſchiede von den bedingten Urſächlichkeiten der Ideen', d. h. als die ſich ſelber bewegende Vernunftthätigkeit oder als Weltgeiſt [204]); ſie als zureichender Grund der harmoniſchen Weltordnung, d. h. als weltordnende, die ewigen Ideen in der Welt verwirklichende, nach Zwecken bildende Endurſache. So hat er die Grundlinien der kosmologiſchen und phyſiko-theologiſchen Beweisführung, jedoch zunächſt zur Abwehr des Unglaubens, in den Büchern von den Geſetzen hingeſtellt [205]). Er bezeich-

---

203) Phileb. 26, c. 30, a ff.

204) Tim. 28, c. 29, c. 34, a. 37, c. 41, a. Soph. 265, c. Phaedo 96, a.

205) Leg. X, 889, e sqq. vgl. XII, 966, d. 967, d.

net ſie als zwei Wege, die zum Gottesglauben führten, den einen auf den Grund der Bewegung zurückgehenden und dieſen in der ſich ſelber bewegenden Seele findenden, den andern von der harmoniſchen Weltordnung ausgehenden, und führt den Gottesglauben wiederum auf Verwandtſchaft der Seele mit der Gottheit zurück[206]).

Indem wir uns genöthigt ſehn alle ſinnlichen, räumlich zeitlichen Vorſtellungen, wie von den Ideen überhaupt, ſo von der Idee der Gottheit auszuſchließen[207]), bleibt uns ein Merkmal wodurch wir ſie poſitiv im Denken feſtzuſtellen und von den übrigen Ideen zu unterſcheiden vermögen, das des unbedingt Guten, aus dem ſich als abgeleitete Merkmale die der unwandelbaren Vollkommenheit, Seligkeit, Gerechtigkeit, Neidloſigkeit, Weisheit, Allwiſſenheit[208]) und der Allmacht, ſo weit ſie nicht in der ſich an den Stoff knüpfenden Nothwendigkeit ihre Schranken findet, ergeben[209]). Und obgleich wir die Idee der Gottheit nicht völlig zu durchdenken vermögen, iſt ſie das Gewiſſeſte in unſrer Erkenntniß. Als gut und vollkommen iſt die Gottheit auch im Stande das Große wie das Kleine vorſehend zu lenken und die Zweifel an der allwaltenden göttlichen Vorſehung haben ihren Grund lediglich darin daß man theils das Einzelne als Zweck, nicht als Theil des Ganzen auffaßt, theils nicht erwägt, wie die Seele ihr Wohl und Weh durch eigne Willensakte ſich bereitet[210]), theils nicht begreift, daß das Böſe der verneinende Gegenſatz des Guten und das Uebel die nothwendige Folge der Schranken des bedingten Daſeins iſt[211]). Wie aber die Welt eine einige iſt, ſo auch die Gottheit;

206) Leg. XII, 966, d. — X, 899, d.

207) Tim. 37, d. Rep. II, 377, d.

208) Rep. II, 380, c. — Phileb. 32, c. — Theaet. 176, c. Rep. II, 379, d. — de Legg. IV, 715, e. — Tim. 29, d. Phaedr. 247, a. Tim. 68, d.

209) Tim. 30. a. 46, b *κατὰ τὸ δυνατόν*. ib. 68, e. — Rep. VI, 505, a. Legg. XII, 966, c. Phaedr. 246, c. Rep. VII, 517, c.

210) Legg. X, 885, e. — ib. 903, b.

211) Theaet. 176, a. — Tim. 56, c. Polit. 269, c.

eine Mehrheit von Göttern ergibt ſich uns nur, indem wir die Ideen und Aeußerungs- oder Wirkungsweiſen der Gottheit als göttlich bezeichnen. So mag immerhin die Welt uns ein ſeliger, ſich ſelber genugſamer Gott, die Fixſterne, Wandelſterne u. ſ. w.[212]) mögen immerhin ewige göttliche Weſen uns heißen; auch die Götter des Volksglaubens als Denkmäler ehrwürdiger Ueberlieferung uns gelten[213]). Plato wollte nicht durch ſeine nur dem philoſophiſchen Denken zugänglichen Ueberzeugungen den alt hergebrachten Glauben aufheben, vielmehr fordert er, beſonders in den Büchern von den Geſetzen, gewiſſenhafte Aufrechthaltung des Kultus, der dem frommen Glauben zum Träger diene; nur ſittenverderbliche Verſinnlichung der Vorſtellungen von den Göttern bekämpft er[214]).

III. Die Grundlinien der platoniſchen Phyſik.

Im Timäus, dem einzigen der Naturlehre als ſolcher gewidmeten Dialog ſollen die Principien die bis dahin (in der Dialektik) als ruhend aufgefaßt waren, in ihrer Bewegung betrachtet werden. Er verhält ſich zu den vorzugsweiſe dialektiſchen Dialogen ähnlich wie der Kritias zu den Büchern vom Staate[215]); ſo daß die Phyſik, gleichwie die Ethik, aus der Dialektik abgeleitet, aber die Phyſik der Ethik nicht ſowohl in ihrer wiſſenſchaftlichen Begründung als in ihrer geſchichtlichen Betrachtung gleichgeſtellt wird. Auch kann die Phyſik nicht auf den Grad der Wiſſenſchaftlichkeit Anſpruch machen, welchen die Ethik zu erreichen hat. Von dem Wandelbaren, Abbildlichen handelnd vermag ſie nur zur Wahrſcheinlichkeit zu gelangen[216]). Sie wird als Erholung von der ernſten Erforſchung

212) Phileb. 64, b. Tim. 34, b. 68, c. Polit. 274, a. — Tim. 40, b. Phaedr. 246 sq. Tim. 41, a. Legg. X, 886, d u. anderwärts.

213) Tim. 40, d. Phaedr. 229, c. Cratyl. 397, d. Epinom. 984, d.

214) Rep. II, 377, c sqq. u. anderw.

215) vgl. zu dieſem Abſchnitte vorzüglich H. Martin, Études sur le Timée de Platon. 1841. 2 vol. — Tim. 19, b. 27, a.

216) ib. 27, c. 29, b. 72, d. vgl. Phileb. 59, a. Phaedr. 246, a. Legg. X, 897, d.

des Seienden, als tadelloſe Luſt und verſtändiges Spiel bezeichnet[217]). Auch ſcheint Plato die Phyſik in ſeinen mündlichen Vorträgen nicht weiter ausgeführt zu haben, da Ariſtoteles rückſichtlich ihrer ausſchließlich auf den Timäus ſich bezieht. An der früheren Phyſik vermißt Plato die Erforſchung der wahren Urſächlichkeit, der des vermittelſt der Ideen nach Zweckbegriffen wirkenden Geiſtes, und tadelt die Verwechſelung der bloßen Miturſächlichkeit des Stoffes oder der Nothwendigkeit mit der wahren Urſächlichkeit des Geiſtes[218]). Er habe ſich, ſagt er oder läßt er den Sokrates ſagen, zu den Begriffen ſeine Zuflucht genommen, um in ihnen die Wahrheit des Seienden zu ſchauen[219]). Geiſt und Nothwendigkeit (*νοῦς* und *ἀνάγκη*) werden einander gegenübergeſtellt[220]). Er verfährt weſentlich teleologiſch und ſeine Zweckurſachen ſollen auf Verwirklichung der Idee des Guten gerichtet ſein.

Die Welt, wird geſchloſſen, muß geworden ſein, weil ſinnlich wahrnehmbar, d. h. körperlich[221]). Von der neidloſen Gottheit nach dem Urbilde der Ideen (der Idee des einigen, allumfaſſenden lebendigen Weſens) gebildet, iſt ſie gleich dieſer, eine einige, in Kugelgeſtalt, weil allumfaſſend. Sichtbar und taſtbar, iſt die Welt des Feuers und der Erde theilhaft und in ihr alles Sichtbare, in ungeordneter Bewegung Umhergetriebene zur Ordnung geführt[222]). Wenngleich das Werden (*γένεσις*) als ewig bezeichnet wird und ſchon Platoniker, wie Xenokrates, die Darſtellung für eine durch

---

217) Tim. 59, c.

218) Phaedo 96, a. 99, a. vgl. 97, a. e.

219) ib. 99, c. 100, a.

220) Tim. 48, a. 46, c *ξυναίτια*. 68, e *διὸ δὴ χρὴ δυ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον*. Polit. 273, d *τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος*. Phaedo 99, b *ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον*. Tim. 69, a. — Arist. Metaph. I, 6 extr. unterſcheidet die beiden platoniſchen Urſächlichkeiten als *τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν*, und bezeichnet die letztere, materielle, als das *κακοποιόν*, Phys. I, 9. 192, 15.

221) Tim. 28, b.

222) ib. 28, c. — ib. 30, a.

den begrifflichen, nicht zeitlichen, Zusammenhang bestimmte hielten [223]), so möchte es doch wohl unsrem Philosophen mit der Annahme eines Weltanfangs, wenn auch nicht eines absolut ersten, Ernst gewesen sein. Er faßt die Welt als die Bestimmtheit des Daseienden, mag er vorangegangene Weltbildungen für wahrscheinlich gehalten haben oder nicht, und unterscheidet davon das Werden als ewigen Grund der Welt.

Als der Vernunft theilhaftes Wesen mußte die Welt beseelt sein [224]). Wie Plato auch in seiner Physik nach einer Vermittelung zwischen der Welt der Ideen und der der Erscheinungen sich umsah, zeigt seine Konstruktion der Weltseele. Noch bevor die körperlichen Elemente geworden, heißt es in der halb mythisch gehaltenen Konstruktion derselben, die Aristoteles augenscheinlich zu wörtlich faßt [225]), mischte der Weltbildner aus der untheilbaren, sich selber gleichen Wesenheit und aus der körperlich theibaren eine dritte und fügte dieser das Selbige und Andre hinzu [226]), theilte dann das Ganze nach den Grundzahlen der harmonischen Verhältnisse und bildete aus diesem Dritten vermittelst einer Längentheilung die Kreise des Fixsternhimmels und der Planeten. Die sich selber bewegende Seele ist daher das Princip, wenn nicht aller Bewegung überhaupt, so doch aller geordneten und früher als alles Körperliche [227]). Auch könnte ja der Mensch nicht beseelt und der Vernunft theilhaft sein, wohnte nicht eine, aber allerdings vollkommne, Seele der Welt ein, als Urquell alles geistigen Lebens. Aus ihr müssen alle besonderen Seelen stammen, gleichwie die Be-

223) ib. 52, d. — Arist. de Caelo I, 16. 279, b, 32 und dazu die griechischen Ausleger.

224) ib. 30, b. 34, b. vgl. 37, a.

225) Ar. de Anima I, 2. 406, b, 29. — Priorität vindicirt der Seele vor dem Körper (Tim. 34, b) Plato auch an andren St., wie Legg. X, 891, c sqq.

226) Tim. 35, a. In der Auslegung dieser schwierigen Stelle schließe ich mich Zellern 491, 1 f. an. vgl. 494 u. 495, 2.

227) Tim. 34, c. Legg. X, 891 sq. vgl. Phaedr. 245, c. Cratyl. 400, a.

ſtandtheile unſres Leibes dem Weltkörper entnommen ſein müſſen [228]). Kraft ihrer Miſchung aus der untheilbaren und theilbaren Weſenheit ſteht die Weltſeele in der Mitte zwiſchen den Sphären der Ideen und des Veränderlichen. Das Selbige und Andre wohnt ihr ein als Grund einerſeits der Gleichförmigkeit und des Wechſels in der Bewegung der Geſtirne, andrerſeits der Fähigkeit der Gleichſetzung und Unterſcheidung im Erkennen. Sofern die Weltſeele alle Maß- und Zahlverhältniſſe urſprünglich in ſich enthalten ſoll, wird ſie nach harmoniſchen Verhältniſſen, als Offenbarungen der unſichtbaren Zahlen und ihres Einklangs, getheilt [229]). Der Länge nach in zwei Hälften getheilt ſollen dieſe zu einem äußeren und inneren Kreiſe umgebogen werden, — dem des Selbigen und dem des Andren, deren erſterer die Sphäre der Fixſterne in ſich begreife, der zweite in die ſieben Planetenſphären zerfalle, ſo daß in der Ordnung und dem Umlauf der Geſtirne das Leben und die Harmonie der Weltſeele ſich offenbare, und ſie das Untheilbare und Theilbare, Gleiche und Verſchiedene erkenne, der wahren Erkenntniß wie der richtigen Vorſtellung theilhaft, deren erſtere vorzugsweiſe dem Fixſternkreiſe einwohne, letztere den Planetenkreiſen [230]). Ihr Erkennen wie ihre Bewegung wird durch die harmoniſchen Zahlen bedingt [231]).

2. Die Weltbildung geht dann von der Bildung der Elemente aus, nach zugleich phyſiſch-mathematiſcher und teleologiſcher Betrachtung. In letzterer Beziehung ſoll die Welt als ſichtbar und taſtbar der Erde und des Feuers bedürfen und beides der Vermittelung durch ein mit beiden in Proportion ſtehendes Drittes, welches

228) Phileb. 29, a sqq.

229) ſ. vor Allem Böckh, über die Bildung der Weltſeele im Timäus. Studien v. Daub und Kreuzer III, 34 ff. de metris Pindari 203 ff. Unterſuchungen über das kosmiſche Syſtems Platons. 1852. S. 18 f. vgl. Zeller 496 ff., von dem ich, wie geſagt, in der Erklärung der St. im Philebus abweichen muß.

230) Tim. 34, b. 36, b.

231) ib. 37, b. vgl. 39, c. 40, a.

um das Körperliche zu verbinden, wiederum in die Zweiheit der Luft und des Waſſers zerfalle, ſo daß das Feuer zur Luft ſich verhalte wie die Luft zum Waſſer, und die Luft zum Waſſer wie das Waſſer zur Erde [232]). In erſterer Beziehung nimmt Plato im Anſchluß an Philolaus an daß die Grundgeſtalt des Feuers der Tetraëder, die der Luft der Oktaëder, die des Waſſers der Ikoſaëder, die der Erde der Würfel ſei; der Dodekaëder aber, um den ſich die Kugel am leichteſten beſchreiben laſſe, ſoll der Weltkugel zu Grunde liegen [233]). Dieſe Körper führt er dann auf Flächen zurück und zwar auf Dreiecke, denen zweierlei rechtwinklige Dreiecke, ein gleichſchenkliches und ein ungleichſeitiges, zu Grunde liegen ſollen, unter letzteren als ſchönſtes dasjenige deſſen kleinere Seite halb ſo groß als die Hypotenuſe. Auch der Uebergang der Elemente in einander und die Größenunterſchiede der Elementarkörperchen wird auf dieſe Dreiecke und ihre Auflöſung zurückgeführt, ſo daß er letzte untheilbare Flächen vorausſetzt [234]). Jedes Element ſoll ferner ſeinen natürlichen Ort im Weltganzen haben und auf der Erde das Erdige, in der Feuerſphäre das Feuer als das ſchwerere erſcheinen [235]). Die Annahme eines leeren Raumes beſeitigt er durch die Vorausſetzung, der in ſich ſelber zurückgehende runde Umkreis des Weltalls preſſe die in ihm enthaltenen Körper zuſammen, und aus demſelben Druck leitet er die Zertheilung der Elemente und ihren Uebergang in einander ab [236]).

Die Geſtalt des Weltalls ſoll der vollkommenſten der körperlichen Formen, der Kugel, entſprechen, in ihrem Mittelpunkte die gleichfalls kugelförmige, an die den ganzen Himmel bewegende Welt-

---

232) ib. 31, b sqq. Ueber die Zweiheit der Mittelglieder ſ. außer Böckh und Martin, Zeller 511 f., 2.

233) Tim. 54, c sqq. vgl. Martin, sur le Timée de Platon II, 224 ff. u. Zeller S. 513 f., 5.

234) Tim. 53, c. 56, d ff. vgl. Ar. de Caelo III, 1. 299, b, 23 und an a. St.

235) Tim. 52, e. 57, c. vgl. Zeller S. 516 f., 4.

236) Tim. 58, a. 60, c. — 56, e sqq.

axe, ſelber unbeweglich, geballte Erde [237]) ſich finden, ihr zunächſt der Mond, dann die Sonne und die fünf übrigen Planeten, in nach harmoniſchen Verhältniſſen geordneten Abſtänden und alle von der einigen Sphäre des Fixſternhimmels umſchloſſen [238]). Der Fixſternhimmel, nimmt er an, drehe ſich in der Richtung des Aequa-

---

237) Tim. 40, b *γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο κτλ.* Böckh hat ſchon in ſeiner früheren Abhandlung, commentatio de platonico systemate coelestium globorum oct. 1810, die oben angeführte Erklärung von *εἱλλομένην* oder *ἰλλομένην* nachgewieſen und neuerlich (1852) in ſeiner Schrift gegen Gruppe's kosmiſche Syſteme der Griechen, Berlin 1852, welcher die Lehre von der Bewegung der Erde um ihre Axe und um die Sonne auf Plato zurückführt, ſiegreich aufrecht gehalten; auch den Widerſpruch hervorgehoben, in den ſich Plato verwickelt haben würde, wenn er die Rotation der äußeren Himmelsſphäre, den Wechſel von Tag und Nacht darauf zurückführend, und zugleich Drehung der Erde um ihre Axe, als Grund der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, angenommen hätte. Wie aber kamen Ariſtoteles (de Caelo II, 13. 293, b, 30. vgl. o. 14, 296, 35) und andre Gleichzeitige, die er berückſichtigt, dazu, nicht nur jenen von Böckh hervorgehobenen Widerſpruch zu überſehn, denn das iſt ebenſo den Späteren begegnet, ſondern auch die platoniſchen Worte falſch auszulegen? George Grote, der berühmte Verfaſſer der griechiſchen Geſchichte, unternimmt in ſeiner Abhandlung, Platons Lehre von der Rotation der Erde u. ſ. w., Deutſch v. Holzamer, Prag 1861, zu zeigen, nach Plato's Lehre ſolle die Erde als Wächterinn der ſoliden Weltaxe und für die regelmäßige Rotation derſelben Sorge tragend, ſich mit ihr, nicht aber um ihre eigne Axe, ſich bewegen, ſo daß ſie den Tag und die Nacht nicht durch eine ihr eigenthümliche Kreisbewegung beſtimme, ſondern durch ihren fortgeſetzten Einfluß auf die kosmiſche Axe und durch dieſe wiederum auf die äußere Sternenſphäre; und jene Bewegung um die Weltaxe, habe Ariſtoteles berückſichtigt. Wobei freilich mir nicht klar iſt, wie nach platoniſcher Vorſtellung die Bewegung der Weltaxe durch die ihr in ihrer Mitte angeballte Erde habe regulirt werden ſollen. Die von Grote angeführten Stellen, Rep. X, 616, c. 617, a und Tim. 34, b, geben darüber keinen hinlänglichen Aufſchluß. Freilich iſt ja die ganze platoniſche Darſtellung durchaus mythiſch gehalten.

238) Tim. 36, c ff. 40, a.

tors von Oſt nach Weſt, in einem Tage um die Weltaxe, die Planetenkreiſe nähmen zwar an dieſer Bewegung je einer in der ſeiner Entfernung (von der Erde) entſprechenden Schnelligkeit Theil, bewegten ſich jedoch außerdem noch in der Ekliptik von Weſt nach Oſt [239]). Wenn alle Planetenkreiſe an derſelben Stelle des Fixſternhimmels, von der ſie ausgegangen, von neuem angelangt, ſoll das Weltjahr (zu 10,000 Sonnenjahren) ſich ſchließen [240]) und die mit der Welt geſchaffene Zeit als Dauer der Umläufe der Himmelskörper, in der Bewegung derſelben ihren Grund haben [241]). Die Geſtirne an Bewegung und Geſtalt dem Weltall am nächſten, müſſen wenngleich nicht ganz vollkommen, ſchließt Pl., die edelſten und vernünftigſten unter den geſchaffenen Weſen ſein, — gewordene Götter [242]), ihnen unter den ſterblichen Weſen die Menſchen am nächſten ſtehn, beſtimmt die Bewegungen ihrer Seelen denen der Geſtirne zu verähnlichen [243]), und um ihrer willen ſollen die Pflanzen und Thiere geſchaffen ſein.

3. In den Grundlinien einer Phyſiologie des menſchlichen Körpers wird ausführlich von der Empfindung und ſinnlichen Wahrnehmung, den Farben, dem Athmungsproceß, der Zuſammengehörigkeit der Organe und von Geſundheit und Krankheit gehandelt; letztere theils auf Uebermaß und Mangel, Verſetzung und Entartung der vier Grundbeſtandtheile, theils auf Zerſetzung und Mißbildung der beſonderen Theile des Körpers, der Knochen, des Markes, Fleiſches u. ſ. f. zurückgeführt, in der Geſundheitslehre vor Allem die Zuſammengehörigkeit der geiſtigen und körperlichen Thätigkeiten und die Nothwendigkeit hervorgehoben, ſie im Gleichgewicht mit einander zu halten und zu entwickeln.

---

239) p. 36, b ff. 38, b. vgl. Rep. X, 617, a. Legg. VII, 822, a. Epinom. 980 ff.

240) Tim. p. 42, d. vgl. 23, d. Rep. VII, 546, b. X, 725, a. c. X, 621, b. Phaedr. 248, c. e. 249, b.

241) Tim. 37, e sqq. 39, c.

242) Tim. 40, e. a θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γενητοί. 38, c. 39, e. vgl. Legg. X, 886, d. 898, d. XII, 966, c. Cratyl. 395, c.

243) Tim. 47.

B.

Der Naturlehre ſchließt ſich ſchon bei Plato, wenn auch minder ausdrücklich als bei Ariſtoteles, die Seelenlehre unmittelbar an.

Während der Weltbildner in der mythiſchen Darſtellung des Timäus den gewordenen Göttern die Bildung der ſterblichen Weſen überläßt, behält er ſich vor den unſterblichen Theil der Seele und zwar aus demſelben Stoffe und in derſelben Miſchung wie die Weltſeele, nur minder rein, zu bereiten [244]). Gleich der Weltſeele iſt daher auch die menſchliche Seele nicht ſelber Idee, hat jedoch gleich jener Theil an der Idee und damit an der Unſterblichkeit [245]), ſo daß ſie gleichfalls als das ſich ſelber Bewegende gefaßt wird. Sie iſt dem Göttlichen, Intelligibelen und Einfachen (*μονοειδές*) am verwandteſten [246]). Aber durch eigne Schuld ihres Urzuſtandes verluſtig und verkörpert, ſoll ſie in einer Reihe von Verpuppungen oder Wanderungen durch Ueberwältigung der niederen Natur zu ihrem Urzuſtande zurückkehren [247]). Was im Timäus als Folge eines Weltgeſetzes dargeſtellt iſt, wird im Phädrus (p. 246) beſtimmter auf einen Abfall der Seele zurückgeführt, welcher darum ſchon urſprünglich, in ihrem Urzuſtande, die Vermögen zum ſinnlichen Daſein, Muth und Begierde, beigelegt werden, als Miturſachen des Abfalls. Nach dem Tode, je nach ihrem Verdienſte oder ihrer Schuld zum Himmel erhoben oder unter die Erde verſetzt, haben ſie nach einer Friſt von tauſend Jahren neue Lebensloose ſich zu wählen [248]). Die Verderbteſten werden in den

---

244) Tim. 41, b. c (τὸ) *θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς . . σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες κτλ.* vgl. 42, a. 59, b.

245) vgl. Phaedo 105, a. 106, d.

246) Rep. X, 611, b. Phaedo 80, b. Legg. X, 899, d.

247) Tim. 41, e. 90, b.

248) Rep. X, 618. vgl. Politic. 272, e. Phaedo 80, d. 109 ff., mit Abweichungen im Einzelnen Gorg. 523 ff.

Tartarus verſtoßen, während die Vollkommnen zur vollen Seligkeit gelangen. Hieran knüpft ſich auch die Vorſtellung von der Wiedererinnerung [249]).

Daß Plato hier nur Ahndungen im Gewande des Mythus ausſpricht, nicht feſtſtehende Ueberzeugungen, läßt er ſelber nicht unbezeichnet [250]); doch benutzt er ſie zur Veranſchaulichung ſeiner ſittlichen Lehren; auch knüpft er eine Beweisführung für Unſterblichkeit der Seele daran. Die Einzelſeelen ſind, der platoniſchen Lehre im Timäus zufolge, nicht Emanationen aus der Weltſeele, aber gleiches Weſens mit ihr: auch ihnen kommt, gleich der Weltſeele, Selbſtbewegung zu, aber weil ſie dort im Einklang mit der kosmologiſchen Theorie als zuſammengefügt aus verſchiedenen Beſtandtheilen dargeſtellt werden, ſollen ſie auch auflösbar ſein. Nur der edelſte Theil, der im Gehirn wohnende Geiſt, weil unmittelbar von dem höchſten Gott, dem Demiurg, ihr eingefügt, ſoll, obgleich der Möglichkeit der Auflöſung ausgeſetzt, durch den ſchlechthin guten Willen des Urhebers gegen Vernichtung geſichert ſein [251]). Im Gegenſatz gegen die Sinnenwelt iſt die Seele einfach und ſich ſelber gleich; daher das Daſein derſelben vor der Verkörperung, ihre Präexiſtenz. Was in dieſer Beziehung in andren Dialogen kurz hervorgehoben wird, unternimmt der Phädo in ausführlicher Beweisführung nachzuweiſen und zu ergänzen. Der Eingang dazu gleicht den ſcheinbaren Widerſpruch aus, daß der Philoſoph der Ablöſung von der Hemmung des Leibes freudig entgegen ſehe und dennoch in ihm verharre ſo lange es den Göttern gefalle, in der Ueberzeugung daß was von ihnen uns beſchieden werde, für uns das Beſte ſei [252]). Zunächſt wird dann in Bezug auf das von Kebes geäußerte Bedenken gegen die Unſterblichkeit der Seele, ſofern

249) Phaedr. 248, b. Meno 81, a. Phaedo 72, a. vgl. Tim. 41, e.

250) Gorg. 523, a. 527, a. Phaedo l. l.

251) Tim. 41, a *ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα, ἐμοῦ γ' ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον λύειν ἐθέλειν κακοῦ.*

252) Phaedo 64, b. 67, d. — 61, c. 62, b.

ſie vielleicht durch Auflöſung in ihre Theile vergehn werde (69, c) geltend gemacht, daß ja im Werden ein ſteter Uebergang von einem Gegenſatz in den andren ſtatt finde [253]). Dann 2) hervorgehoben daß Erkenntniß Wiedererinnerung und dieſe ein vorangegangenes Daſein vorausſetze [254]); 3) zu völliger Beſeitigung jener Beſorgniß aus der Verwandtſchaft der Seele, d. h. des entſinnlichten Geiſtes, mit den Ideen, ſofern ſie das Ewige, Reine zu faſſen vermöge, ihre Theilnahme an dem Unveränderlichen und daß ſie nicht zuſammengeſetzt ſei, gefolgert [255]). Demnächſt wird 4) die Einrede des Simmias, auch der Einklang ſei ein Unſinnliches und ſo vielleicht wohl die Seele Einklang in der Miſchung der körperlichen Beſtandtheile, durch Erinnerung an die zugeſtandene Annahme der Wiedererinnerung, mithin der Präexiſtenz, ſowie an die Abhängigkeit des Einklangs von den Beſtandtheilen des Zuſammengeſetzten, an die auf die Seele nicht anwendbaren Gradverſchiedenheiten und den durch ſolche Annahme gefährdeten Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen, endlich durch die thatſächlich nachweisliche Herrſchaft der Seele über den Körper, beſeitigt [256]). Kebes' Einwendung aber daß wenn auch die Seele den Körper überdaure, ſich's doch frage ob ſie ewig und irgendwo ſein werde, führt 5) auf den rein vom Begriff der Seele ausgehenden Beweis [257]), mit der Andeutung, daß ſie als Lebensprincip immer wiederum mit einem neuen

---

253) ib. 72, b. vgl. 70, d. 71, a.

254) 75, c. e. 73, c. 76.

255) 78, c *εἰ δέ τι τυγχάνει ὂν ἀξύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα* (*τὸ διαιρεθῆναι*). 80, b *ἆρ' οὐχὶ . . ψυχῇ τὸ παράπαν* (*ἔστι*) *ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου;* Rep. X, 611, b wird umgekehrt von der Ewigkeit der Seele auf ihre Einfachheit geſchloſſen. vgl. Legg. X, 904, a. 898, d.

256) 85, e sqq.

257) 95, d. 100 sqq. 103, b *τότε μὲν . . ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δὲ ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο.* p. 105, d *οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεί, οὐ μή ποτε δέξηται.* Rep. I, 353, d *τί δ' αὐ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; μάλιστα γε.* vgl. Cratyl. 399, d.

Körper ſich verbinden werde. In ähnlicher Weiſe wird in den Büchern vom Staate geſchloſſen daß jedes Ding an dem ihm eigenthümlichen Verderbniß zu Grunde gehe, das Böſe aber die Lebenskraft nicht aufhebe [258]). Wie ſchwer auch in den vorher berührten Darſtellungen die wiſſenſchaftlichen Lehren als Kern aus der mythiſch gehaltenen Schale auszulöſen, — unzweifelhaft ſtand Plato'n die Ueberzeugung von der Fortdauer der perſönlichen ſich ſelber bewußten Seele, und zwar in Beziehung auf das Vorher wie auf das Nachher des zeitlichen Zuſtandes feſt [259]), und damit zugleich die Sonderung des Geiſtes von ſeiner ſinnlichen Umkleidung.

Sehr zu bemerken allerdings daß Plato im Dialog Phaedo auf den im Phaedrus von der Selbſtbewegung der Seele hergenommenen Beweis für die Ewigkeit der Seele nicht zurückkommt, wiewohl er noch im Timäus ihn rückſichtlich der Weltſeele geltend macht. Sind wir etwa berechtigt anzunehmen, er habe ihn ſpäter gänzlich zurückgenommen und der Phaedo müſſe daher ſpäter als ſelbſt der Timäus abgefaßt ſein, zumahl in dieſem die Gewährleiſtung für die ewige Fortdauer der Seele auf die unwandelbare Güte Gottes zurückgeführt wird [260])? Ich glaube nicht; der Begriff des Sichſelberbewegens iſt in dem des Lebens, als unabtrennbaren Merkmals vom Begriff der Seele, mit einbefaßt, und wohl begreiflich wie Pl. der ganzen Argumentation des Phaedo gemäß, an die Stelle des allgemeinen Begriffs den konkreteren ſetzt [261]). Eben ſo begreiflich ſcheint mir daß an die Stelle der für Unſterblichkeit des Geiſtes im Phaedo geltend gemachten Gemeinſchaft deſ-

---

258) Rep. X, 608, d sqq.

259) Phaedo 70, b *ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.* vgl. 77, d.

260) So nimmt Ueberweg an, a. a. O. S. 281 ff.

261) Auch in den Büchern von den Geſetzen, die doch unbezweifelt ſpäteren Urſprungs ſind, wird die Lehre von der Selbſtbewegung der Seele noch feſtgehalten, ſ. X, 896, e.

ſelben mit den Ideen, im Timäus die Berufung auf die unwandelbare Güte Deſſen tritt, der unmittelbar den Geiſt der Seele eingefügt haben ſoll; letzteres entſpricht vollkommen dem kosmogoniſchen Inhalt dieſes Dialogs, der dem Phaedo fremd iſt. Bedingtheit der Seele oder des Geiſtes ſetzt der eine wie der andre Dialog voraus, nur der eine, ſeiner metaphyſiſchen oder dialektiſchen Richtung gemäß, Bedingtheit von den Ideen, der andre vom letzten unbedingten Princip. Ja, man möchte annehmen können, daß letzterer Beweis im Phaedo vorbehalten ſei und ihn zu entwickeln Plato unterlaſſen habe, um nicht über ſein nächſtes Ziel hinausgeführt zu werden. Die Ueberzeugung daß die Seele von der Gottheit gänzlich abhängig ſei, ſpricht ſich in der Schlußfolgerung gegen den Selbſtmord deutlich genug aus[262]), mag Phaedo vor oder nach dem Timäus verfaßt ſein. Warum mir erſteres wahrſcheinlicher als letzteres zu ſein ſcheint, muß ich hier unerörtert laſſen.

2. Bei der ſcharfen Sonderung von Sinn und Geiſt, Wahrnehmung und Erkenntniß, vernünftigen und vernunftloſen, unſterblichen und ſterblichen Seelenleben, mußte Plato nach einer Vermittelung ſich umſehn. Rückſichtlich der Erkenntniß hatte ſich die Vorſtellung als ein Mittleres zwiſchen ihr und der Wahrnehmung geltend gemacht, und er ſcheint geneigt geweſen zu ſein ſie auf Bilder der Gegenſtände zurückzuführen, die auf der glatten und glänzenden Fläche der Leber ſich abſpiegeln ſollten[263]). Als das Mittlere zwiſchen ſinnlicher Begehrung und Vernunft betrachtete er das Zornmuthige (θυμός). Mit Vorbehalt tieferer Begründung[264]),

---

262) Phaedo 62, b. Auch das der Seele im Phädo beigelegte ἀξύνθετον wird in ſolcher Weiſe als Gegenſatz gegen körperliche Zuſammenſetzung gefaßt und das daraus gefolgerte ἀδιάλυτον durch d. W. ἢ ἔγγυς τι τούτου (255) ſo näher beſtimmt, daß es ganz wohl vereinbar mit der Zurückführung auf den göttlichen Willen iſt.

263) Tim. 71, a.

264) Rep. IV, 435, d. Plato's nächſter Zweck iſt hier die Zurückführung ſeiner Dreitheilung der Stände auf dieſe pſychologiſche Dreitheilung, ib. b. vgl. IX, 572, b. 577, d. 580, d und Schleiermachers Anm. S. 601.

macht er für diese Dreitheilung geltend, daß nicht ein und dasselbe Seelenwesen so verschiedene Funktionen, wie die diesem Vermögen entsprechenden verrichten könne, da es sonst Entgegengesetztes thun und leiden, sich zugleich über das Begehren ereifern und begehren müsse [265]). Ferner daß hier nicht von Art- und Gradbestimmungen, sondern nur von Gattungsbegriffen die Rede sein könne; auch jede derselben durch ein besonderes körperliches Organ wirke, oder darin seinen Sitz habe: der denkende oder vernünftige Theil (λόγος, λογιστικόν) im Kopfe, der Muth in der Brust und zunächst im Herzen, die Begierde im Unterleibe [266]). Das Begehrliche bezeichnet er als das schlechtere oder weibliche Seelenwesen und führt Genuß- und Gewinnsucht darauf zurück; auf das Männliche, Eiferartige dagegen Tapferkeit und Furcht, Liebe und Hoffnung, Herrsch-, Ruhm- und Streitsucht [267]). Das Begehrliche ist ihm daher ein Leidendes, das Zornmuthige ein Thätiges [268]), und letzteres dem Vernünftigen verwandt, jedoch der Ichheit und Selbheit noch unterworfen und daher der Beherrschung durch die Vernunft bedürftig. An dem Begehrlichen sollen schon die Pflanzen Theil haben [269]), so daß bei Plato die Keime zu der aristotelischen Sonderung der verschiedenen Stufen der Lebensthätigkeit sich finden mögen [270]). Wenn im Phaedrus diese beiden vernunftlosen Seelentheile auf das reine Seelenwesen vor seiner Verkörperung übertragen werden, so folgt daraus nicht daß bei Abfassung dieses Dialogs Plato das Sinnliche und Unsinnliche, Sterbliche und Unsterbliche noch nicht scharf gesondert habe (der Dialog selber bezeugt das Gegentheil), sondern er hatte sich die Aufgabe gestellt zu veranschaulichen, wie der Abfall von dem ursprünglichen reinen Zustande statt finden könne, und zu dem Ende setzt er Hinneigung zu dem sinnlichen

265) Rep. IV, 436, a. IX, 571, c. 580, e sqq.
266) Tim. 69, d. 90, a.
267) Tim. 69, e. vgl. Legg. I, 644, e.
268) Legg. V, 731.
269) Tim. 77, b.
270) s. Ueberweg S. 281 f.

Daſein als Anlage voraus. Der pſychologiſchen Dreitheilung liegt wiederum die Sonderung des ſterblichen und unſterblichen Seelenweſens zu Grunde [271]).

IV. Grundlinien der platoniſchen Ethik.

Plato bahnt ſich den Weg zu ſeiner Ethik durch Beſeitigung der ſenſualiſtiſch-hedoniſtiſchen und ſophiſtiſchen Lebensanſichten und Theorien. Zunächſt hat er mit denen ſich aus einander zu ſetzen, die zwar Tugend, wenigſtens Tugend des Bürgers, höchlich prieſen und ſie zu lehren verhießen, aber aus Mangel an klarer Einſicht und ſittlichem Ernſt doch wiederum nichts Höheres kannten als Genuß und Gewinnſt. Sie widerlegt er in dem Vertreter dieſer Anſichtsweiſe, dem Protagoras. Den ſittlichen Lebenstrieb aus der Noth und dem Bedürfniß ableitend, meint der Sophiſt Schaam und Achtung vor dem Recht ſeien zur Sicherung des Friedens und der Ordnung allen Menſchen von Natur eingepflanzt und in der Entwickelung dieſer Naturanlagen beſtehe die Lehre der Tugend [272]). Den Begriff des Rechts ließ er, ſchwerlich unabſichtlich, im Dunkel; und konnte damit auch von der Lehrbarkeit der Tugend nicht Rechenſchaft geben. Eben ſo wenig von ihrer Einheit. Protagoras ſondert die verſchiedenen Tugenden wie die verſchiedenen Theile des Geſichts [273]), wogegen der platoniſche Sokrates die Unzuläſſigkeit einer ſolchen Sonderung theils an der Zuſammengehörigkeit der Tugenden, wie der der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, theils darin nachweiſt daß verſchiedene Tugenden zuſammenzuwirken hätten in der Bekämpfung ein und deſſelben Gegenſatzes, wie die Weisheit und Beſonnenheit (σωφροσύνη), um der Sinnlichkeit Schran-

271) ſ. Phaedr. 237, c. Polit. 309, b. Rep. IX, 571, b. 589. Legg. I, 645, a Gorg. 493, a und vorzüglich Tim. 72, d. Daher denn auch dieſe Zweitheilung auf Plato zurückgeführt wird. Magn. Mor. I, 1182, 23. Cic. Tusc. IV, 5.

272) Protag. 322, c sqq.

273) ib. 329, c.

ken zu ſetzen [274]). Dann hebt er hervor daß Protagoras zwar lehre, gut (ſittlich) lebe nur wer am Schönen Luſt habe und dennoch annehme daß was Luſt gewähre nur dann nicht gut ſei, wenn es Unluſt zur Folge habe [275]), ſo daß wenn er ſich ſelber klar werde, er die Tugend zwar der Wiſſenſchaft gleich ſetzen müſſe, jedoch einer Luſt und Unluſt richtig abwägenden Wiſſenſchaft [276]). So wird angedeutet daß die Einheit der Tugenden in der ihnen gemeinſamen Abhängigkeit vom Wiſſen beſtehe und der Begriff der Wiſſenſchaft höher zu faſſen ſei [277]). Dieſe Andeutungen werden im Laches durch die Nachweiſung [278]) daß die Tapferkeit nicht mit berechnender Kunſt oder Geſchicklichkeit zuſammenfalle und untrennbar mit der Weisheit verbunden ſei, weiter verfolgt; im Charmides nach Abweiſung unzureichender Erklärungen der Beſonnenheit, durch Zurückführung derſelben auf die Selbſterkenntniß und dieſer auf das wahre Wiſſen, d. h. auf ein ſolches, welches ſich Rechenſchaft über ſich ſelber zu geben vermöge [279]). Aehnlich wird im Eutyphro gezeigt, daß das Heilige, eben weil es heilig ſei, von den Göttern geliebt und die Frömmigkeit auf das Wiſſen um unſer Verhältniß zur Gottheit zurückgeführt und der Gerechtigkeit ſubſumirt [280]). Im Gorgias wird zunächſt die Philoſophie der Rhetorik, als einem Vertreter der falſchen Lebenskunſt, gegenüber geſtellt, zur Unterſcheidung dieſer von der wahren Lebenskunſt, der Luſtliebe von der Tugend [281]). So wird denn zuerſt gegen Polus gezeigt, daß wenn zugeſtanden werde, Unrechtthun ſei

274) ib. 331, b sqq. vgl. 349, d

275) ib. 349, e. 351, b. 353, e. 354, b.

276) ib. 257, a.

277) ſ. beſonders 361, a. vgl. 328, e. 344, a.

278) Laches 197.

279) Charm. 159, b sqq. 174, b.

280) Eutyphr. 6, e. — 9, d. 11, e ff.

281) vgl. Schleiermachers Einleitung in den Dialog und Bonitz' platoniſche Studien in d. Sitzungsberichten der kaiſerl. Akad. d. W. XXVII, 248 ff. Ich muß mich begnügen den ethiſchen Gehalt des Dialogs kurz zu bezeichnen.

häßlicher als Rechtthun, dann auch der unbedingte Werth des Guten und die ſühnende oder beſſernde Strafe als wünſchenswerth anerkannt werden müſſe [282]). Gegen Kallikles unumwundene Behauptung, von Natur gelte nur das Recht des Stärkeren, wird gezeigt daß der Stärkere lediglich der Beſſere oder Verſtändigere ſein könne [283]), und vorläufig hervorgehoben daß weder Glückſeligkeit noch Tugend in dem Beſtreben beſtehe die ungezügelten Begierden, einem durchlöcherten Faſſe vergleichbar, zu befriedigen [284]). Dann aber wird erwieſen, daß auch Luſt und Unluſt ſich nicht rein von einander ablöſen laſſe [285]), das Gute allein die Glückſeligkeit mit ſich führe und nur in einer wohlgeordneten Seele ſich finde [286]). Sind nun dieſe Dialogen oder doch Protagoras mit den drei kleinen daran ſich knüpfenden, für vorzugsweiſe der urſprünglichen ſokratiſchen Lehre ſich anſchließende zu halten, ſo kann man nicht in Abrede ſtellen daß ſie hier geläutert von dem ſchielenden Liebäugeln mit Luſt und Nutzen hervortrete, welches in der xenophontiſchen Darſtellung ihr anklebt.

Was im Gorgias von der Tugend überhaupt, theils nachgewieſen theils angedeutet war, wird im erſten Buche vom Staate in Bezug auf die Gerechtigkeit weiter durchgeführt. Damals übliche Erklärungen, wie, ſie ſei Wahrhaftigkeit in der Rede und Treue in der Erſtattung, oder auch ſie beſtehe darin Freunden wohl zu thun und den Feinden zu ſchaden, werden als ihr Weſen nicht erreichend, zurückgewieſen [287]) und dann wird die Behauptung des Thraſymachus widerlegt, gerecht ſei was der Stärkere, d. h. der Herrſchende, zu eignem Vortheil feſtſetze; iſt ja auch der Herrſchende rückſichtlich des ihm Vortheilhaften dem Irrthum ausgeſetzt und muß ja jede Kunſt und Wiſſenſchaft auf den Vortheil

282) Gorg. 474, c sqq.
283) ib. 482, c sqq.
284) ib. 493, b.
285) p. 495, c sqq.
286) p. 497, c sqq.
287) Rep. I, 331, b sqq.

der Beherrſchten gerichtet ſein; zudem kann nur die Gerechtigkeit wahre Stärke erzeugen, ihr Gegentheil lediglich eingebildete Stärke, in Wahrheit aber Schwäche und Zwietracht [288]). Im Meno wird der Begriff der Tugend, ſie ſei das Vermögen des Guten und Schönen theilhaft zu werden, als der näheren Beſtimmung bedürftig nachgewieſen [289]) und das Gute vorläufig als dasjenige Zuträgliche gefaßt, welches nimmer nachtheilig werden könne, Verwirklichung deſſelben aber auf Vernunftherrſchaft (*φρόνησις*) und Wiſſenſchaft zurückgeführt [290]), von dieſer, im Unterſchiede von richtiger Vorſtellung, gezeigt daß ſie nicht durch Ueberlieferung mitgetheilt, ſondern nur durch Selbſtthätigkeit des Geiſtes entwickelt werden könne [291]), und letztere, wie im Phädrus und anderwärts, als Rückerinnerung an das in der vorausgeſetzten Präexiſtenz Geſchaute gefaßt [292]). Und warum pflanzt ſich die Tugend nicht durch Lehre fort? denn von der Frage, ob ſie lehrbar ſei oder nicht, war der Dialog ausgegangen: weil auch die vorzüglicheren Staatsmänner nur von einer durch göttliche Schickung ihnen zu Theil gewordenen richtigen Vorſtellung, nicht von einer, durch Beziehung auf den Grund gebundenen Erkenntniß geleitet würden [293]). So wird alſo was ſich im Theaetetus ergeben hatte, richtige Vorſtellung ſei noch nicht Erkenntniß, hier auf die Tugend angewendet und auf die Weiſe zwiſchen der theoretiſchen Unterſuchung jenes Dialogs und der ethiſch rhetoriſchen des Gorgias ein Band geſchlungen. Zugleich tritt im Meno der auch in andren Dialogen [294]) geltend

288) ib. 339, a sqq.

289) Meno 77, b.

290) ib. 98, a. vgl. 99, b.

291) ib. 87, c.

292) ib. 81 sqq.

293) ib. 89 sqq. p. 99, b *εὐδοξία . . ἢ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες χρώμενοι τὰς πόλεις ὀρθοῦσι κτλ.* 98, a *ὥστε (αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς) οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ . τοῦτο δ' ἐστὶν . . ἀνάμνησις κτλ.*

294) Phaedo 82, b *οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ*

gemachte Unterſchied zwiſchen der gewöhnlichen und der höheren philoſophiſchen Tugend beſtimmter hervor. Während erſtere ſich als ein auf Gunſt der Anlagen [295]), der Verhältniſſe und der Sitte zurückzuführendes Rechtthun erweiſt, ſoll letzterer eine auf deutlicher Erkenntniß des unbedingt Guten und Schönen beruhende freie Selbſtbeſtimmung zu Grunde liegen. Nur von letzterer läßt ſich ſagen, daß ſie herrenlos [296]), frei von aller Heteronomie, um uns des Kant'ſchen Ausdrucks zu bedienen, und der Stetigkeit des ſittlichen Handelns ſicher ſei ([293]). Nur ſie kann gelehrt, d. h. nicht etwa durch äußere Anweiſung mitgetheilt, ſondern durch Leitung der Selbſtthätigkeit in dem zu Belehrenden zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins erhoben werden. Sie führt auch unmittelbar und nothwendig den entſprechenden Willen mit ſich; iſt ja der Wille an ſich ſtets auf das Gute gerichtet [297]) und alles Böſe unfreiwillig [298]), weil Mangel an wahrer Einſicht und damit an wahrer Freiheit; beſſer daher abſichtlich fehlen als unabſichtlich [299]), behauptet Plato, gleichwie Sokrates, weil bei letzterem auch das Organ für die Wahrheit noch fehlt. Die wahre Tugend kann mithin auch nur das Gute um des Guten willen thun, d. h. frei von allen ſelbſtigen Motiven, und nur Gutes thun, ſelbſt nicht den Feinden Böſes erweiſen [300]).

Im Philebus endlich wird die im Gorgias begonnene Erörterung über Luſt- und Unluſtempfindung, gleichwie die Begriffsbe-

---

ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ. vgl. Rep. X, 619, c. a. VI, 506, c. VII, 518, c. 522.

295) Meno, 99, c die bisher betrachtete, *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται κτλ.* Ueber *θείᾳ μοίρᾳ* ſ. Zeller S. 372 f., 5.

296) Rep. X, 617, e *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον.*

297) Meno 77, b. Theaet. 176, c. Gorg. 466, d sqq. vgl. Protag. 352 sqq.

298) Tim. 86, d u. A.

299) Protag. 545, d. Hipp. min. 372, a.

300) Rep. I, 334, d ff. vgl. Crito 49, b.

ſtimmung des Guten, ergänzt und zugleich die ethiſche Unterſuchung auf Dialektik zurückgeführt und mit der Phyſik in Beziehung geſetzt. Die Frage, ob das Gute, wie für alle lebenden Weſen, ſo auch für den Menſchen in der Luſt und dem Wohlſein, oder vielmehr im Vernünftigſein und Erkennen beſtehe [301]), wird zunächſt dahin beantwortet, daß Luſt in gänzlicher Ablöſung von der denkenden Thätigkeit in uns ſich nicht finde, daß Erkennen ohne alle Luſt wenigſtens im Menſchen ſich nicht entwickeln könne [302]), mithin für uns ein aus Luſt und Einſicht gemiſchtes Daſein wünſchenswerth ſein müſſe. Damit bahnt Plato eine Vermittelung zwiſchen der Luſtlehre der Kyrenaiker und ſolchen Sokratikern an, zunächſt den Antiſtheneern, die mit Beſeitigung aller Luſtempfindung, in der Vernunfterkenntniß ausſchließlich das an ſich Anzuſtrebende ſuchten. Ein Vermittelungsverſuch, den Pl. als einen von ihm zuerſt unternommenen bezeichnet [303]). Es kommt daher die Art und Weiſe der richtigen Miſchung aus beiden zur Unterſuchung. Die Unluſt wird auf Störung, Luſt auf Erhaltung oder Wiederherſtellung der inneren Harmonie zurückgeführt [304]) und gezeigt, wie Furcht und Hoffnung aus jenen Empfindungen hervorgehn, daß daher wahre und falſche Luſt zu unterſcheiden ſei [305]). Falſch nämlich kann die Luſt werden in Bezug auf die die Luſtempfindung begleitende oder daraus hervorgegangene Vorſtellung, in der Vergleichung von Luſt- und Unluſtempfindungen, ſo wie durch Verwechſelung mit einem Mittleren zwiſchen beiden [306]). Daß aber die Täuſchung um ſo

---

301) Phileb. 11, b. vgl. 14. b. 19, d. Als Urheber jener beiden Annahmen werden unverkennbar die Kyrenaiker (p. 43, a. 53, c. 67, b) und die Antiſtheneer (p. 44, b) bezeichnet. *οἳ τὸ παράπαν ἡδονὰς οὔ φασιν εἶναι . . λυπῶν ταύτας εἶναι πάσας ἀποφυγάς κτλ.*

302) ib. 21, b. c. vgl. 22, c. 33, b. 27, c.

303) ſ. Steinhart IV, 635.

304) Phil. 31, d. 32, c. 33, d.

305) ib. 32, c. 33, c. Rep. IX, 584, d. — Phileb. 36, c.

306) ib. 40, c sqq. und in Bezug auf die Miſchung der Luſt- und Unluſtempfindungen des Leibes, oder des Leibes und der Seele, oder auch der Seele allein, ib. 46, b.

näher liege, je heftiger die zu Grunde liegenden Begehrungen und die daraus hervorgehenden Affekte, wird an Zorn und Furcht, Verlangen und Trauer, Liebe und Eifersucht nachgewiesen [307]). Ferner wird reine und gemischte Empfindung unterschieden und die Lust als Folge der Bewegung gefaßt, die ein Seiendes zu ihrem Ziel habe, daher um so vorzüglicher sein müsse, je vorzüglicher die zu Grunde liegende Thätigkeit oder Bewegung, wie im neunten Buche vom Staate weiter ausgeführt wird [308]). So ergibt sich denn daß das Wissen vorzüglicher als die Lustempfindung, nach Erfahrung, Einsicht und Vernunftgründen, und daß diese Entscheidung dem in der höchsten Thätigkeit begriffenen Philosophen zustehn müsse [309]). Nach kurzer Durchmusterung der verschiedenen Arten der Einsicht, wie sie mehr oder weniger bestimmt auch in andren platonischen Dialogen angedeutet werden, ergibt sich als Erfolg der Untersuchung, daß die schönste und reinste Mischung von Einsicht und Lust das Begehrenswertheste sei [310]). Das dabei vorauszusetzende Maß (das *πέρας*) wird dann in die Begriffe der Schönheit, Verhältnißmäßigkeit und Wahrheit [311]) aufgelöst und endlich eine Tafel der Güter entworfen, an deren Spitze die ewige Natur des Maßes (der Inbegriff der Ideen) gestellt wird, dem das (im Leben verwirklichte) Schöne, Gleichmäßige und Vollendete folgt, darauf (als Organ für Erreichung desselben) Vernunft und Einsicht, denen Erkenntnisse, Künste und richtige Vorstellung, und als letztes Glied in der Reihe, die sie begleitenden reinen Lustempfindungen sich anschließen; unter den gemischten sollen nur die nothwendigen geduldet werden [312]). Die Forderung sich Gott zu ver-

---

307) ib. 45, b. Auf diese werden die gemischten Empfindungen der Lust am Komischen und am Tragischen zurückgeführt, 49, e sq.

308) 51, b. — 53, c. Rep. IX, 581, d sqq.

309) Rep. IX, 582, a. (327).

310) Phil. 55, d sqq. — 61, b sqq.

311) ib. 65, a *οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν κτλ.*

312) ib. 66, a. — vgl. 62, a. Rep. VIII, 558, c. 559, b. Legg.

ähnlichen, faßt nur als Endzweck aller unsrer Bestrebungen einheitlich zusammen, was im Philebus auseinander gelegt wird [313]).

2. Vom Philebus gehen gleichmäßig aus der Timäus und die Bücher vom Staate. Wir haben die Grundlinien des Timäus, wenngleich er die Bücher vom Staate berücksichtigend, später verfaßt sein muß, früher in Erwägung gezogen, weil Plato die Ethik ohngleich höher als die Physik stellt und in diesen Büchern zu höherem Grade der Wissenschaftlichkeit erhoben hat. Nach einer unverbürgten und wenig glaubwürdigen Nachricht [314]) soll er zuerst die beiden ersten Bücher als einen für sich bestehenden Dialog herausgegeben haben, nach einer andren besser gewährleisteten Angabe fand sich nach seinem Tode eine Wachstafel, auf welche der Anfang des ersten Buches mit verschiedenen Umstellungen und Verbesserungen geschrieben war [315]). Daß schon Aristophanes in den Ekklesiazusen (v. 682—88) um d. J. 392 v. Chr., die Güter- und Weibergemeinschaft verspottet, beweist nicht eine so frühe Abfassung der Bücher vom Staate. Auch wenn die Annahme, der Spott des Komikers sei gegen eine Theorie der Kyniker gerichtet, wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, — ganz wohl konnte Plato jene Lehre bereits in Vorträgen oder Gesprächen aufgestellt haben und sie dadurch bekannt geworden sein. Der reiche und kunstvoll gegliederte Inhalt dieser Bücher, den Schleiermacher und nach ihm Steinhart, nur mit

---

II, 667, c ἀβλαβὴς ἡδονή. vgl. Trendelenburg, de Platonis Philebi consilio 18 sqq. und Stallbaum, Prolegom. in Phil. 71 sqq. Die Dreitheilung der Güter in seelische, leibliche und äußere (Legg. III, 697, b), ist ohne wissenschaftliche Bedeutung.

313) Theaet. 176, a ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Rep. X, 613, a εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. vgl. VI, 500, c. 504, e. Legg. IV, 716, c. Wyttenbach ad Plutarch. de sera N. Vind. p. 27.

314) Gellius XIV, 3. Liegt irgend Thatsächliches dieser Nachricht zu Grunde, so kann sie sich nur auf das erste, einigermaßen für sich bestehende Buch beziehn; vgl. Ueberweg a. a. O. S. 212.

315) Diog. L. III, 37 nach Euphorion und Panätius. vgl. Dionys. de composit. 244. Quintil. VIII, 6.

einer erheblichen Abweichung in ſechs Hauptſtücke zerlegen, geht einerſeits in die Tiefen der Dialektik zurück, andrerſeits umfaßt er die Grundlinien eben ſo wohl der Ethik als Politik, daher denn als Zweck des Werkes Einige die Staatslehre, Andre die Sittenlehre betrachteten, noch Andre nach einem höheren, Beides vereinigenden Standpunkte ſich umſahen. Daß alle Tugend auf den Staat zu beziehen ſei, hebt der Verfaſſer ſelber hervor (IV, 435, a). Zugleich jedoch deuten die ausführlichen Erörterungen über die verſchiedenen Arten der Erkenntniß, den Werth der einzelnen Wiſſenſchaften und Künſte und über das höchſte Gut auf einen höheren Einigungspunkt hin. Steinhart (V, 32 ff.) findet ihn in der Idee des Guten, als dem Princip aller Wahrheit und Tugend, in welcher ſich der Begriff einer allgemeinen, Himmel und Erde verbindenden ſittlichen Weltordnung offenbare, die einerſeits in ſich ſchließe daß das ſittliche Leben zu einem das ganze Menſchenleben beherrſchenden Organismus ſich ausbilde, andrerſeits die Wiederherſtellung der ſo oft geſtörten Uebereinſtimmung des ſittlichen und unſittlichen Thuns der Einzelnen mit ihren Schickſalen verheiße.

Da wir der verſchlungenen Gliederung des Werkes nicht folgen können, ſo ſondern wir die Grundlinien der Ethik und Politik je für ſich aus ihm aus, und erſtere ohne auf die früher bezeichneten Erörterungen des Begriffs der Gerechtigkeit zurückzugehn. Auch die ſittliche Würdigung der verſchiedenen von den Menſchen angeſtrebten Güter (II, 387 ff.) laſſen wir außer Acht. Wir wenden uns daher zunächſt zu der Tugendlehre. Sie beruht auf der Ueberzeugung daß Glückſeligkeit nur durch Tugend, alſo durch die innere Ordnung, Harmonie und Geſundheit der Seele, d. h. ihre rechte Beſchaffenheit, erreicht werden könne [316]), ſofern in der Seele des Tugendhaften derjenige Theil herrſche, dem die Herrſchaft zukomme

316) Rep. I, 353, d. Gorg. 504, b. vgl. 506, d. — Phaedo 93, e ἡ . . ἀρετὴ ἁρμονία εἴη. Phil. 64, e. Rep. IV, 444, e ἀρετὴ μὲν ἄρα ὡς ἔοικεν, ὑγιειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς. VIII, 554, e ὁμονοητικῆς . . καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετή. vgl. X, 609, b. Phaedo (317). Tim. 87, c u. ſ. w.

und vermittelſt deſſen wir uns zum Ewigen erheben. Die Tugend bedarf und erträgt nicht äußere Beſtimmungsgründe und ſie allein macht wahrhaft frei [317]). Wiewohl er daher ganz ſokratiſch die Einheit der wahren Tugend feſthält, ſo unterſcheidet er doch verſchiedene Aeußerungsweiſen und Anlagen dazu, je nachdem der ſittliche Theil zunächſt in der Gewalt über die ſinnlichen Begehrungen oder im Zornmuth oder in der Vernunft ſich offenbare. Wer aber zu letzterer Stufe ſich erhebt, iſt damit zugleich der beiden andren theilhaft, die höhere Tugend begreift die niedere in ſich. Die niedere Tugend, auf Uebung, Sitte und richtiger Vorſtellung beruhend, iſt eine Vorſtufe der höheren [318]), und die beſonderen Tugenden ſind nur verſchiedene Verwirklichungsweiſen der einigen; ihre Verſchiedenheit beruht auf der Verſchiedenheit der Vermögen, in denen ſie ſich zunächſt wirkſam erweiſen. Seine Dreitheilung legt Plato daher der wenn auch von ihm nicht zuerſt aufgeſtellten, ſo doch feſtgeſtellten Viertheilung der Tugenden zu Grunde. Tapferkeit im Zornmuth wurzelnd, iſt ihm demnach die den Luſt- und Unluſtempfindungen Widerſtand leiſtende ſtandhafte Behauptung der richtigen Meinung gegen das wirklich Gefährliche, das Böſe, zunächſt in Bezug auf das innere Bewußtſein und demnächſt erſt gegen äußere Gefahr [319]); die Selbſtbeherrſchung oder Beſonnenheit die Unterordnung des Begehrlichen unter die Vernunft [320]); die Weisheit die das Seelenleben beherrſchende deutliche Erkennt-

317) Phaedo 69, b *ἀλλ' ἦ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀνθ' οὗ δεῖ ἅπαντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ᾖ, καὶ ἀνδρία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη, καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ ᾖ μετὰ φρονήσεως.* vgl. 82, b. Rep. IX, 588, b sqq.

318) Rep. VII, 519, d. vgl. IV, 428, d. 430, a. X, 619, c. Phaedo 82, b. Legg. XII, 963, d. Ueber Einheit der Tugend vgl. Prot. 349 sqq. Meno 71, d. Lach. 194, c ff. Charm. 164, d sqq.

319) Rep. IV, 429, b. vgl. Polit. 309, d.

320) Rep. IV, 442, a. III, 389. — IV, 431. vgl. Lach. 195, c. 199, b. Legg. I, 626, c.

niß dessen was der Seele heilsam ist [321]). Schon die Besonnenheit wird als innere Harmonie beschrieben [322]); in ähnlicher Weise die Gerechtigkeit, welche Jeglichem das Seinige oder Schuldige geben und die verschiedenen Sphären der Wirksamkeit aufrecht halten soll, als innere Eintracht oder Harmonie gefaßt, jedoch als eine in der Gemeinschaft sich verwirklichende, in der äußeren Welt sich bewährende [323]). Aber keine der drei andren Tugendrichtungen kann ohne Zügelung durch die Vernunft oder Weisheit bestehn. Ohne sie würde die Tapferkeit zu thierischem Triebe oder zum Muthe aus Feigheit, die Besonnenheit oder Selbstbeherrschung zum Stumpfsinn oder zu einer lediglich dem Genusse dienenden Enthaltsamkeit werden. Tapferkeit und Besonnenheit bedürfen der Uebung und Gewöhnung und beruhen wenigstens zum Theil auf Naturanlagen [324]), Weisheit lediglich auf der belebenden Entwickelung der Vernunftthätigkeit. Sie bedarf der Förderung durch Wissenschaft, die beiden andren sollen durch Gymnastik und Musik ausgebildet werden [325]). So legt Plato den Grund zu der Sonderung der bekämpfenden und belebenden Tugend und würde unter letztere ganz wohl die Liebe haben begreifen können, wenn er sie noch bestimmter vom ethischen Gesichtspunkte aufgefaßt hätte.

Wie Glückseligkeit mit innerer Harmonie oder Tugend zusammenfalle, wird zugleich an den Gemüths- und Staatsverfassungen und ihren Uebergängen in einander veranschaulicht. Die wahre königliche Gemüths- und Staatsverfassung soll durch Abschwächung der Vernunftherrschaft, bei Uebergewicht der Gymnastik, in die ehrgeizige und timokratische Verfassung, durch Uebergewicht der Liebe

---

321) Rep. IV, 445, d.

322) ib. 430, d. 431, c. 442, c. VI, 505. vgl. Phaedo 68, c. Charm. 174, b. Legg. III, 688.

323) Rep. IV, 433, a sq. 442, c.

324) Protag. 333, c. Phaedo 68, c. Polit. 309, b sq. 306, a. 308, b. 310, d. 311, b. Rep. III, 410, d. — Legg. XII, 963, d.

325) Rep. III, 410, d. vgl. Polit. 309, b. vgl. Legg. II, 661, c. III, 696, b.

zum Erwerb, in Habsucht und Oligarchie übergehn, aus dieser durch zunehmende Zügellosigkeit die Lustsucht und Demokratie, aus ihr endlich die Knechtschaft und Tyrannei sich entwickeln, — die unglückseligste aller Gemüths- und Staatsverfassungen, weil das Werthloseste über das Edelste herrscht und Gewalt an die Stelle der Freiheit tritt [326]). Durch Zurückführung der Abstände und Uebergänge auf Zahlenverhältnisse und durch Vergleichung der aus je einer der drei Lebensthätigkeiten sich entwickelnden Lustempfindungen [327]), versucht Plato diese seine Annahmen noch mehr ins Licht zu setzen; entscheiden soll die Erfahrung. Während die Grundzüge der Güter- und Tugendlehre mit fester Hand von ihm entworfen sind, finden sich zu einer Pflichtenlehre nur wenige vereinzelte Striche, und er würde Durchführung derselben wohl für eben so wenig erforderlich gehalten haben als Gesetze für seinen Normalstaat; die zum Wissen erhobene Vernunft oder ihr Vertreter im Staate sollte als lebendiges Gesetz stets im Stande sein das Richtige und Gute zu bestimmen. Aber von der Reinheit seines Princips zeugt die Entschiedenheit mit welcher er gegen die allgemein verbreitete Annahme sich ausspricht, es sei erlaubt, ja sittlich, an den Feinden sich zu rächen, mit der er die Pflicht der inneren wie der äußeren Wahrhaftigkeit einschärft [328]) und den Begriff der Liebe läutert. Freiheit der Selbstbestimmung, selbst bei der Wahl der Lebenslose, setzt er unbedenklich voraus [329]), ohne in Begriffsbestimmung derselben und Erörterung der Schwierigkeiten einzugehn, die bei näherer Erwägung der Begriff mit sich führt. Auch eine weitere Durchführung der Tugendlehre findet sich bei ihm

326) Rep. VIII, 545 sqq. vgl. IX, 580, c.

327) ib. 587, c. — 582, a *ἀλλ' ὧδε σκόπει· τίνι χρὴ κρίνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθήσεσθαι; ἆρ' οὐχ' ἐμπειρίᾳ τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ;* c *ἀνάγκη . . ἃ ὁ φιλόσοφός τε καὶ ὁ φιλολόγος ἐπαινεῖ ἀληθέστατα εἶναι.* vgl. 586, c.

328) ob. Anm. 300. — Rep. VI, 486, b. VII, 535, d. vgl. III, 389, b. 413, a.

329) Phaedr. 249, b. Rep. X, 617, d. Darauf bezieht sich auch das oben (Anm. 296) angeführte Wort: *ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτον.*

nicht. Die Frömmigkeit wird hier noch bestimmter als im Euthyphro in den Bereich der Gerechtigkeit gezogen [330]). Von untergeordneten Tugenden macht Pl. nur Edelsinn und Großmuth (ἐλευθεριότης und μεγαλοφροσύνη) namhaft [331]).

B) Die platonische Staatslehre.

Ihr liegt die Ueberzeugung zu Grunde daß die geistig sittliche Natur des Einzelnen nur in einem wohlgeordneten Staate vollständig sich entwickeln könne und der gute Staat umgekehrt nur das Abbild eines wohlgeordneten Einzellebens sei [332]); sein Zweck und seine Beschaffenheit müsse deshalb der sittlichen Natur des Einzelnen völlig entsprechen. Daher man nur die Veranlassung zum Staate, nicht ihren Grund, in der Hülfsbedürftigkeit der Einzelnen suchen darf [333]); sein Zweck ist lediglich Gerechtigkeit oder Sittlichkeit der Einzelnen und Glückseligkeit des Ganzen [334]). Er stellt das Bild der Gerechtigkeit im Großen dar. Als Gegenbild des sittlichen Einzellebens setzt der vollkommene Staat völlige Harmonie voraus, in der Alles Allen gemein [335]) und der Einzelne in allen seinen Beziehungen nur Glied, Organ des Ganzen ist, auch in seinem Familienleben. Mithin muß Ehe, Erziehung, Eigenthum, Neigung und Beschäftigung von den Bestimmungen des Staates abhängig sein [336]). Was die dorischen Staaten, nur mit einseitigen und ungenügenden Voraussetzungen vom Zwecke des Staates

330) Eutyphro 11, e. 12, e. 14, e. 15, b. Rep. IV, 442, e. vgl. Prot. 329, c.

331) Rep. III, 402, c. vgl. Symp. 194, a ἀνδρία καὶ μεγαλοφροσύνη.

332) Rep. II, 368, e. vgl. VIII, 545, b. VII, 541, b. VI, 496, d.

333) ib. II, 369, b. vgl. 372, d.

334) Gorg. 515, b. Rep. VII, 519, e. IV, 420, b. vgl. Legg. I, 632, d. IV, 707 u. s. w.

335) Rep. V, 462, d. vgl. Legg. V, 739, c. VIII, 819, a. IV, 715, b.

336) Rep. V, 451 sqq. vgl. III, 400, c sqq. 409, e. VI, 496, d. u. s. w.

anſtrebten, gänzliches Aufgehn des Einzellebens ins Staatsleben, will Plato von ſeinem höheren ſittlich-idealen Standpunkte aus erreichen, im Gegenſatz gegen die in den Staaten ſeiner Zeit beginnende Auflöſung und Zügelloſigkeit [337]), — nach der Vorausſetzung, daß Sonderung der Berufe oder Stände nöthig ſei, damit Jeder, ohne Spaltung ſeiner Thätigkeit, das ihm Angemeſſene möglichſt vollkommen zu leiſten vermöge [338]). Läßt ſich nun der durchgreifendſte Unterſchied unter den Einzelnen auf das Vorwalten des einen oder andren der drei Seelenvermögen zurückführen, ſo werden daraus im großen Ganzen die weſentlich verſchiedenen Berufe und Stände ſich ableiten laſſen, in Folge deſſen was als Bedingung des in ſich einigen Staates vorausgeſetzt war, daß Jedem in denſelben die Stelle angewieſen werde, wozu er nach Anlage und Bildung vorzüglich ſich eigne [339]). Diejenigen nun, ſchließt Plato, bei denen das Begehrliche überwiegt, d. h. die große Maſſe, ſind der Theilnahme an der Lenkung des Staates nicht fähig; ſie ſind auf den Ackerbau und die Gewerbe angewieſen, verpflichtet auch den beiden andren Ständen die Mittel des Unterhalts zu gewähren und ſollen Theil an der Mäßigkeit haben [340]). Erſt wo das Zornmuthige, unter der Herrſchaft der Vernunft, die Begierden zu zügeln und zu beherrſchen im Stande iſt, kann das Vollbürgerrecht eintreten [341]). Doch auch hier ergiebt ſich wiederum eine Sonderung: die Einen ſind geeignet durch richtige Vorſtellung die zur Zügelung der Begierden erforderliche Tapferkeit in ſich auszubilden und damit Hüter des Staates und Hülfsgenoſſen der Regierenden zu werden, die Andren von der richtigen Vorſtellung zum wahren Wiſſen, zur Idee, ſich zu erheben, d. h. zu derjenigen Stufe

337) Rep. VIII, 555, c. 557, e ff.

338) ib. IV, 433, d. II, 374, a. vgl. IV, 421, b. 434, a. III, 397, c. VIII, 551, c.

339) Rep. II, 374 sqq. — III, 415 sqq. IV, 435: der Staat ſoll kraft der *τριττὰ γένη φύσεων, σώφρων, ἀνδρεία καὶ σοφὴ* ſein. vgl. 427, c.

340) Rep. V, 463, b *μισθοδόται τε καὶ τροφεῖς.* — IV, 531, c *σωφρονεῖν.*

341) ib. 429 sq. II, 375.

der Vernunftherrſchaft, ohne welche die wahre Lenkung des Staates nicht beſtehn kann [342]). Gerechtigkeit und Mäßigkeit ſind die Tugenden, welche auch dem Nährſtande unentbehrlich ſind; von richtiger Vorſtellung geleitete Tapferkeit iſt das Erforderniß des Wehrſtandes; der vom deutlichen Bewußtſein geleiteten Weisheit bedürfen die Herrſcher; doch iſt jene Tapferkeit die nothwendige Vorſtufe zur Weisheit und aus den Wächtern gehn die Herrſcher hervor. Nachdem in jenen durch Einigung des Milden und Eifrigen, Sanften und Heftigen, vermittelſt der in ſteter Wechſelwirkung mit einander ſtehenden Gymnaſtik und Muſik, das Eiferartige zu durchgängiger Abhängigkeit von der Vernunft gelangt iſt [343]), ſoll, vorbereitet durch Beſchäftigung mit der Mathematik [344]), die Ueberleitung von der richtigen Vorſtellung zum Wiſſen, vom Werden zum Sein, durch dialektiſche Uebungen ſtatt finden, und wer darin das Ziel erreicht, jedoch nicht vor dem fünfzigſten Jahre, unter die Herrſcher aufgenommen werden [345]). Sie ſollen, wenngleich nur der Pflicht folgend, als Vertreter der Vernunft im Staate, nicht reiner Geiſt ſein wollen [346]). Die Dreitheilung entwickelt ſich alſo hier wie in der Seelenlehre aus der Zweitheilung. Die Vollbürger verhalten ſich zu den Beherrſchten wie edles zu unedlem Metall, die Herrſcher zu den Wächtern wie Gold zu Silber [347]). Die muſikaliſche Ausbildung umfaßt, nach griechiſchem Begriffe, auch Literatur und Poeſie, doch ſoll die vorhandene Poeſie, weil von der Idee noch nicht durchdrungen, vom platoniſchen Staate ausgeſchloſſen werden [348]). Die höchſte Aufgabe der Herrſcher iſt Ueberwa-

342) Ib. IV, 428.

343) Ib. II, 375, b. III, 410, b. 412, a. 404, a. vgl. Pol. 309, b. 310, a. Legg. III, 696, b. Ib. II, 654, a. 665, b. 670, a kommt als Beſtandtheil der Gymnaſtik (VII, 795, e) der Tanz hinzu.

344) Rep. VII, 522 ff. vgl. Legg. VII, 810 u. ſ. w. Phileb. 55, e.

345) Rep. VII, 537, e. vgl. III, 413. e ff. VI, 484, a.

346) Rep. VII, 519, e. 540, b. vgl. I, 347, b. VI, 500, b.

347) Ib. III, 414, a.

348) Ib. II, 376, e. III, 392, c. X, 598 sqq. 607, a. VIII, 568, b. vgl. Legg. IV, 719, b. VII, 817, b. VIII, 829, c.

chung der Erziehung, auf daß die Vernunftherrſchaft immer vollſtändiger und verbreiteter werde[349]). Auch die Frauen, frei von den häuslichen Sorgen, ſollen an der männlichen Erziehung Theil nehmen[350]). Der Nährſtand dagegen, das Außenwerk des Staates, iſt auch rückſichtlich der Erziehung ſich ſelber überlaſſen, und wird dadurch einigermaßen für ſeine Dienſtbarkeit entſchädigt, daß der Staat in ſein Privatleben nicht eingreift und ihm geringere perſönliche Opfer anmuthet[351]). Doch ſetzte Plato wohl allmählige Ausgleichung der zwiſchen jenem und den beiden oberen Ständen befeſtigten Kluft voraus und behielt den Herrſchenden vor, die Hervorragenden der dritten Klaſſe in den höheren Stand aufzunehmen und wiederum Unwürdige dieſes in jenen zurückzuverſetzen[352]). Der leitende Gedanke des platoniſchen Staates iſt demnach, daß nur die wahrhaft Wiſſenden zum Herrſchen befähigt ſeien, und daß, da dieſe ihm die wahrhaft Philoſophirenden waren, der Staat von den Uebeln an denen er leide, nur befreit werden könne, wenn die Philoſophen Herrſcher würden oder die Machthaber wahrhaft und gründlich philoſophirten[353]). Nichts geißelt er ſo wiederholt und bitter auch in ſeinen übrigen Dialogen als den Mangel an wahrer Erkenntniß unter den Staatsmännern.

Unausführbarkeit ſeines Staates gibt Plato nicht zu, geſteht aber daß der Staat ebenſowenig wie der Einzelne der Idee der Gerechtigkeit völlig entſprechen könne[354]). In ſpäteren Jahren jedoch, in denen er über das den Menſchen Erreichbare minder günſtig geurtheilt zu haben ſcheint, ſo daß er ſelbſt die Annahme

349) ib. VI, 491, e. VII, 540, b. vgl. Gorg. 521, d. Eutyphr. 2, d.

350) Rep. V, 451, e sqq. 456, c sqq. 471, d. VII, 549, d.

351) ib. III, 416, c. IV, 419 ff.

352) ib. III, 415, a.

353) Polit. 293, c. 259, c. Rep. V, 473. vgl. VI, pr. p. 487, d. 499, c. 503, b. VII, 521, b.

354) VI, 499, b ff. Rep. V, 474, b und häufiger; vgl. Zellers plat. Stud. 19 f.

einer böſen Weltſeele ſich gefallen ließ[355]), ſah er ſich veranlaßt in ſeinen Büchern von den Geſetzen die Forderungen ſeines Idealſtaates weſentlich zu mildern. Er mußte ſich entſchließen die unbedingte Gemeinſchaft und Einheit zu beſchränken, daher die Stände nicht mehr ſchlechthin geſondert, die Gewalt der Herrſcher an Geſetze (*νοῦ διανομή*) gebunden werden. Landbau und Gewerbe ſollen durch Fremde und Sklaven beſorgt, der dritte Stand zur Theilnahme an der Entſcheidung herangezogen werden, der erſte Stand aus dem zweiten durch Wahl hervorgehn, die Verfaſſung aus Monarchie und Demokratie gemiſcht, Freiheit mit Vernunft verbunden ſein. Jedoch ſollen die dem Gemeinwohl dienenden Herrſchenden als Diener des Geſetzes über die Unwiſſenden herrſchen. Ihre Erziehung beſchränkt ſich auf Muſik, Gymnaſtik und Mathematik. Vor Allem ſoll ſie von Gottesfurcht geleitet werden und das ganze Staatsweſen auf Religion ſich gründen. An die Stelle der Weisheit tritt die Vernunftherrſchaft, und der Tapferkeit zur Seite die Mäßigung. Die auf richtige Vorſtellung ſich gründende Tugend wird für ausreichend gehalten. Die Volksverſammlung hat zu wählen, zu prüfen und über öffentliche Verbrechen zu richten. Ein vom Volke gewählter Staatsgerichtshof ſoll die Kandidaten prüfen und Rechenſchaft abnehmen. Eine oberſte Leitung der Erziehung wird eingeſetzt und als Schlußſtein ein aus den bewährteſten Bürgern gewählter Ausſchuß zur Fortbildung der Geſetze[356]). Die Ausführung eines dritten, den Verhältniſſen noch beſtimmter ſich anſchließenden Staates, ſcheint Plato nicht beabſichtigt zu haben[357]).

Ueber ſeine Lehren vom Schönen und der Kunſt behalte ich der folgenden Ueberſicht einige Bemerkungen vor. Die nicht ſehr

---

355) Legg. X, 896, d ff. 898, c. 904, a f. vgl. Zellers plat. Stud. S. 43 u. Philoſoph. der Griechen S. 635 f.

356) Statt ins Einzelne eingehender Anführungen verweiſe ich auf m. Handbuch II, 1, 541 ff., Zellers Philoſophie der Griechen II, 1, 618 ff. u. Steinharts treffliche Einleitung, Platons ſämmtl. Werke VII, 1. 77 ff.

357) Legg. V, 739, a.

erheblichen Abweichungen der Theorie des Politikos von der in den Büchern vom Staate muß ich hier außer Acht laſſen.

Ueberſicht.

Ein philoſophiſches Lehrgebäude ſteht in dem Maße hoch, in welchem es vorangegange Theorien abſchließt und für neue Unterſuchungen eine Grundlage oder doch fruchtbare Keime enthält; es iſt nach dem Verhältniß eben ſowohl zu ſeiner Zukunft wie zu ſeiner Vergangenheit zu ermeſſen. Das Vorhaben nach beiden Seiten abzuſchließen, die Ergebniſſe aller vorangegangenen Forſchung als Momente in ſich zu enthalten und der Zukunft die Mühe weiterer Forſchung vorwegzunehmen, iſt eine ſich ſelber ſtrafende Vermeſſenheit. Wie werden wir in jener zwiefachen Rückſicht das platoniſche Syſtem zu beurtheilen haben?

1. Zunächſt aus der ſokratiſchen Schule hervorgegangen, hält Pl. feſt an der Ueberzeugung daß wir nur vermittelſt der durch Selbſtthätigkeit des Denkens zu entwickelnden Begriffe zum Wiſſen zu gelangen vermögen, auch daß aus dem Fürwahrhalten des Beſonderen, Konkreten, das Allgemeine des Begriffs induktoriſch zu gewinnen ſei. Aber ſchon in dieſer Rückſicht ſieht Plato in mehrfacher Beziehung nach einer Ergänzung der ſokratiſchen Lehre ſich um. Inhalt und Umfang der Begriffe ſtehen in durchgängiger Wechſelbeziehung mit einander, alſo auch Begriffsbeſtimmung und Eintheilung; für letztere entwirft er daher die Grundlinien einer Theorie, die in der früheren Philoſophie noch durchaus fehlte. Dann wird er inne, wie von niederen zu höheren Begriffen ſtufenweis aufſteigend wir zur Vermeidung von Lücken und daran ſich ſchließenden andren Fehlern der Begriffsbeſtimmung, einer Kontrole bedürfen, und findet ſie, wenngleich er nur noch theilweiſe Anwendung davon gemacht hat, indem er dem Wege von Unten nach Oben, vom Beſondern zum Allgemeinen, den umgekehrten, von Oben nach Unten, alſo dem induktiven einen deduktiven hinzuzufügen fordert. Noch eine zweite Kontrole oder Ergänzung glaubte er in dem die

Begriffe in Beziehung auf die ſich ergebenden Folgerungen erwägenden hypothetiſchen Verfahren zu entdecken, und empfiehlt die Folgerungen rückſichtlich ihres Seins und Nichtſeins, ihres Seins für ſich und für Andres ſorgfältig und folgerecht durchzugehn. Der Folgezeit überließ er nicht nur die Lehren von der Begriffsbeſtimmung und Eintheilung und ihr Verhältniß zu einander weiter zu entwickeln, ſondern auch das von ihm nur angewendete, nicht unterſuchte, Verfahren der Schlußfolgerung rückſichtlich der Ableitung des Allgemeinen aus dem Beſondern wie des Beſonderen aus dem Allgemeinen, zum Gegenſtande eindringlicher Unterſuchungen zu machen.

2. Sokrates hatte in richtiger Erwägung deſſen was zunächſt Noth that, ſeine Begriffsbeſtimmungen auf das ſittliche Gebiet beſchränkt. Ließ ſich aber dieſes Gebiet von dem des Erkennens der Welt der Dinge ſchlechthin ſondern? ſetzt nicht ſchon Richtigkeit des Handelns Einſicht in die Natur der Dinge voraus? Indem von dieſer Seite Plato weit über Sokrates hinausging, mußte er zugleich auf die Theorien der vorangegangenen Philoſophie zurückkommen. Der heraklitiſchen Theorie gab er zu daß die Erſcheinungen der Sinnenwelt in ſtetem Wechſel begriffen ſeien, die Sinne ein Seiendes, Beharrliches, ſich ſelber gleich Bleibendes nicht zu ergreifen vermöchten. Wie aber könnte von Erkenntniß eines Beſtand- und Seinloſen, wie von dem Allgemeinen des Begriffs die Rede ſein innerhalb der Flucht des ruheloſen Werdens? Schon ſein ſokratiſches Bedürfniß der Begriffsbeſtimmung mußte ihn auf die eleatiſche Ueberzeugung vom ſchlechthin beharrlichen Sein und damit auf die Verſuche zurückführen die Lehre vom ewigen Werden mit der vom unveränderlichen Sein zu einigen. Daß keine der drei vorangegangenen Theorien ihn befriedigen konnte, iſt begreiflich. Sie hatten das Seiende doch wiederum innerhalb des ſinnlich Wahrnehmbaren geſucht und darin den ohngleich tiefer blickenden, es als das rein Denkbare faſſenden Parmenides nicht begriffen. Ihm näherte ſich ohngleich mehr rückſichtlich des Begriffs des Seienden Euklides und ergänzte ihn, indem er die Nothwendigkeit anerkannte eine Mehrheit des Seienden vorauszuſetzen; aber eben

indem er es lediglich geiſtig begrifflich faßte, kehrte die von den Eleaten angenommene unüberſteigliche Kluft zwiſchen ihm und dem Werdenden zurück. Sie auszufüllen und das Seiende als wahren Grund des Werdenden nachzuweiſen, war die Aufgabe welche Plato ſich ſtellte. Des Werdenden nnd der Veränderungen werden wir durch die Sinne inne; aber die Sinne und die von ihnen abhängigen Vorſtellungen vermögen nicht zum Begriff und Wiſſen zu führen; wir müſſen auf Wiſſen und Erkennen verzichten, oder zu ihm durch das denkende Innewerden an ſich wahrer und gewiſſer Begriffe gelangen; nur durch ſie vermögen wir richtige von unrichtigen Vorſtellungen zu unterſcheiden. Solche an ſich wahre und gewiſſe Begriffe nennt Plato, gleichwie ſein Freund Euklides, Ideen, und eröffnet damit Unterſuchungen, die bis in unſre Zeit hinüberreichen. Was ſind die Kant'ſchen Kategorien anders als die unmittelbar der Selbſtthätigkeit des Denkens angehörigen Begriffe, durch deren Anwendung die je dem einzelnen Individuo eigenthümlichen und in die Wechſel ſeiner Lebensfunktionen verflochtenen Empfindungen zur Allgemeingültigkeit der Erfahrung und damit zum Wiſſen erhoben werden ſollen?

3. Wiſſen und Erkennen aber ſetzt nicht nur Gewißheit für uns, ſondern zugleich Uebereinſtimmung mit einem von uns unabhängigen Sein voraus. Und wäre die Welt der Erſcheinungen im ewigen ſtetigen Fluſſe des Werdens begriffen, ſo vermöchten wir nimmer zu ſinnlicher Wahrnehmung, geſchweige denn zum Begriff und zur Erkenntniß zu gelangen. Alſo muß irgendwie ein unveränderlich Seiendes ihr zu Grunde liegen, und zwar je nach Verſchiedenheit der Objekte der Veränderungen ein verſchiedenes, mithin mannichfaltig Seiendes. Soll aber die Welt der Erſcheinungen und die der Ideen nicht aus einander fallen, ſoll erſtere irgendwie erkennbar ſein, ſo muß eine ſie beſtimmende Urſächlichkeit dem Seienden oder den Ideen zukommen. Und hier iſt der Punkt auf welchem Plato einerſeits über Euklides, die Eleaten und auch über die vorangegangenen Vermittelungsverſuche zwiſchen dem Werden und Sein ſich erhebt, andrerſeits der nachfolgenden Philoſophie das Recht und die Pflicht zuweiſt über ihn hinauszugehn. Er erhebt

ſich über die Eleaten und die Megariker durch Anerkenntniß der Nothwendigkeit einer wirkſamen Vermittelung zwiſchen den beiden Welten; über die drei Vermittelungsverſuche, indem er das Seiende nicht mehr in einem ſinnlich Wahrnehmbaren und damit der Welt des Wechſels und Werdens angehörigen, ſondern in den ſich ſelber gleichbleibenden, nur durchs reine Denken erfaßbaren Begriffen oder Ideen ſucht. Aber wie ſollen ſie der Flucht des Werdens Einhalt thun, es in erkennbarer Weiſe geſtalten und ordnen? Sie müſſen, ſieht er ein, unberührt von dem Wechſel des Werdens bleiben; er weiß ihnen keine andre als die urbildliche Urſächlichkeit anzuweiſen, und urbildliche Urſächlichkeit iſt ihm nach Zwecken wirkende, oder vielmehr Zwecke ſetzende. Da kommt ihm auf halbem Wege Anaxagoras entgegen; aber auch nur auf halbem Wege; denn die Zweckurſächlichkeit des anaxagoreiſchen Nus iſt gebunden an die ewige, von dieſem unabhängige qualitative Beſtimmtheit der Urſaamen der Dinge, der Geiſt ein lediglich ordnender deſſen was er vorfindet, und was eben darum nach Maßgabe ſeiner ewigen unveränderlichen Beſtimmtheit in Wechſelbeziehung mit einander tritt, ſich einigt und trennt. Plato will dieſe Schranke durchbrechen; in All und Jedem was die Welt der Erſcheinungen uns darſtellt, ſoll der Zweckbegriff einer Idee ſich darſtellen oder verwirklichen. Aber wie ſoll er ſich darin verwirklichen? durch die Wirkſamkeit der höchſten, ſchlechthin unbedingten Idee des Guten oder der Gottheit. Geſtehen wir uns, hier zu einem dunklen Punkte in der Lehre Plato's gelangt zu ſein, den er nur ſinnbildlich durch ein von der Sonne hergenommenes Gleichniß einigermaßen zu veranſchaulichen weiß. Auch ſie, die Idee des Guten, iſt in ihrer Wirkſamkeit gebunden an die Beſtimmtheit der gleich ewigen Ideen; und wie iſt ihre ſie verwirklichende Kraft zu denken, da ſie ſelber als Idee eine unveränderliche Beſtimmtheit ſein ſoll? Hier konnte nur durch den Begriff einer unbedingten denkenden Kraftthätigkeit geholfen werden und damit mußten zugleich die Ideen in von jener abhängige Kraftthätigkeiten umgeſetzt werden. Unter allen ſeinen Schülern iſt es dem Ariſtoteles allein gelungen hier ergänzend und umbildend einzutreten.

4. Zur Vermittelung der Welt der Ideen und der der Erſcheinungen bedurfte es auch der Uebergangsſtufen vom Sinnenleben zum reinen Denken. Plato hat ſie in dreifacher Weiſe zu finden geſucht. Die nach idealen Zahlverhältniſſen aus den beiden entgegengeſetzten Principien des Seienden und Werdenden konſtruirte Weltſeele ſoll Einwirkung der Ideen, d. h. des Seienden, auf das Werdende, Stoffartige vermitteln. Ferner, als Uebergangsſtufe von der ſinnlichen Wahrnehmung zum denkenden Ergreifen der Ideen betrachtet er die Vorſtellungen und unterſcheidet dann wieder in der erſten Sphäre, ſinnliche Wahrnehmung von der vorſtellenden Erfahrung, innerhalb der zweiten das vermittelnde (hypothetiſche) Denkverfahren vom unmittelbaren Ergreifen der an ſich wahren und gewiſſen Ideen. Als Vermittelung zwiſchen der ſinnlichen Begehrung und dem reinen Streben nach der Welt der Ideen endlich, gleichwie zwiſchen dem Sinnendaſein und dem ewigen Leben, galt ihm die Liebe. Auch hier finden ſich wiederum die Anfänge und Keime weitreichender Entwickelungen. Aber waren die geſuchten Vermittelungen in der That gefunden? Die Lehre von der Weltſeele, wie oft ſie ſich auch in der Folgezeit erneuert hat, iſt über ihr myſtiſches Dunkel nicht hinausgekommen. Es ſpricht ſich in ihr nur das Bedürfniß der Vermittelung aus. Was den zweiten Vermittelungsverſuch betrifft, ſo hatte Plato zwar eingeſehn, wie die in der Welt der Erſcheinungen ſich uns darbietenden Wahrnehmungen zu Erweckungsmitteln für das unmittelbare denkende Ergreifen der Ideen werden können und ſollen, nicht jedoch wie wir aus den ſinnlichen Wahrnehmungen Erkenntniſſe zu bilden, von den ſinnlichen Begehrungen zu vernünftigen Wollungen uns zu erheben im Stande ſind. Gleichwie den platoniſchen Ideen eine nur urbildliche Wirkſamkeit zukommen kann, ſo hat ihr Innewerden auch nur die Kraft unſer Auge für ihren Wiederſchein in der Welt der Erſcheinungen zu öffnen. So wenig wir einſehn wie dieſer Wiederſchein entſteht, wie die Welt der Erſcheinungen aus der Urſächlichkeit der Ideen ſich bildet, eben ſo wenig konnte Pl. hoffen durch Schluß von den Wirkungen auf die Urſache, in der Welt der Erſcheinungen die Ideen als ihren Grund zu entdecken.

Auch hier bedürfen ſeine Lehren der Aus- und Umbildung. Weiter reicht die Vermittelung welche er der Liebe anweiſt und wie würde er ſich der ferneren Entwickelung ſeiner Lehre gefreut haben, die ſie der chriſtlichen Philoſophie verdankt.

5. Sollen die Ideen in der Welt der Erſcheinungen, wie auch immer, ſich abbilden, ſo mußte ein von den Ideen Verſchiedenes, von ihnen Unabhängiges, nennen wir es Urſtoff oder wie ſonſt auch, vorausgeſetzt werden, wenngleich es all und jede Beſtimmtheit erſt von den Ideen entlehnen ſollte. — Wir haben geſehn, wie Plato vergeblich ſich bemühte, für dieſes Ur- oder Unweſen eine Bezeichnung zu finden; es begrifflich zu faſſen mußte er von vorn herein aufgeben. Einem ſchlechthin Beſtimmungsloſen irgendwie ein Fürſichſein beizulegen, konnte er ohnmöglich ſich entſchließen. Und doch ſollte es die Schuld tragen für die Unvollkommenheiten, in und mit denen die Ideen in der Welt der Erſcheinungen ſich verwirklichen; es mußte nicht nur der Welt der Erſcheinungen den erforderlichen Stoff gewähren, ſondern auch adäquater Verwirklichung der Ideen in ihr Widerſtand zu leiſten im Stande ſein. Plato legt ihm daher eine der Zweckurſächlichkeit entgegengeſetzte Urſächlichkeit, die der Nothwendigkeit, bei; und ſo tritt bei ihm zuerſt wirkende und Zweckurſächlichkeit aus einander: jedoch in einer Weiſe, der zufolge keine von beiden begreiflich ward. Wir werden ſehn wie demnächſt Ariſtoteles dieſen Unterſchied beſtimmter faßte und für jenes Ur- oder Unweſen einen entſprechenderen Ausdruck fand. In der Grenzbeſtimmung dieſer zwiefachen Urſächlichkeit und der Erklärung ihres Eingreifens in einander, iſt ja freilich auch noch die gegenwärtige Wiſſenſchaft begriffen.

6. Ihre entſprechendſte und glänzendſte Anwendung konnte die platoniſche Ideenlehre in den Beſtimmungen über das ſittliche Handeln und künſtleriſche Bilden finden; denn das eine wie das andre iſt ja abhängig von der Deutlichkeit und Beſtimmtheit der dabei uns leitenden ewigen Zweckbegriffe. Es war die ſokratiſche Ethik in drei verſchiedenen Richtungen ausgebildet worden, oder in der Ausbildung begriffen. Die eine meinte die ſittliche Reinheit und Selbſtändigkeit nur durch gänzliche Abkehr von der Sinnlichkeit

aufrecht halten zu können, ohne daß es ihr gelungen wäre die Zielpunkte des Geiſteslebens (der φρόνησις) zu beſtimmen; die zweite wähnte der Genuß ſei das an ſich Anzuſtrebende und den ſittlichen Anforderungen durch Mäßigung im Genuß entſprechen zu können; die dritte Richtung war im Gegenſatz gegen die zweite mit der erſten einverſtanden; wie aber hätten die Freunde der Ideen, denn ihnen — den Megarikern — gehörte dieſe dritte Richtung, an der geiſtigen Paſſivität der Kyniker ſich genügen laſſen können? ihnen mußte Sittlichkeit mit dem Leben in der Welt der Ideen zuſammenfallen, und darin war Plato mit ihnen einverſtanden; nur nicht in der Annahme ſchon hienieden reiner Geiſt werden zu können. Auch hier ſuchte er eine Vermittelung und fand ſie in ſorgfältigerer Unterſuchung über das Weſen der Luſt. Daß die ſinnliche Luſt nicht Beſtimmungsgrund unſrer Handlungen ſein dürfe, erkannte er mit den Kynikern und Megarikern vollkommen an. Aber beſchränkt ſich denn, fragte er, die Luſtempfindung auf unſre ſinnlichen Funktionen? gewährt nicht die Denkthätigkeit, wenn ſie ihre Ziele, die Ideen, erreicht, die reinſte und höchſte Luſt? So ergab ſich ihm in der Luſt eine Vermittelung zwiſchen unſrem ſinnlichen und unſrem der Welt der Ideen zugewendeten Daſein, und zugleich die Unterſcheidung der ſittlichen von der ſinnlichen Luſt. Letztere kann überhaupt keinen ſittlichen Werth haben und erſtere nur als Zeichen vom erreichten Einklang unſrer Wollungen und Handlungen mit den Anforderungen der Ideen, nicht als ihre Triebfeder; Triebfeder darf ausſchließlich die Idee ſelber ſein. Daran knüpfte ſich ihm einerſeits der Verſuch eine Tafel der ſittlichen Güter, d. h. der Zielpunkte unſrer Handlungen zu entwerfen, andrerſeits ſeine Tugendlehre, in welcher zugleich die ſokratiſche Einheit des Tugendbegriffs aufrecht gehalten und Eintheilung deſſelben nach Maßgabe der verſchiedenen Sphären des Seelenlebens, innerhalb deren er ſich verwirklichen ſoll, gerechtfertigt wird. Durchdrungen von der urſprünglichen Ueberzeugung des griechiſchen Alterthums, daß das ſittliche Leben des Einzelnen nur im Staate ſich entwickeln könne, verſchlingt ſich ſeine Staatslehre mit der Sittenlehre und zwar ſo daß er auch die weſentlichen Beſtandtheile des Staates und ihr

Verhältniß zu einander auf die verſchiedenen Grundvermögen des Seelenweſens und ihre Beziehungen zu einander zurückzuführen verſucht. Gleichwie dem Geiſte der unbedingte Primat im Seelenleben zukommt, ſo gebührt ihm auch die unbedingte Herrſchaft im Staate, und der Anſpruch darauf kann ſich nur durch die Befähigung bewähren die Ideen zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben. Ganz abgeſehn von ſeinen Neigungen und ſeiner Anſchauungsweiſe der Zeitverhältniſſe, mußte Plato's Staat ein entſchieden ariſtokratiſches Gepräge erhalten, wie er ihn denn auch als Ariſtokratie bezeichnet.

Nach welcher Seite hin aber ſollte ſeine Ethik und Politik weiter entwickelt und ergänzt werden? Auch hier mußte zunächſt das Band zwiſchen der Welt der Erſcheinungen und der der Ideen ein wirkſameres werden, die Tugendlehre daher in Beziehung auf die verſchiedenen Sphären der Wirkſamkeit innerhalb der Sinnenwelt beſtimmter durchgeführt, die Staatslehre den thatſächlichen Verhältniſſen der Wirklichkeit angepaßt werden.

7. Wer endlich war wohl befähigter den Grund zu einer Theorie vom Schönen und von der Kunſt zu legen als Plato, der ſelber als Künſtler erſten Ranges ſich bewährt hat? Und wenn auch K. Juſti in ſeiner Schrift: die äſthetiſchen Elemente in der platoniſchen Philoſophie (Marburg 1860), den Einfluß derſelben über das Maß geltend zu machen geſucht haben möchte, — unbezweifelt greifen ſie in die Anſchauungsweiſe faſt nicht minder als in die Darſtellungsweiſe des Philoſophen bedeutend ein. Und doch könnte man leicht tiefer eindringende Unterſuchungen über das Weſen des Schönen und der Kunſt bei Pl. erwarten als man findet. Zwar das Schöne unterſcheidet er ſehr beſtimmt von dem Sinnenreiz des Angenehmen und vom Nützlichen [358]); es wird Maß und Harmonie, Reinheit und Vollendung ihm beigelegt [359]), das

358) Legg. II, 667, a. d. 668, b. vgl. Hipp. mai. 194, c sqq. Daher auch die Betrachtung des Schönen mit reiner, wahrer, edler Luſt verbunden iſt, Phileb. 51, b.

359) Phileb. 64, c. 66, b. d. Symp. 210. 211, e und anderwärts.

Innewerden deſſelben auf das Ergreifen der der Erſcheinung zu Grunde liegenden Idee zurückgeführt [360]), gefordert daß auch das Kunſtwerk von Harmonie beſeelt rein und vollkommen ſei [361]) und für Conception deſſelben eine über allem vermittelnden Denken hinausliegende unmittelbar ſchöpferiſche Thätigkeit vorausgeſetzt [362]), die Plato als göttlichen Wahnſinn (Begeiſterung) bezeichnet. Aber weil die Idee als ſolche im Schönen unmittelbar ergriffen, in der Kunſt unmittelbar dargeſtellt werden ſoll, wird er der nothwendigen Verſinnlichungsweiſe des Schönen in der Form der Darſtellung nicht gerecht. Die Idee des Schönen ſoll freilich dem Auge als dem hellſten der Sinne, in höherem Glanze als die übrigen Ideen ſich offenbaren, welche wenn ebenſo deutlich geſchaut, noch unwiderſtehlicher anziehn würden [363]); und doch, heißt es, das Urſchöne ſei körper- und farblos, frei von den Bedingungen der Erſcheinung, und je freier von dieſen, um ſo höher der Grad der Schönheit, die der Seelen höher als die irgend welcher Körper, die der Tugenden und Wiſſenſchaften höher als die der Seelen und am höchſten die des unbedingt Guten [364]). Je weniger er daher den Begriff des Schönen von dem des Guten ſonderte, und je mehr er es entſinnlichte, um ſo weniger konnte er die der Welt der Erſcheinungen ſich anſchließende und ſie nachbildende Poeſie als wahre Kunſt gelten laſſen, zumahl wenn ſie auch Unſittliches darzuſtellen nicht verſchmähte, und um ſo unbedingter forderte er, die Kunſt ſolle von deutlicher Erkenntniß der Ideen geleitet werden. Sein Idealſtaat ſoll die wahre, unmittelbar aus der Anſchauung der Ideen hervorgehende Kunſt hervorrufen und darüber wachen daß ſie ſich rein erhalte. Sein Staat der Geſetze macht auch in dieſer Beziehung der Welt des Thatſächlichen einige Zugeſtändniſſe.

Das Schöne ſoll daher keine einem Andren anhaftende Eigenſchaft ſein, Symp. 211, a. e.

360) Phaedr. 250, b. Phileb. 64, a. Tim. 87, c. 30, c.

361) Rep. III, 402, d. vgl. Phaedr. 264, d.

362) Phaedr. 245, a u. a. St.

363) Phaedr. 250, b.

364) Symp. 210, b.

B. Die ältere Akademie.

Plato hat eine Schule gegründet, die durch Lehrordnung, Fürsorge für Nachfolge in der Leitung derselben, durch Vererbung des Eigenthums in oder neben der Akademie, durch periodische Liebesmähler und andre äußere Einrichtungen, obgleich zweckmäßiger organisirt als eine der andren sokratischen Schulen, bis tief ins sechste Jahrhundert unsrer Zeitrechnung sich erhalten hat [1]), allerdings mit mannichfachen Umbildungen der Lehre, welchen die Dehnbarkeit ihrer Principien sich fügte. Die Nachfolge in der Leitung der Schule war dem Schwestersohn Plato's, dem Speusippus gesichert und ging von ihm auf Xenokrates über (Ol. 110, 2. 339/8 v. Chr.). Speusipp hatte nur 7 Jahre der Schule vorgestanden. Wie die übrigen Genossen des Plato nach dem Tode desselben zu der Schule sich verhielten, ob sie einen Antheil an derselben und welchen sie sich bewahrten, erfahren wir nicht. Doch scheint Aristoteles allein eine eigene Schule gegründet zu haben. Aber schriftstellerisch thätig zur Verbreitung ihrer Lehren waren, außer jenen beiden Schulhäuptern und dem Aristoteles, Heraklides der Pontier, Hestiäus, Philippus der Opuntier, der Herausgeber der platonischen Bücher von den Gesetzen und muthmaßlicher Urheber der Epinomis, und innerhalb gewisser Grenzen der Astronom Eudoxus aus Knidos, wenn nicht noch andre unter denen, die nur dem Namen nach uns bekannt sind. Die Dürftigkeit der Nachrichten über die beiden Schulhäupter und die andren als Schriftsteller bezeichneten Platoniker läßt eine vergleichende Charakteristik derselben nicht zu. Nur einigermaßen vermögen wir uns zu verdeutlichen, in welchen Richtungen sie die platonischen Lehren weiter zu entwickeln bestrebt waren. Bei allen scheint das Bedürfniß sich geltend gemacht zu haben, durch Ermittelung des Thatsächlichen im Gebiete der Naturerscheinungen wie in dem der Geschichte das Lehr-

1) Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen. Berlin 1843.

gebäude des Meiſters zu ergänzen. Von den beiden Schulvorſtehern wiſſen wir außerdem daß ſie ſyſtematiſche Gliederung des Lehrgebäudes anſtrebten. Wies ſchon die Form eines zuſammenhängenden Lehrkurſus darauf hin, ſo mußte ſie zugleich als Erſatz für die künſtleriſche Darſtellung ſich empfehlen, in welcher mit dem Meiſter zu wetteifern ſie ſchwerlich auch nur verſuchen konnten. So trachtete Speuſippus dem Ideal eines ſyſtematiſchen Zuſammenhangs alles unſres Wiſſens nach und meinte, zur Definition und Eintheilung eines Begriffs ſei Kenntniß der Unterſchiede deſſelben von ſämmtlichen übrigen erforderlich [2]). Vergleichende Ueberſichten über die verſchiedenen Gebiete des Wiſſens, mit Beachtung der Synonyma und Homonyma, ſollte, wie es ſcheint, dazu führen [3]). Xenokrates dagegen ſcheint mehr darauf bedacht geweſen zu ſein die ſchon von Plato bezeichnete Dreitheilung der Philoſophie weiter durchzuführen und den Lehrvorträgen zu Grunde zu legen [4]). Bei ihm wie bei Speuſippus findet ſich zugleich ein Verſuch die plato-

---

2) Arist. Anal. post. II, 13. 97, 6 *οὐδὲν δὲ δεῖ τὸν ὁριζόμενον καὶ διαιρούμενον ἅπαντα εἰδέναι τὰ ὄντα. καίτοι ἀδύνατον φασί τινες εἶναι τὰς διαφορὰς εἰδέναι τὰς πρὸς ἕκαστον μὴ εἰδότα ἕκαστον· ἄνευ δὲ τῶν διαφορῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι· οὐ γὰρ μὴ διαφέρει, ταὐτὸν εἶναι τούτῳ, οὗ δὲ διαφέρει, ἕτερον τούτου.* Mit den Auslegern unbedenklich auf Speuſippus zu beziehn, ſ. Schol. 248, 11 sqq. vgl. Diog. L. IV, 2. Es werden auch *Ὅροι* und *Διαιρέσεις* von ihm angeführt, vielleicht die von Ariſtoteles Part. anim. I, 2. 642, b, 11 (*αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις*) und de Gener. et Corr. II, 3. 330, b, 16 berückſichtigten; vgl. Zeller S. 320, 2 u. 652, 1.

3) Hierher gehören die Eintheilung in *Ταὐτώνυμα* und *Ἑτερώνυμα*, ſ. Simpl. in Categ. Schol. 43, b, 19. a, 31, und zehn Bücher *τῶν περὶ τὴν πραγματείαν Ὁμοίων*, Diog. L. IV, 5: eine Ueberſicht über die verſchiedenen Arten der Thiere und Pflanzen, nach Athen. III, 86, c. 105, b. IV, 133, b. VII, 303, d. IX, 369, a u. ſ. w. vgl. Kriſche's Forſchungen 253.

4) Sext. E. Math. VII, 16 *ὧν (τῶν εἰπόντων τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν) δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός . . . ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην, καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔχονται τῇδε τῆς διαιρέσεως*

niſche Vermittelung zwiſchen ſinnlicher Wahrnehmung und der unmittelbar die Ideen ergreifenden Erkenntniß näher zu beſtimmen. Speuſippus unterſchied das Sinnlichwahrnehmbare und das Denkbare, und obgleich er letzterem den wiſſenſchaftlichen Begriff vorbehielt, ſo nahm er doch auch eine wiſſenſchaftliche Wahrnehmung an, ſofern ſie an der Wahrheit des Begriffs Theil nehme, und berief ſich rückſichtlich letzterer auf die Evidenz, zu welcher das Innewerden der (richtigen) muſikaliſchen Verhältniſſe durch eine vom Denken (λογισμός) geleitete Uebung gelange [5]). Wie dieſe wiſſenſchaftliche Wahrnehmung zur Mathematik ſich verhalten und wie weit ſie reichen ſollte, erfahren wir nicht. Xenokrates ſetzte an die Stelle der platoniſchen Viertheilung eine Dreitheilung, nach Vorausſetzung einer dreifachen Art der Weſenheiten, einer ſinnlich wahrnehmbaren, auf unſre Welt des Werdens und Vergehns bezüglichen, einer das Gebiet des geſtirnten Himmels umfaſſenden und einer über die Welt der Dinge hinausreichenden, deren erſtere der ſinnlichen Wahrnehmung, die letztere der denkenden Erkenntniß, die mittlere zugleich der Wahrnehmung und der denkenden Erkenntniß zugänglich ſei, d. h., wie er es näher beſtimmte, der Vorſtellung. Nur die dritte der wiſſenſchaftlichen Vernunft angehörige Erkenntniß, ſagte er, ſei eines unerſchütterlichen, (an ſich) wahren Kriteriums theilhaft; auch weß wir von der erſten Weſenheit durch die Sinne inne werden, habe Theil an der Wahrheit, jedoch nicht in gleicher Weiſe wie das was wir durch die wiſſenſchaftliche Vernunft ergriffen; die (auf den Himmel bezügliche) mittlere Erkenntniß ſei, wohl ihrer zwiefachen Quelle wegen, zugleich dem Irrthum und der Wahrheit zugänglich. In ſeiner Vorliebe für ſymboliſche Bezeichnungen, benannte er dieſe drei Weſens- und Erkenntnißarten nach den drei Parcen [6]). Kunde von der näheren Entwickelung dieſer Dreitheilung fehlt uns leider; die Titel der von ihm ange-

---

5) Sext. Math. VII, 145 ff.

6) ib. 147 sqq. vgl. Boëth. de Interpret. Schol. 100, 36. Die μαθήματα bezeichnete er als λαβαὶ φιλοσοφίας. Plut. virt. moral c. 12. Diog. L. IV, 10.

führten Schriften, wie über die Geſchlechter und Arten, über die Gegenſätze [7]), und ſeine Zurückführung der Kategorien auf das Anſichſeiende und das Relative [8]), geben darüber nicht Aufſchluß. Nur ſo viel erſehn wir aus jenen Angaben daß Xenokrates irgendwie auch die ſublunariſche Welt der Erkenntniß, wenngleich nicht der ſtreng wiſſenſchaftlichen, zugänglich zu machen wünſchte und den Begriff der Vorſtellung ſo ſteigerte, daß er mit dem der mathematiſch-aſtronomiſchen zuſammenfallen oder dieſe unter ſich begreifen ſollte. Die Ausdrücke des Berichts ſind in dieſer Beziehung ſchwankend. Schwerlich aber iſt er zu weſentlichen Ergebniſſen im Aus- und Fortbau der platoniſchen Wiſſenſchaftslehre gekommen.

2. Dagegen unterzog er, gleichwie Speuſippus und Philippus der Opuntier, mit Aufwand großen Scharfſinns, ſich der undankbaren Mühe, des alternden Plato's Lehre von den Idealzahlen und ihren Principien weiter auszubilden. Zuerſt ſuchten ſie für die oberſten Principien die möglichſt entſprechenden Bezeichnungen zu finden. Speuſippus meint der platoniſche Ausdruck für das ſtoffartige Princip, das Große und Kleine, beziehe ſich nur auf das Räumliche und will es Vielheit nennen [9]). Ebenſo nimmt er Anſtoß an der Gleichſtellung des unbedingten Eins mit dem Guten und der göttlichen Vernunft, da wenn das Eins mit dem Guten zuſammenfalle, das Viele als das Böſe gefaßt werden müſſe [10]), und weil nach Analogie mit der Entwickelung der Naturweſen, das Vollkommne erſt Abſchluß, nicht Anfang ſein könne; ſo daß er mit einigen Pythagoreern zu der alten theologiſchen Vorſtellungsweiſe zurückkehrt, der zufolge das Gute und Schöne erſt der Erfolg der fortſchreitenden Weltentwickelung ſein ſollte [11]); nur als der Reihe des Guten angehörig dürfe, meint er, das Gute betrachtet

7) Diog. L. IV, 12.

8) *καθ' αὑτὸ* und *πρός τι*, Simpl. in Categ. Schol. 47, b, 25.

9) Ar. Metaph. XIII, 9. 1085, 31 (ib. pseudo Alex.). XIV, 4. 1091, b, 34. o. 5. 1092, 35. c. 1. 1087, b, 6. 27. 30.

10) ib. XIV, 4. 1091, b, 30. ib. ps. Alex.

11) ib. XII, 7. 1072, b, 30. vgl. XIV, 4 pr.

werden, und das unbedingte Eins nicht als das Seiende ſelber ſondern nur als Grund des Seienden[12]). Der Vernunft ſcheint er die Stelle der Weltſeele zugewieſen zu haben[13]). Auch dabei blieb er in der Zerlegung des oberſten Princips in ſeine angeblichen Faktoren oder in der Ableitung daraus noch nicht ſtehn; er unterſchied vielmehr Principien der Zahlen, Größen und der Seelen als Principien verſchiedener Weſenheiten, ſo daß Ariſtoteles ſeine Theorie einer epiſodiſch fortſchreitenden Tragödie verglich[14]). Aus den beiden Urgründen leitete er unmittelbar nur die Zahlen ab[15]). Xenokrates bezeichnete dagegen im näheren Anſchluß an Plato das ſtoffartige Princip als die unbeſtimmte Zweiheit oder als das Ungrade und ließ ſich auf Zerlegung des oberſten Urgrunds der Einheit, welche er im Gegenſatz gegen die unbeſtimmte Zweiheit das Gerade nannte[16]), und auf Annahme fortſchreitender Entwickelung deſſelben nicht ein. Nur das Spiel mit mythologiſchen Benamungen konnte er ſich nicht verſagen.

An die Verſchiedenheit in der Auffaſſung der oberſten Principien knüpften ſich bei dieſen Platonikern auch die verſchiedenen Annahmen über die Urzahlen und Ideen. Ariſtoteles führt drei verſchiedene Anſichten über dieſelben auf: Unterſcheidung der Ideen und der mathematiſchen Zahlen, Gleichſetzung beider und endlich Annahme weſenhafter, jedoch nicht den Dingen einwohnender Zahlen, mit Aufhebung der Ideen[17]). Welche dieſer beiden letzten Annahmen dem Speuſippus, welche dem Xenokrates angehöre, iſt zweifelhaft und die griechiſchen Ausleger geben nicht Aufſchluß darüber.

12) Eth. Nic. I, 4. 1096, b, 5. vgl. Metaph. XIV, 5 pr.

13) Cic. de Nat. D. I, 13. vgl. Theophr. Metaph. 322.

14) Metaph. VII, 2. 1028, b, 19. XII, 10. 1075, b, 37. vgl. XIV, 3. 1090, b, 13. Stob. Ecl. I, 58.

15) Metaph. XIII, 9. 1085, 21 wahrſcheinlich auf Speuſippus zu beziehen.

16) Metaph. XIV, 1. 1088, 15. vgl. Stob. Ecl. I, 62 u. Zeller 667, 3 f.

17) Arist. Metaph. XIII, 1. 2. 6. XIV, 2 extr. vgl. die Erklärungen in m. Handbuche II, 2, 1 S. 15 ff. 38 u. Zeller 657 ff. 4.

Doch ſehr wahrſcheinlich, daß die letztere auf Speuſippus zu beziehen iſt. Unmittelbar aus den Urgründen, ſollten der letzteren Auffaſſung zufolge, weſenhafte, jedoch nicht den Dingen einwohnende, wie die Pythagoreer gelehrt hatten, ſondern von ihnen geſonderte Zahlen ſich entwickeln, nach der Vorausſetzung daß (wahre) Erkenntniß von ihnen nicht ſtatt finden könnte, wenn ſie in die ſinnliche Welt verflochten wären, und um den Schwierigkeiten der Ideenlehre zu entgehn [18]). Das erſte aus den Principien hervorgehende Eins unterſchied man von der erſten unbedingten Einheit [19]). Auf die Entwickelung der Zahlen ſollte dann nach Speuſippus die der mathematiſchen Größen folgen [20]), die er gleichfalls als von der Sinnenwelt geſonderte Weſenheiten betrachtete, und welche er nach Art der Pythagoreer auf Zahlverhältniſſe zurückführte; daher er ausführlich von der Zehnzahl und Vierzahl handelte. Auch in der mathematiſchen Ableitung der Elemente ſchloß er ſich den Pythagoreern an und nahm gleich ihnen ihrer fünf an [21]). Zu ſyſtematiſcher Durchführung ſeiner Theorie aber war er nicht gekommen [22]) und nur vereinzelte auf die Natur bezügliche Annahmen werden von ihm angeführt [23]).

Ob Xenokrates dem Plato in der Gleichſetzung der Ideen mit den Idealzahlen ſich angeſchloſſen habe [24]), laſſen wir unentſchieden; in der Ableitung der Figuren ging er darin über Plato hinaus daß er die Größen auf untheilbare Linien zurückführte [25]) und

18) Metaph. XIV, 3. 1090, 20 ff. XIII, 9. 1086, 2. c. 8. 1083, 21.

19) ſb. XIII, 8. 1083, 24.

20) Metaph. XIII, 6. 1080, b, 26. XIV, 3. 1090, 35. vgl. Anmerk. 14.

21) Theolog. arith. 63 ff.

22) Theophrast. Metaph. 313.

23) ſ. Zeller 666 f.

24) Arist. Metaph. 6. 1080, b, 21. vgl. m. Handbuch S. 16, 38. Zeller 668 f., 1.

25) Arist. Phys. VI, 2. 233, b, 15 und dazu die griech. Ausleger Schol. 334, 27. 499, b, 16. Arist. (oder Theophraſt) de insecab. Lin. pr. ſb. 968, 18.

wahrſcheinlich auch untheilbare Urformen der Figuren voraus-ſetzte [26]). Der Unterſchied ſeiner Lehre von der platoniſchen ſcheint darin beſtanden zu haben, daß er den in dieſer feſtgehaltenen Unterſchied zwiſchen der mathematiſchen und der idealen Erkenntniß aufheben wollte. Aus den Urgründen der Einheit und unbeſtimmten Zweiheit leitete Xenokrates unmittelbar die Zahlen und aus der Zahl die Seele ab, ſofern jene am Selbigen und Andren und daher am Beharren und der Veränderung Theil habe, die Seele aber einerſeits das Vermögen der Erkenntniß, andrerſeits das Bewegende vorausſetze. Er nannte ſie daher eine ſich ſelber bewegende Zahl [27]). Zwar erfahren wir daß er in der Ableitung der Weſen und Dinge mehr ins Einzelne ging als die übrigen Platoniker [28]); doch vermögen wir die Durchführung ſeiner Theorie aus den vereinzelten Angaben über ſeine Phyſik und Kosmologie uns nicht zu verdeutlichen. Er ſcheint nachzuweiſen unternommen zu haben wie eine vom Vollkommnen zum Unvollkommneren herabſteigende Stufenreihe des Lebens aus einer je eigenthümlichen Verbindungsweiſe der oberſten Principien ſich entwickele, — nach der Vorausſetzung daß ein Göttliches in abnehmender Stufenfolge den Himmel und die Geſtirne, die Elemente und Weſen und auch noch die Thiere durchdringe. Zu Bezeichnungen der die verſchiedenen Sphären des Weltalls durchdringenden Kräfte wählte er wiederum mythologiſche Namen, nahm neben den Göttern Dämonen an, und zwar neben den guten Dämonen auch böſe, zur Erklärung der Unvollkommenheiten und Uebel in den unteren Sphären des Weltalls [29]). Beſonders die Ausbildung der Lehre von der Weltſeele ließ er ſich angelegen ſein, und die Welt für nicht ge-

---

26) Simpl. in Arist. de Caelo Schol. 510, 35. Stob. Ecl. I, 368. vgl. Arist. de insecab. Lin. 968, 9 u. c. a. St. bei Zeller 670 f., 3.

27) Arist. de An. I, 2. 404, b, 27. c. 4. 408, b, 32. Anal. Post. II, 4. 91, 25. vgl. Plut. An. procreat. c. 1, 5 u. A. bei Zeller 672, 2. — Plut. l. l. c. 2.

28) Theophr. Metaph. 313.

29) Die Belegſtellen ſ. bei Zeller 673 ff.

worden und unvergänglich haltend, betrachtete er die platoniſche Theorie als Lehrform, zur Bezeichnung der Verhältniſſe begrifflicher Abfolge [30]). Auf die Weltſeele bezieht ſich auch wohl zunächſt die Behauptung, die Seele ſei eine ſich ſelber bewegende Zahl, und abgeleiteter Weiſe erſt auf die menſchlichen Seelen.

Noch von einer vierten platoniſchen Schülern angehörigen Auffaſſung der Zahlen hören wir in dunkler Weiſe, der zufolge ſie ideale Weſenheiten ſein ſollten und das Mathematiſche ein Mittleres zwiſchen den Ideen und Sinnendingen [31]). Nicht minder verſchiedene Verſuche die Raumgrößen und Dinge aus den Zahlen und ihren Urgründen abzuleiten ſcheinen ſich bei den Platonikern gefunden zu haben. Wie das Haften an der ſpäteren pythagoriſirenden Ideenlehre die urſprünglichen Principien der platoniſchen Lehre und ihre Dialektik mehr und mehr zurückdrängte, veranſchaulicht die mit großer Wahrſcheinlichkeit dem Opuntier Philippus beigemeſſene Epinomis [32]). Die Kenntniß der Zahl und was ihr verwandt iſt, ſoll allein im Stande ſein zur wahren Einſicht und Glückſeligkeit zu führen, und vorzüglich ihre Spitze, die Aſtronomie, jedoch nicht die auf Beobachtungen fußende, ſondern die das Schönſte und Göttlichſte unmittelbar ergreifende; die Dialektik wird nur als Mittel betrachtet zu jener Erkenntniß zu gelangen. Daran knüpfen ſich dann die haltloſeſten phantaſtiſchen Vorſtellungen von den leuchtenden göttlichen Weſenheiten der Geſtirne, von drei Klaſſen der Dämonen und von der Hinaufläuterung der Menſchen zum ſeligen Daſein.

3. In nicht minder phantaſtiſchem Fluge ſcheint der wunderſüchtige Pontier Heraklides auf die urſprüngliche pythagoriſche Zahlenlehre zurückgegangen zu ſein, nicht ohne Verſuch ſie mit der Atomenlehre zu verbinden, wie ja auch der Pythagoreer Ekphantus es unternommen hatte; nur ſollen die Atome auf einander einwirken,

---

30) Plut. de anim. Procreat. c. 1 ff. Arist. de Caelo I, 10, 279, b, 32 und dazu Simpl. Schol. 488, b, 15. 489, 4. 9. Alex. in Metaph. ib. 827, b, 46.

31) Ar. Metaph. XIII, 6. 1080, b, 21.

32) ſ. das Nähere bei Zeller 690 ff.

alſo kraftthätig ſein und die Seelen aus leichtem ätheriſchen Stoffe beſtehen. Auch Heſtiäus wird unter den pythagoriſirenden Platonikern genannt [33]). In der Ethik ſchloſſen ſich dieſe Akademiker dem Plato enger an und ſcheinen ſie in zahlreichen Schriften, die bis auf die Titel verloren gegangen ſind, im Gegenſatz gegen die Kyniker, ſpäter auch gegen die Stoiker, weiter auszubilden beſtrebt geweſen zu ſein. So beſtimmte Speuſippus den Begriff der Glückſeligkeit als die durch Tugend zu erreichende Vollendung der naturgemäßen Thätigkeiten und Zuſtände, ohne jedoch den Genuß der Geſundheit, Leidloſigkeit und äußere Güter davon ausſchließen zu wollen [34]); nur die Luſt wollte er nicht als ein Gut gelten laſſen [35]). So bezeichnete auch Xenokrates die Tugend als das höchſte Gut, ſtimmte in der Begriffsbeſtimmung deſſelben mit Speuſippus überein; er erkannte gleichfalls den Werth untergeordneter Güter an ([34]) und vermittelte den Gegenſatz zwiſchen Gütern und Uebeln durch ein drittes Glied, Deſſen nämlich was weder ein Gut noch ein Uebel ſei [36]). In ähnlicher Richtung finden wir Polemo, der ſich von der theoretiſchen Forſchung zurückgezogen zu haben ſcheint [37]), und Krantor, den erſten Ausleger des platoniſchen Timäus begriffen, mit entſchiedener Polemik gegen die Stoiker [38]).

Noch iſt des ohngleich ſelbſtändigeren Eudoxus zu gedenken.

---

33) Dionys. b. Euseb. Praep. ev. XIV, 23, extr. Sext. E. Hypoth. III, 32. Math. X, 318 u. A. — Hestiaeus von Theophraſt in d. Metaphyſik 313 angeführt.

34) Clem. Al. Strom. II, 418, d. 419, a. — Plut. comm. Not. 13, 1. vgl. Cic. Legg. I, 13. 21. Tusc. V, 13. Senec. Ep. 85, 18. — v. Xenokrates insbeſondere, Cic. de Fin. IV, 18. Tusc. V, 18.

35) Ar. Eth. VII, 14 pr. vgl. X, 2. 1173, 6.

36) Sext. E. Math. XI, 4.

37) Diog. L. IV, 18. Clem. Alex. Strom. II, 419. — ib. VII, 717, d. *συντάγματα περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* von ihm angeführt. vgl. Plut. c. not. c. 23. Cic. Acad. II, 42. Fin. II, 11. IV, 6.

38) Plut. a. a. O. (30). Procl. in Tim. 24. 85. Sext. E. Math. XI, 51 sqq. Plut. consol. ad Apollon. c. 3. Cic. Tusc. III, 6. — Cic. Acad. IV, 44. vgl. Kayser, de Crantore Academico. 1841.

An die Stelle der Ideen ſetzte er anaxagoreiſche Homöomerien [39]) und erneuerte die Annahme, daß die Luſt um ihrer ſelber willen angeſtrebt werde, welche Ariſtoteles eingehender Kritik würdigt nicht ſowohl wegen des Gewichts der von demſelben angeführten Gründe als weil die Reinheit ſeiner Sitten ihr zur Empfehlung gereicht hatten [40]).

39) Ar. Metaph. I, 9. 991, 17. (ib. Alex. Schol. 572, 26 *μίξει τῶν ἰδεῶν*). XIII, 5. 1079, b, 21.

40) Eth. X, 2.

Dritter Abſchnitt.

Ariſtoteles und die älteren Peripatetiker.

Wie Manches auch in den ſo unvollſtändig uns überlieferten Lehren der Akademiker von wiſſenſchaftlichem Streben und von Scharfſinn zeugt, und wie wahrſcheinlich daß ſie mehr als wir nachweiſen können den Geiſt der Forſchung aufrecht gehalten und durch die von ihnen geübte Kritik auf Entwickelung des ſtoiſchen und ſelbſt des ariſtoteliſchen Lehrgebäudes eingewirkt haben mögen: ſo müſſen wir doch ihre Befähigung zu einem weſentlich fördernden Aus- und Fortbau des platoniſchen Syſtems bezweifeln. Zwar die äußeren Bedingungen dazu, ſyſtematiſche Gliederung und Erweiterung des Geſichtskreiſes durch umfaſſendere Kenntniß des Thatſächlichen, und weitere Durchführung einzelner mehr oder weniger bedeutender Begriffsbeſtimmungen, haben ſie augenſcheinlich ſich vergegenwärtigt; haben ſie aber auch eingeſehn worauf es bei Förderung der Ideenlehre weſentlichſt ankommen mußte? haben ſie die Lücken der dialektiſchen Methode ergänzt und die Kluft, die zwiſchen Erfahrung und unmittelbarem Ergreifen der Ideen, auch nach der platoniſchen Sonderung von Vorſtellung und der ferneren Viertheilung, immer noch geblieben war, ausgefüllt? haben ſie die Einwirkung der Ideen auf die Welt der Erſcheinungen denkbarer zu machen gewußt, oder auch nur die Unterſuchungen über den Träger derſelben, den Urſtoff, und über das Abſolute, die Idee des Guten, wahrhaft gefördert? So weit unſre Nachrichten reichen, müſſen wir dieſe Fragen verneinen. Auch das was ihren Blick von dem was zunächſt Noth that abgelenkt zu haben ſcheint, zeugt nicht von ihrem Beruf zu fortſchreitender Entwickelung des Lehrgebäudes.

Auf der Bahn mystischer Zahlenspekulation, welcher der alternde Plato sich hingegeben hatte, würden sie, unbeschadet ihrer Pietät, dem Lehrer nicht gefolgt sein, wenn sie die Grund- und Angelpunkte der Ideenlehre klaren Blickes erkannt hätten. Ob sie glücklicher in der Förderung der platonischen Sitten- und Staatslehre gewesen, möchte sich nicht entscheiden lassen, da außer den leeren Titeln vieler ihnen zugeschriebener Bücher, nur solche ethische Lehren angeführt werden, die mehr auf ihr Verhältniß zur Stoa als auf eine ihnen eigenthümliche Entwickelung und Sichtung der platonischen Ueberzeugungen schließen lassen.

Wahrscheinlich entfernte sich Aristoteles ohngleich weiter von der Anschauungsweise und Richtung des Plato als irgend einer der übrigen Schüler desselben, und oft und lange genug hat man die Lehrgebäude beider Philosophen für einander ausschließend gehalten, so daß wer dem einen sich anschließe, das andre verwerfen müsse. In der That waren auch Anlagen und Beruf beider Männer höchst verschieden von einander; der Tiefsinn des einen spricht sich in den glänzendsten Farben des Griechengeistes aus; Plato ist phantasiereicher Philosoph und philosophischer Dichter; der andre steht nur noch zur Hälfte im griechischen Alterthum; wer möchte läugnen daß die Grazien ihm minder hold gewesen? Er scheint sich des Berufes bewußt gewesen zu sein, nach allen Seiten hin baumeisterlich den Grund zu einer neuen Aera des wissenschaftlichen Lebens zu legen. Hätte er auch künstlerische Begabung gleich Plato gehabt, sein wissenschaftlicher Grundtrieb würde ihm nicht Zeit gelassen haben sie zu entwickeln. Dennoch darf man behaupten daß Plato und Aristoteles sich gegenseitig ergänzen mußten um den Vollgehalt des philosophirenden Geistes der Griechen auszuwirken und um ihm nachhaltige Einwirkung auf die folgenden Jahrhunderte zu sichern. Was als Gegensatz erscheint, ist näher betrachtet Ergänzung, und nach dem Bedürfniß der Zeitperioden und der philosophirenden Individuen, mußte bald dem einen bald dem andren der Vorrang zu Theil werden; und doch muß ihre Wirksamkeit um so eingreifender sein, je mehr man sie in ihrer Zusammengehörigkeit auffaßt.

I.

Das Leben und die Schriften des Ariſtoteles.

a.

Ueber Ariſtoteles' Lebensverhältniſſe finden ſich wiederum nur ſpärliche Nachrichten und auch die durch Dionyſius von Halikarnaß, Diogenes [1]) und andre griechiſche oder lateiniſche Schriftſteller uns erhaltenen ſind aus abgeleiteten Quellen geſchöpft; die älteſten von ihnen angezogenen ſind, wenige vereinzelte Angaben abgerechnet, die der Alexandriner Apollodorus und Hermippus. Von den älteren Peripatetikern ſcheint Keiner über das Leben des Meiſters ſich verbreitet zu haben und in ſeinen Schriften verbirgt ſich die Perſönlichkeit hinter den Lehren. Nach der ſicherſten Zeitbeſtimmung war er unter dem Archon Philokles (Ol. 114, 3) drei und ſechzig Jahre alt geſtorben und danach wahrſcheinlich berechnete Apollodor ſeine Geburt auf Ol. 99, 1 (384 v. Chr.). Sein Geburtsort war Stagira in der thrakiſchen aber größtentheils von Griechen bewohnten Landſchaft Chalkidike; ſein Vater Nikomachus, Leibarzt des makedoniſchen Königs Amyntas. Früh verwaiſt ſoll er vom Proxenus aus Atarneus erzogen worden ſein, und aus Ariſtoteles' Teſtament ergibt ſich, daß er wiederum deſſen Sohn an Kindesſtatt angenommen und ihn mit ſeiner Tochter zu vermählen beabſichtigte. In ſeinem achtzehnten Jahre wendete er ſich nach Athen und ſchloß ſich der platoniſchen Schule, wenn jene Angabe genau iſt, während der zweiten Reiſe Plato's nach Sicilien an. Was augenſcheinlich Verläumder, wie Timäus, Epikur und Kephiſodorus, Schüler des Iſokrates, u. A. von den Lüſten und Schickſalen ſeiner Jugend erzählt hatten, bedarf keiner Widerlegung; auch nicht die auf den Megariker Eubulides zurückgeführte Nachricht von bös-

1) Dionys. ad Ammaeum I, 5. 7. — Diog. V, 1 sqq. — Ueber das Leben des Ariſtoteles vgl. Ad. Stahr's Ariſtotelia I u. Zellers Philoſophie der Griechen II, 2. S. 1 ff.

willigem Zerwürfniß mit Plato [2]). Beachtenswerther, jedoch nicht völlig beglaubigt, iſt die Angabe, er habe noch bei Plato's Lebzeiten eine rhetoriſche Schule, im Gegenſatz gegen die des Iſokrates, eröffnet [3]). Nach Plato's Tode (im Alter von 37 Jahren) verließ er mit Xenokrates, einem der treueſten Anhänger deſſelben, Athen und wendete ſich nach Aſſos zu dem ihm von Athen her befreundeten Hermias, Herrn von Atarneus und Aſſos [4]), gleichfalls einem Platoniker, und wahrſcheinlich, nachdem ſein Freund verrätheriſch ermordet war, nach Mitylene (Ol. 108, 4. 345/4 v. Chr.), wo er ſich mit der Schweſter oder Nichte des Hermias vermählte. Von ſeiner Freundſchaft mit Hermias zeugen der auf ihn gedichtete Päan und die demſelben in Delphi errichtete Bildſäule; von der Liebe zu ſeiner vor ihm geſtorbenen Gattin Pythias die Beſtimmungen des von ihm hinterlaſſenen Teſtaments. Ol. 109, 2. (343/2 v. Chr.) folgte er dem Rufe des Philipp, der ihm die Erziehung des dreizehnjährigen Alexanders anvertraute. Bis dahin hatte er vielleicht in Mitylene ſich aufgehalten. Von der Art der Erziehung des jungen Alexander und ob ſie zuerſt in Stagira und dann erſt in Miëza, ohnweit Pella, ſtatt gefunden, wiſſen wir nichts Zuverläſſiges, obgleich Marſyas, wahrſcheinlich Mitſchüler des Alexander, darüber geſchrieben hatte; auch nicht ob Kalisthenes, der Neffe des Ariſtoteles und vermuthlich älter als Alexander, oder auch Theophraſt, der einige Zeit in Stagira ſich aufgehalten zu haben ſcheint, an dem Unterrichte Theil genommen [5]). Daß Ariſtoteles' Unterricht den Grund zu Alexanders Liebe zu den Wiſſenſchaften und zu ſeinem helleniſchen Sinn gelegt habe, darf man mit Zuverſicht vorausſetzen. Die eigentliche Erziehung kann wohl

2) Aristocl. bei Euseb. Praep. XV, 2, 1 ff. u. A. vgl. Zeller S. 7 ff. 15.

3) vgl. Zeller 14 f.

4) ſ. Böckh's Hermias von Atarneus, Abh. d. Berl. Akad. 1853, hiſt.-phil. Kl. 133 ff.

5) Theophraſt's Teſtament verfügt über ein Eigenthum in Stagira, Diog. V, 52. Im Uebrigen vgl. Zeller 19 f., 2.

nur gedauert haben bis der junge ſechzehnjährige Prinz von Philipp zum Reichsverweſer, während dieſer gegen Byzanz (Ol. 110, 1. 340 v. Chr.) zog, und demnächſt zur Theilnahme an deſſen Feldzügen berufen ward, alſo kaum drei Jahre; doch war damit Ariſtoteles' Einfluß auf den Königsſohn ſchwerlich abgeſchloſſen und wahrſcheinlich hatte jener nach Stagira ſich zurückgezogen, bis er nach Philipps Tode (Ol. 111, 2. 33¾ v. Chr.) nach Athen zurückkehrte. In dieſe Zwiſchenzeit mag die Abfaſſung ſeiner an Alexander gerichteten Schriften über das Königthum und die Kolonien fallen und ſicherlich war ſie, gleichwie ſein erſter Aufenthalt in Athen, reich an Vorarbeiten, die ihn in Stand ſetzten während ſeiner kaum zwölfjährigen Wirkſamkeit in Athen den wahrſcheinlich größeren Theil ſeiner uns erhaltenen Werke auszuarbeiten. Daß er während jener Zeit auch Gelegenheit fand für Athen bei König Philipp zu wirken, iſt mindeſtens wahrſcheinlich[6]). Der von ihm bewirkte Wiederaufbau des von Philipp zerſtörten Stagira muß ſchon früher ſtatt gefunden haben. Ueber die Einrichtung ſeiner Lehrvorträge in dem mit dem Tempel des Apollo Lykeios verbundenen Gymnaſium erfahren wir wiederum nur wenig Genaues und Zuverläſſiges. Daß er in den Baumgängen des Gymnaſiums luſtwandelnd mit ſeinen Schülern ſich zu unterhalten pflegte, bezeugt ſchon die ihnen zu Theil gewordene Bezeichnung der Peripatetiker; doch wird es ſicherlich, namentlich dem engeren Kreiſe, auch nicht an Vorträgen für eine ſitzende Zuhörerſchaft gefehlt haben; und daß er ſeinen Unterricht einem engeren und weiteren Kreiſe, in Morgen- und Abendſtunden, gewidmet habe, iſt nicht Grund zu bezweifeln, ſo unglaubwürdig auch die daran geknüpften Angaben von exoteriſchen und eſoteriſchen Lehren ſind, wenn letztere als eine den Eingeweihten vorbehaltene Geheimlehre bezeichnet werden, — Angaben die aus Mißverſtand des in den ariſtoteliſchen Schriften und der Eudemiſchen Ethik vorkommenden Ausdrucks des Exoteriſchen hervorgegangen ſind; es iſt durchgängig darunter zu verſtehn was außerhalb der eben vorliegenden Unterſuchung liegt. Der Ausdruck,

6) Hermipp. b. Diog. V, 2. vgl. Zeller 21, 5.

esoterisch, findet sich gar nicht bei Aristoteles, geschweige denn in dem Sinne des Geheimnißvollen, in welchem es von neueren griechischen Schriftstellern gefaßt ward. Wir müssen uns begnügen auf die darüber gründlich geführten Untersuchungen zu verweisen [7]) und können die Frage, welche unter den vorhandenen aristotelischen Schriften für exoterische, welche für esoterische zu halten seien, als unstatthaft zurückweisen. Daß Ar. zur Beschaffung seiner Bücherssammlung, die den Ptolemäus zur Begründung der großen alexandrinischen Bibliothek veranlaßt haben soll, und für die ohne Zweifel reichhaltigen Sammlungen, die seinen zoologischen und historischpolitischen Schriften zu Grunde liegen mußten, wenn auch selber wohlhabend, der freigebigen Unterstützung des Philipp und Alexander bedurft habe, ist vollkommen glaublich, wenngleich die darauf bezüglichen Nachrichten augenscheinlich übertrieben sind. Das freundliche Verhältniß zu letzterem dauerte bis, sechs Jahre vor seinem Tode, die sich steigernde Leidenschaftlichkeit des Königs und die Unbesonnenheit des Kallisthenes zur Hinrichtung desselben und auch wohl zum Argwohn gegen Aristoteles veranlaßte, der durch dessen nahe Beziehungen zu Antipater genährt sein mochte. Doch ist unbeglaubigt was von der Art erzählt wird, wie der König an Aristoteles sich habe rächen wollen, und völlig grundlos die Erzählung, Alexander sei an Gift gestorben, welches Aristoteles bereitet habe und vom Antipater durch Kassander übersandt worden sei. Die Nachricht von Alexanders Tode war vielmehr die Losung zum Ausbruch des gegen dessen Lehrer und Freund vielleicht längst gehegten Hasses. Die nichtige Anklage der Asebie fand bei den nunmehr gegen die makedonische Herrschaft mit Muth sich erhebenden Athenern leichten Eingang und Aristoteles mußte den Folgen derselben durch Flucht nach dem von Antipaters Truppen besetzten Chalkis sich entziehen. Die Nichtigkeit der von Demochares, wahrscheinlich dem Neffen des Demosthenes, gegen ihn gerichtete Beschuldigung, er habe Verrath an Athen und andren griechischen Städten geübt, ergibt sich daraus, daß Ar. in der Anklage eines solchen Verbrechens

7) s. die Anführung derselben bei Zeller 95, 1.

nicht gezogen ward. In Chalkis erlag er nach weniger als Jahresfriſt, wahrſcheinlich im Spätſommer 322 v. Chr., kurz vor Demoſthenes' Tode, einem Magenübel, an dem er ſchon längſt gelitten hatte. So verlor Griechenland faſt im ſelben Jahre drei ſeiner hervorragendſten Männer. Es folgte die Zeit ruhmvoller aber erfolgloſer Kämpfe und Anſtrengungen, und endlich mit dem gänzlichen Verluſte der freien Selbſtändigkeit allmählige Erſchlaffung auch der geiſtigen Kräfte. Auf Erörterung der von entſchiedenen Feinden und Neidern ihm Schuld gegebenen Sünden und Fehler der Wolluſt, Trunkſucht, des Hochmuths, Neides u. ſ. f. können wir verzichten. Seine Schriften zeugen von lauterer Liebe zur Wahrheit, die ihn trieb unverholen und unbemäntelt was er für Irrthum hielt zu beſtreiten, in der Ueberzeugung daß die in ihnen verborgenen Wahrheiten nur auf die Weiſe gefunden und abgeklärt werden könnten. So ſcheut er ſich auch nicht die Schärfe ſeiner Kritik gegen die Annahmen ſeines augenſcheinlich aufrichtig von ihm verehrten Lehrers zu richten, und mag man auch hin und wieder die Triftigkeit derſelben bezweifeln, der Rechthaberei oder gar der Verkleinerungsſucht kann man ihn nirgend zeihen. Er war ſich bewußt, eine neue fruchtbare Bahn der Forſchung eröffnet zu haben und mochte die Hoffnung lebhaft ausgeſprochen haben daß es den auf ihr Fortſchreitenden bald gelingen werde das Ziel der Philoſophie zu erreichen [8]), — eine Erwartung, der auch manche Philoſophen nach ihm, je von ihrem beſonderen Standpunkte aus, ſich hingegeben haben. Bei Ariſtoteles lag eine ſehr begreifliche Verkennung des Umfangs und der Schwierigkeiten der Unterſuchungen, die er angebahnt hatte, nicht eitle Ueberhebung, zu Grunde. Von der nothwendigen Kontinuität der Wiſſenſchaften und von der Förderung welche gelungene wiſſenſchaftliche Beſtrebungen den vorangegangenen weniger gelungenen verdanken, war er aufs beſtimmteſte überzeugt [9]). Seine reine Liebe zur Wahrheit, ſein unwiderſtehlicher Trieb ſie nach allen Richtungen hin zu erforſchen, die

8) Cic. Tusc. III, 28.

9) Metaph. α, 1. 993, b, 11.

wunderbare Vereinigung ſtets auf die oberſten Principien gerichteter Betrachtung mit durchdringender und unbefangener Beobachtung des Thatſächlichen und was ſonſt noch zur Eigenthümlichkeit ſeines wiſſenſchaftlichen Charakters gehört, ſpricht ſich in ſeinen Werken auf's deutlichſte aus. Und Nichts berechtigt uns anzunehmen, dieſer Geiſt der Wahrheit habe ſich im Leben verläugnet oder ſei von dem Geiſte der Liebe entblößt geweſen. Wie er in ſeiner höchſt ſchwierigen Stellung als Freund der makedoniſchen Könige und mit ſeiner Ueberzeugung, daß die Hellenen ihren Beruf zur Herrſchaft über die Völker nur in einem Einheitsſtaate geltend machen könnten [10]), im freiheitliebenden Athen ſich bewährt habe, vermögen wir leider nicht auszumitteln und ſelbſt zu triftigen Vermuthungen fehlen die erforderlichen Anhaltspunkte. Zum Einverſtändniß mit Demoſthenes konnte es ſchwerlich kommen; doch hätte dieſer größte ſeiner atheniſchen Zeitgenoſſen den unbefangen in die Beſtimmtheit der Verhältniſſe eindringenden politiſchen Sinn deſſelben immerhin anerkennen können, und die Annahme perſönlicher Feindſchaft wird durch die dem Demochares, Neffen des Demoſthenes, beigelegten verläumderiſchen Beſchuldigungen des Ariſtoteles nicht hinreichend gewährleiſtet. Letzterer erwähnt in ſeiner Rhetorik zwar nur einmahl des großen Redners, jedoch in anerkennender Weiſe [11]). Wie der Stagirit ſeinen verſtorbenen Eltern und ſeiner Frau (Pythias), gleichwie ſeinen Wohlthätern und Freunden in liebevoller Dankbarkeit ſich ergeben fühlte, wie er für ſeine zweite Gattin, Herpyllis, ſeine zwei Kinder, ſeine jüngeren Freunde und ſeine Sklaven Sorge trug, erſehen wir aus ſeinem Teſtament, das ſchon dem Hermippus bekannt geweſen ſein muß [12]). Halten wir uns daher verſichert daß ſein großer Genius mit dem Geiſte der Liebe gepaart geweſen. Dafür zeugt auch der ernſte ſittliche Sinn, wie er ſich in ſeiner Ethik ausſpricht. Daß im menſchlich geiſtigen Gebiete kein Licht

10) Polit. VIII, 7. 1327, b, 29.

11) Ar. Rhetor. II, 24. 1401, b, 30 (III, 4. 1407, 8 ſchwerlich auf unſren Redner zu beziehn).

12) Hermipp. b. Athen. XIII, 589, c.

ohne Schatten ſich finde, wird auch an Ariſtoteles ſich bewährt haben; aber von über das Licht hinausreichenden finſteren Schatten iſt er ſicherlich frei geweſen.

b.

1. Wie groß auch der Schatz der Schriften, die wir vom Ariſtoteles beſitzen, doch ſind viele, und darunter ohne Zweifel ſehr bedeutende, verloren gegangen [13]). Ob mehrere oder wenigere als die erhaltenen, möchte ſchwerlich zu ermeſſen ſein. Freuen wir uns, ohne Zweifel die meiſten und wichtigſten auf ſeinen philoſophiſchen Lehrkreis bezüglichen zu beſitzen. Sie erweiſen ſich als eine zuſammengehörige Abtheilung ſeiner Werke, wie durch die genauen inneren Beziehungen auf einander, ſo auch dadurch daß bei häufigen Bezugnahmen je einer auf die andren, Verweiſungen auf außer dieſer Abtheilung gelegene anderweitige ariſtoteliſche Bücher in ihnen wenige [14]) ſich finden. Wir gehen auf Prüfung der Erzählung des Strabo und Plutarch [15]), der zufolge ſie zugleich mit den Büchern oder Handſchriften des Theophraſt lange Zeit in feuchten Kellern von Skepſis verborgen gelegen und der Benutzung ſich gänzlich entzogen hätten, nicht von neuem ein. Sehr möglich daß der Athener Apelliko durch den Erwerb dieſer Bibliothek, und demnächſt Sulla bei der Eroberung von Athen, in den Beſitz einer Sammlung von Autographis jener beiden Peripatetiker und einzelner bis dahin noch nicht bekannt gewordenen Schriften unter ihnen gelangt ſeien; — daß die Mehrzahl und darunter die wichtigſten derſelben, während ſo langer Zeit gänzlich unbekannt und unbenutzt geblieben, kann nach den von mir eingeleiteten und von Andren fortgeführten Un-

13) Ueber die ariſtoteliſchen Schriften und die griechiſchen und arabiſchen Verzeichniſſe derſelben ſ. m. Handbuch d. Geſch. d. griech.-röm. Ph. II, 2. S. 76 ff., Zellers Ph. d. Gr. S. 22 ff. und theilweiſe Val. Roſe, de Aristotelis librorum ordine et auctoritate. Berol. 1854.

14) ſ. m. Handbuch S. 97 ff. u. Zeller 79.

15) Strabo XIII, 1. 418 sq. Casaub. Plut. Sulla c. 26. vgl. Suid. s. v. Σύλλας.

terſuchungen ohnmöglich mehr angenommen werden [16]). Schwieriger iſt zu beſtimmen, ob oder wie weit der Rhodier Andronikus in ſeiner Textverbeſſerung, Anordnung und Erklärung der uns erhaltenen ariſtoteliſchen Schriften auf Vergleichung der in Skepſis ſo lange verborgen gehaltenen Handſchriften zurückgegangen war. Der Anführungen aus ſeinen kritiſchen Büchern ſind zu wenige vorhanden, als daß aus dem Mangel an beſtimmten von ihrer Benutzung zeugenden Angaben die Nichtbenutzung gefolgert werden dürfte. Auch verdient das wahrſcheinlich dem Strabo, ſeinem Zeitgenoſſen entlehnte Zeugniß des Plutarch, daß Andronikus durch den Grammatiker Tyrannio Einſicht in jene Handſchriften erhalten und ſie bei ſeiner Recenſion benutzt habe, Beachtung, wenngleich die daran geknüpfte Angabe, erſt aus dem Bücherſchatz von Skepſis ſeien überhaupt die bis dahin verborgen geweſenen Schriften des Ariſtoteles zu Tage gekommen, durchaus verwerflich iſt.

2. Beſitzen wir aber auch die ächten Schriften des Ariſtoteles? haben nicht etwa alexandriniſche und andre Fälſcher die Kaufluſt der ägyptiſchen und pergameniſchen Könige auszubeuten gewußt? So wird erzählt und ſehr glaublich daß ſchon frühzeitig Falſches dem Aechten beigemiſcht wurde, da auch in unſrer gegenwärtigen Sammlung entſchieden Untergeſchobenes ſich findet. Nun können zwar die Hauptwerke nur einem Geiſte angehören, wie er nach Ariſtoteles dem Alterthum nicht wieder zu Theil geworden iſt, und ſie ſind in Gedankenentwickelung und Sprache ſo eigenthümlich und zuſammengehörig, daß ſie ihre Aechtheit einander gegenſeitig bewähren. Doch bedarf es eines noch ſicherern Kriteriums zur Unterſcheidung des Aechten vom Unächten, zumahl da es ja ſehr denkbar iſt, daß treue und befähigte Schüler, wie dem Ariſtoteles deren ſich angeſchloſſen hatten, was der Meiſter etwa beabſichtigt aber nicht ausgeführt habe, im Sinne des Meiſters hinzugefügt hätten. Allerdings verfaßten auch Theophraſt und Eudemus der Rhodier,

16) ſ. m. Abhandl. über die Schickſale der ariſtoteliſchen Bücher im Rhein. Muſ. v. Niebuhr I, 236 ff. 259 ff. vgl. Kopp's Nachtrag ebend. III, 93 ff. Stahr's Ariſtotelia II, 1 u. Zeller S. 80 ff.

wahrſcheinlich auch Phanias, gleichnamige Werke, aber eben die aus ihnen erhaltenen Bruchſtücke gewähren uns ein ſolches Kriterium, indem aus ihnen ſich ergibt daß ſie den vorhandenen Texten erläuternd, ergänzend, prüfend und hin und wieder abweichend folgten. Auch Bruchſtücke aus der Phyſik des in ſehr weſentlichen Punkten von der ariſtoteliſchen Lehre ſich entfernenden Strato leiſten uns dieſen Dienſt. Auf die Weiſe ergeben ſich uns als unbezweifelt ächt die beiden Analytiken, die allgemeine Phyſik; mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit als ächt, die Kategorien, die Topik mit den ſophiſtiſchen Widerlegungen, das kleine Buch von der Auslegung, die Bücher vom Himmel, die Meteorologie, die Bücher von der Seele, ja ſelbſt die weſentlichſten Theile der Metaphyſik und der nikomachiſchen Ethik. Die Aechtheit andrer ariſtoteliſcher Bücher ergibt ſich aus Beziehungen, die ſich auf dieſelben in jenen auf ſolche Weiſe bewährten finden, durch Zuſammengehörigkeit mit ihnen rückſichtlich der Entwickelung der Lehren, des Sprachgebrauchs und der Satzbildung, ſelbſt abgeſehn von hinzukommenden Zeugniſſen andrer griechiſcher Schriftſteller. Für Darſtellung des ariſtoteliſchen Lehrgebäudes gewinnen wir durch Anwendung dieſer Kriterien eine ſichere Grundlage [17]). Was als entſchieden untergeſchoben aus unſrer Sammlung ausgeſchieden werden muß, wie die wunderbaren Geſchichten (περὶ θαυμασίων Ἀκουσμάτων), die Bücher von der Welt, von den Farben, von den Pflanzen, von dem Lebensgeiſt und von der Bewegung der Thiere (περὶ ζῴων κινήσεως), über die Namen der Winde, die Mechanik, die Phyſiognomik, die Abhandlung von den Tugenden und Fehlern, das zweite Buch der Oekonomik; oder was mit ſpäteren Zuthaten dermaßen durchſetzt iſt daß das urſprünglich Ariſtoteliſche ſich kaum wird nachweiſen laſſen, wie die Probleme; oder was mit größerer Wahrſcheinlichkeit dem Theophraſt als dem Ariſtoteles angehören möchte, wie die Bücher über Gorgias, Xenophanes und Meliſſus und über die untheilbaren Linien; oder was nachweislich dem Eudemus (die nach ihm bezeichnete Ethik), oder noch ſpäteren Peripatetikern angehört,

17) vgl. m. Abhandl. im Rheiniſchen Muſ. (v. J. 1827) I, 259 ff.

wie die ſogenannte große Ethik: — alles Dieſes enthält nur Beiwerke, nicht weſentliche Beſtandtheile eines philoſophiſchen Lehrgebäudes. Desgleichen verhält ſich's mit Allem was aus dem Arabiſchen oder Hebräiſchen in's Lateiniſche überſetzt, unter Ariſtoteles' Namen auf uns gekommen iſt; größtentheils iſt es entſchieden unariſtoteliſch und ſollte ſich bei genauerer Prüfung einiges Ariſtoteliſche darin nachweiſen laſſen, — unſre Kenntniß des Lehrgebäudes wird dadurch nicht weſentlich bereichert oder berichtigt werden.

3. Beſitzen wir aber die Werke des Ariſtoteles in derſelben Form in welcher ſie von ihm verfaßt waren? Die Ergebniſſe neuerer Unterſuchungen müſſen in dieſer Beziehung große Vorſicht empfehlen. Von der Metaphyſik iſt nachgewieſen worden daß es kein nach einheitlichem Plane ausgeführtes Werk iſt, ſondern einen kürzeren, durch fremdartige Beſtandtheile aus der Phyſik ergänzten, (B. XI) und einen ausgeführten Entwurf des ontologiſchen Hauptbeſtandtheils (B. III. IV. VI—IX) enthält, eingeleitet durch ein hiſtoriſch-kritiſches Buch (I); daß dieſem letzteren Entwurfe dann die nicht ſtetig mit ihm verbundenen Grundlinien der Theologie (XII) und dieſen wiederum zwei hiſtoriſch-kritiſche Bücher über die platoniſch-pythagoriſchen Lehren (XIII. XIV) und endlich zwei andre, ein für die erſte Philoſophie nicht zunächſt beſtimmtes Buch philoſophiſcher Synonymik (V), ein andres (klein α) einleitenden Inhalts, welches ſchon im Alterthum dem Paſikles, einem Neffen des Eudemus, beigelegt ward, angehängt ſeien. Auch die Abhandlung von den Gegenſätzen (X) ſcheint einer ausführlicheren Ausarbeitung der Ontologie beſtimmt geweſen zu ſein, gleichwie die B. XII und XIV einer weiter ausgearbeiteten Theologie. Ebenſo kann mit Grund nicht in Abrede geſtellt werden, daß eine in den Büchern der Politik von der urſprünglich beabſichtigten abweichende Ordnung ſich finde und daß die Bücher vom vollkommnen Staate (die

18) ſ. m. Unterſuchungen über die ariſtotel. Metaphyſik in d. Abhandl. d. Berl. Akademie, hiſtor.-phil. Kl. 1834. S. 63 ff. u. m. Handbuch II, 2, 541 ff. vgl. Bonitz, in Aristotelis Metaphysica II, 3 sqq. und Zeller 56 ff., 4.

beiden letzten in den Handschriften) nicht vollständig auf uns gekommen sind [19]). Jene Mängel der metaphysischen Bücher aber finden ihren Erklärungsgrund darin, daß Aristoteles wahrscheinlich nur Entwürfe dazu, kein vollständig ausgearbeites Werk hinterlassen hatte und das Vorhandene dann mit einigen Aufsätzen ähnlichen Inhalts, wir wissen nicht durch Wen, an einander gereiht wurden. Die Umstellung einiger Bücher der Politik begreift sich daraus, daß je eins derselben in einer besonderen Rolle sich vorfand und man sie dann ohne Berücksichtigung der darin enthaltenen Hinweisungen auf die beachsichtigte Reihenfolge, zusammenfügte. Ob die fehlende weitere Entwickelung der Lehre vom besten Staate von Aristoteles nicht ausgearbeitet oder später abhanden gekommen war, wage ich nicht zu entscheiden. Auch unter den Büchern der allgemeinen Physik findet sich ein die Reihenfolge der Untersuchungen unterbrechendes (VII), wenngleich aller Wahrscheinlichkeit nach ächt aristotelisches, jenem Werke doch von fremder Hand eingeschobenes [20]) und die Komposition der Rhetorik hat gleichfalls Bedenken erregt. Ebenso sind den beiden ersten Büchern vom Himmel zwei andre, den Büchern vom Werden und Vergehn ohngleich mehr als jenen angehörige, angehängt, und die drei Bücher der Meteorologie durch eine sicherlich nicht für sie bestimmte besondere Abhandlung unpassend ergänzt worden [21]). Dazu sind die Bücher ein und desselben Werkes keineswegs mit gleicher Sorgfalt durchgeführt; das zweite Buch der ersten Analytik steht in dieser Beziehung dem ersten nicht gleich, und noch mehr vermissen wir das Ebenmaß der Durcharbeitung in der zweiten Analytik. Auch das dritte Buch von der Seele trägt nicht das Gepräge der Reife der beiden er-

---

19) s. besonders Spengels sehr gründliche Untersuchungen über die Politik des Arist. in d. Abhandlungen d. Münchener Akademie V, 44. vgl. J. P. Nickes, de Aristotelis Politicorum libris. Bonnae 1851.

20) s. Spengels Abhandlung über d. Buch in d. Abh. d. Münchener Akademie III, 313. Rose (a. a. O. 119) verwirft das Buch als unächt; s. dagegen m. Handb. II, 2, 893 ff.

21) s. m. Handb. II, 2. 1023 ff. 1043 ff. — 1076 f.

ſten [22]). Desgleichen iſt den neun Büchern von der Thiergeſchichte als zehntes ein wahrſcheinlich unächtes angefügt worden [23]), und das erſte Buch von den Theilen der Thiere möchte als allgemeinere Einleitung in die Naturlehre, für die ihm jetzt zugewieſene Stelle ſchwerlich urſprünglich beſtimmt geweſen ſein [24]). Zu nicht minderen Bedenken veranlaßt die gegenwärtige Zuſammenſtellung der nikomachiſchen Ethik; nicht nur iſt es von drei Büchern derſelben noch einigermaßen zweifelhaft, ob ſie ihr oder der eudemiſchen Ethik urſprünglich angehörten, wiewohl erſteres wahrſcheinlicher als letzteres, ſondern auch, wie ſich's mit dem Abſchnitt von der Luſt (VII, 12 ff.) verhalte [25]). Nehmen wir nun hinzu daß in mehreren ariſtoteliſchen Schriften gegenſeitige Rückweiſungen [26]) ſich finden, ſo wird man geneigt ſein anzunehmen, Ariſtoteles habe die vorhandenen Werke wenn auch theilweiſe veröffentlicht, doch zugleich zu weiterer Ueberarbeitung bei ſich behalten und erſt ſpätere Kritiker (ſchon der Alexandriner Hermippus und mit größerer Beſtimmtheit Andronikus aus Rhodos, der Zeitgenoſſe des Cicero, werden als ſolche genannt) [27]) ſeien Urheber der gegenwärtigen Zu-

---

22) ſ. m. Abhandl. über das ariſtoteliſche Organon in den Schriften d. Berliner Akademie 361 ff. u. m. Handbuch II, 2. 224. 275 f. — 1183 ff.

23) ſ. Spengel, de Arist. libro X histor. Animalium. Heidelb. 1842. vgl. m. Handbuch II, 2. 1257 f.

24) Titze, Ariſtoteles über d. wiſſenſchaftliche Behandlung der Naturkunde u. ſ. w. Prag 1819. vgl. Spengel, über die Reihenfolge der naturwiſſenſchaftlichen Schriften des Ar. in den Abhandlungen der Münchener Akademie IV, 159 f.

25) L. Spengel, über die unter dem Namen des Ariſtoteles erhaltenen ethiſchen Schriften, in d. Abhandlungen der Münchener Akad. d. W. III, 2. 430 ff. vgl. m. Handbuch S 1555 ff. und über einige neuere Unterſuchungen Zeller S. 78, 2.

26) Ritter, Geſch. d. Ph. III, 29 f. vgl. Zeller 105 f.

27) Schol. zu Theophr. Metaph. 323. — Porphyr. vita Plotin. 117, 18 Didot ὁ δὲ (Ἀνδρόνικος) τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διείλε, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών. vgl. Plut. vit. Sullae c. 26.

sammenstellung und Anordnung; von letzterem wird ausdrücklich bezeugt, er habe sie nach Fächern, wahrscheinlich den noch jetzt beibehaltenen, der Logik, Physik, Metaphysik, Ethik zusammengestellt, denen dann die Rhetorik und die Bruchstücke der Poetik und einige kleinere, schwerlich dem Stagiriten angehörige Schriften ein- oder angefügt werden mußten. Wenn auch zu beklagen, daß Aristoteles nicht überall die letzte Hand an seine Schriften gelegt und sie nicht selber zusammengeordnet hatte, — sie sind auch so noch eine Quelle, aus der sich die Kenntniß seines Lehrgebäudes in dessen Haupttheilen mit Zuversicht schöpfen läßt. Wie übel wir berathen sein würden, wenn uns statt ihrer nur die Angaben der Berichterstatter zugänglich wären, ergibt sich aus Vergleichung derselben mit den authentischen Erklärungen des Aristoteles.

4. Wie viele von den übrigen in den verschiedenen nicht unerheblich von einander abweichenden Verzeichnissen als aristotelisch aufgeführten Schriften ächt gewesen sein mögen, läßt sich nicht entscheiden, zumahl eine sorgfältige Zusammenstellung und Bearbeitung der aus ihnen auf uns gekommenen Bruchstücke immer noch fehlt; doch ist kein stichhaltiger Grund vorhanden die Aechtheit der namhaftesten unter ihnen, des Protrektikos, des Eudemus, der das Andenken des im Zuge des Dion gegen Dionysius den jüngeren umgekommenen Freundes und akademischen Genossen des Ar., durch Untersuchungen über Unsterblichkeit feiernden Dialogs, und andrer Dialogen, der Beschreibung einer großen Anzahl verschiedener Staatsverfassungen (Politien), zu bezweifeln; auch wohl nicht seiner Bücher über Philosophie, seiner Sammlungen für chronologische Bestimmungen, für Geschichte der Philosophie und Rhetorik [28]). Einem solchen mit höchster Energie nach allen Seiten hin thätigen Geiste darf man nicht die Grenzen eines Alltagsmenschen zumessen, oder bestimmen wollen, welche Gegenstände seiner Aufmerksamkeit und Forschung würdig gewesen, welche nicht.

5. Welcher oder welchen Perioden seines viel bewegten Lebens

28) Das Sprichwort, allzu scharf macht schartig, möchte man auf die Kritik des gründlich gelehrten V. Rose (a. a. O.) anwenden.

aber gehören seine schriftstellerischen Leistungen an? Ohne Zweifel mehr als einer. Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfen wir wohl annehmen, daß er schon während seines ersten Aufenthalts in Athen, als Genosse der Akademie, seine Selbständigkeit als Schriftsteller bewährt habe, und dahin mögen zunächst die den platonischen Dialogen nachgebildeten eigenen gehören; sein Eudemus wird nicht lange nach dem Tode des Eudemus verfaßt sein und scheint noch keine Abweichung von platonischer Lehre gezeigt zu haben [29]). Eben so werden wohl rhetorische Schriften, nur nicht die drei auf uns gekommenen Bücher, diesem Zeitabschnitt angehört haben, vorausgesetzt daß er eine rhetorische Schule eben damals in Athen eröffnet hatte. Ob und wie weit sein Aufenthalt in Assos und Mitylene für schriftstellerische Arbeiten günstig gewesen, läßt sich nicht sagen; doch mußte er einen wohl begründeten Ruf bereits erlangt haben, als König Philip veranlaßt ward ihm die Erziehung seines Sohnes anzuvertrauen. Sicherlich ist er auch während seines fünfjährigen Aufenthaltes in Makedonien nicht müssig gewesen und hat schwerlich auf Vorarbeiten und Sammlungen sich beschränkt; doch läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit nur sagen daß dieser Zeit wohl die Ausarbeitung seiner an Alexander gerichteten Bücher über das Königthum und die Kolonien angehört haben mochten [30]); vielleicht auch schon Manches von seinen zoologischen Arbeiten, die freilich erst nach näherer Kenntniß der Elephanten, welche zuerst bei Arbela im Felde erschienen, ausgearbeitet sein konnten [31]). Dagegen fällt die Ausarbeitung des größeren Theils seiner uns erhaltenen Schriften allem Anschein nach in die Zeit seines zwölfjährigen Aufenthalts in Athen; häufige Beziehungen auf athenische Lokalitäten und Verhältnisse, gleichwie einige chronologische Anga-

29) Ueber den Eudemus u. a. dialogische Schriften des Aristoteles s. Zeller 45. vgl. m. Handbuch 82 f. u. Bernays in d. Abhandl. der Breslauer phil.-hist. Gesellschaft I. (Aristoteles üb. Wirkung d. Tragödie) S. 197 f. und im Rhein. Museum v. J. 1861. S. 236 ff.

30) s. Zeller 20, 2.

31) s. Rose. l. l. 212. vgl. Zeller 109, 4.

ben ſprechen dafür [32]); zudem iſt nähere Beziehung dieſer Schriften auf den Kyklus ſeiner Lehrvorträge kaum verkennbar, wenngleich ich keineswegs annehmen kann daß ihr Inhalt in derſelben Weiſe und Ausdehnung habe vorgetragen werden ſollen; noch weniger daß ſie aus nachgeſchriebenen Heften ſeiner Zuhörer beſtänden [33]).

6. Die Frage in welcher Abfolge Ariſtoteles die uns erhaltenen Schriften verfaßt haben möge, wird ſchwerlich mit völliger Sicherheit ſich beantworten laſſen. Die Hinweiſungen auf Zeitverhältniſſe ſind wenig zahlreich [34]) und laſſen, gleichwie rückſichtlich der platoniſchen Dialogen, immer nur auf die Zeit ſchließen, *nach* welcher, *nicht in* welcher ſie abgefaßt waren, ſelbſt wenn oder wo es nicht wahrſcheinlich daß ſolche Hinweiſungen vom Verf. oder gar von fremder Hand nachgetragen ſein möchten. Aus fortſchreitender Entwickelung der Lehre läßt ſich für die ariſtoteliſchen Schriften noch weniger als für die platoniſchen, auf die Abfolge derſelben ſchließen. Die Grund- und Angelpunkte des ariſtoteliſchen Lehrgebäudes, die Kategorien, die vierfachen Arten der Gegenſätze und des zureichenden Grundes, die Schlußformen, die Unterſcheidung von Vermögen und Kraftthätigkeit treten als völlig ausgetragene und ſcharf beſtimmte Lehren hervor, wo immer ſie vorkommen mögen. Doch iſt es, glaube ich, gelungen nachzuweiſen daß die Bücher der Topik (ob auch das mit ihnen eng verbundene Buch zur Widerlegung der Sophiſten?) zu den früheſten in unſrer Sammlung gehören und den übrigen logiſchen Schriften vorangehn. Sie ſchließen ſich der rhetoriſchen Theorie des Ariſtoteles ſo eng an, daß ſie ganz wohl ſchon während des erſten Aufenthalts deſſelben in Athen zum Behuf ſeiner rhetoriſchen Vorträge abgefaßt ſein können. Später ſind unbezweifelt beide Analytiken geſchrieben worden und noch ſpäter die vorhandenen Bruchſtücke einer Lehre vom Urtheile (von der Auslegung) [35]). Wenngleich die Kategorien und

32) vgl. m. Handbuch II, 2. 116 u. Zeller S. 103 f.

33) ſ. m. Handbuch II, 2. 113.

34) ſ. Zeller S. 103, 4.

35) ſ. m. Abhandlung über die Reihenfolge der Bücher des ariſtote-

ihre Zehnzahl schon bei Entwerfung der Topik feststanden, so wage ich doch nicht zu bestimmen, welcher Zeit das sie entwickelnde Buch angehört. Auf die Ergebnisse der logischen Schriften wird in den übrigen häufig Bezug genommen, namentlich in den physischen, und nicht unwahrscheinlich daß die Ausarbeitung derselben sehr bald auf die der logischen gefolgt war [36]). Die beabsichtigte Reihenfolge jener ist von Aristoteles selber bezeichnet worden [37]). Er ging von den Untersuchungen über die Principien der Naturlehre in der sogenannten physica Auscultatio aus, auf welche in andren physischen Schriften, darunter auch in der von der Seele [38]), verwiesen wird; dann zu der Kosmologie in den beiden ersten Büchern vom Himmel und darauf zu der Lehre von den Veränderungen in der anorganischen Natur über (in den beiden letzten Büchern vom Himmel, denen vom Werden und Vergehn und in der Meteorologie). Mit den Büchern von der Seele und den daran sich knüpfenden kleinern Abhandlungen leitete er seine zoologischen Schriften ein, die von der Beschreibung zur Begründung, von der Thiergeschichte zu den Büchern von den Theilen, von der Erzeugung und der Bewegung der Thiere übergehn. So der Entwurf, von dem sich die Ausführung nur hie und da entfernt zu haben scheint [39]), sei es daß die von Abweichungen zeugenden Rückweisungen später von ihm seinen Ausarbeitungen hinzugefügt, oder irgend welche Umstände die spätere Abfassung eines früheren Gliedes der Reihe und damit Ausnahmen von der beabsichtigten Abfolge veranlaßt haben sollten. Ob Aristoteles erst nachdem er die Gesammtheit der physischen Schrif-

---

lischen Organons und ihre griechischen Ausleger, in den Schriften der Berliner Akad. d. Wissens. vom J. 1833. vgl. Zeller S. 105 f.

36) Nicht nur wird in den physischen und andren Schriften häufig auf den Inhalt der logischen Schriften verwiesen, sondern es werden auch Anal. post. II, 12. 95, b, 10 die allgemeinen Erörterungen über die Bewegung als bevorstehend bezeichnet.

37) Meteor. I, 1. vgl. m. Hand. II, 2. 686 ff.

38) de An. II, 5. 417, 16. vgl. Phys. III, 1. 201, b, 11.

39) So in einigen der den Büchern von der Seele angehängten Abhandlungen, s. m. Handb. II, 2, 1192 f. vgl. Zeller 67, 1 u. 107.

ten ausgearbeitet hatte, ſich zu den der praktiſchen Philoſophie angehörigen, ſeiner Ethik und Politik (erſtere ging ohne Zweifel der letzteren voran) gewendet, oder während er mit jenen noch beſchäftigt war, die Abfaſſung dieſer unternommen haben ſollte, wage ich nicht zu entſcheiden [40]). Beziehungen der Ethik auf die Seelenlehre entſcheiden nicht, da die Grundzüge derſelben aller Wahrſcheinlichkeit nach frühzeitig ihm feſt ſtanden, und nur ſolche berückſichtigt die Ethik. Später als die Schriften aller drei angeführten Abtheilungen ſcheint die uns erhaltene Rhetorik ausgearbeitet zu ſein [41]), ſpäter auch als die Poetik. Den Schlußſtein bilden die als Entwürfe auf uns gekommenen Bücher der Metaphyſik, und doch läßt ſich zuverſichtlich vorausſetzen daß er die Grundzüge ſeiner erſten Philoſophie längſt bei ſich feſtgeſtellt hatte, zu deren ihn völlig befriedigenden Ausführung er ſchwerlich gekommen iſt.

II.

Begriffsbeſtimmung und Eintheilung der Philoſophie.

Erwägt man wie Ariſtoteles auf platoniſcher Grundlage fortbauet, wie er mit der Akademie über Gegenſtand und Begriff des Wiſſens, über die Bedingungen deſſelben und ſeinen Unterſchied von der Vorſtellung oder Meinung, ſowie über ſeinen unbedingten Werth und ſein Endziel einverſtanden war, ſo nimmt es Wunder daß er dennoch faſt nur polemiſch ſeinem Lehrer entgegentritt, ſcheinbar ohne Anerkennung des grundweſentlichen Einverſtändniſſes mit ihm. Doch fehlt ſolche Anerkennung nicht gänzlich; ſie gibt ſich nicht blos in einzelnen Aeußerungen [42]), ſondern mehr noch dadurch zu

40) Roſe p. 122 sqq. nimmt erſteres, Zeller S. 107 letzteres an.

41) ſ. m. Abhandlung über die ariſtoteliſche Rhetorik im Philologus IV, 8 ff. vgl. Zeller 108.

42) ſ. die Bruchſtücke aus der Elegie auf den Eudemus bei Bergk,

erkennen, daß er in einer ſeiner wahrſcheinlich ſpäteſten Schriften, der Metaphyſik, nach der beſſeren Lesart, ſich ſelber als mitbegriffen in der Ideenlehre bezeichnet, und daß er hin und wieder von Plato auf dem gemeinſchaftlichen Standpunkte geführte Unterſuchungen dadurch ſtillſchweigend ſich aneignet daß er nicht auf dieſelben zurückkommt. Vermißt man dennoch entſchiedenere und lebhaftere Zeichen hochhaltender Anerkennung, ſo iſt wohl zu bedenken daß überhaupt allgemeine und perſönliche Auseinanderſetzungen unſren ſtets auf die Beſtimmtheit der vorliegenden Unterſuchung eingehenden und knapp gehaltenen ariſtoteliſchen Schriften fremd ſind. Ob oder wie er ſich in ſeinen, weiteren Kreiſen beſtimmten Dialogen, wie etwa dem Eudemus, Protreptikos u. a. darüber ausgeſprochen haben möge, wiſſen wir nicht. Ferner iſt zu erwägen daß, erfüllt von der Ueberzeugung, unbeſchadet des Einverſtändniſſes mit den platoniſchen Principien, eine neue Bahn der Forſchung eröffnen zu ſollen, er zunächſt mit Beſtimmtheit und Schärfe die Punkte hervorheben mußte, welche Plato abgehalten des Bedürfniſſes einer ſolchen Umbildung ſeiner Lehren inne zu werden. Richten wir daher zu der hier erforderlichen Ergänzung unſren Blick gleichmäßig auf die beiden großen Philoſophen gemeinſame Grundlage des Syſtems und auf die dem Ariſtoteles eigenthümliche Umbildung der platoniſchen Principien. In ähnlicher Weiſe würden wir bei der Entwickelung des Lehrgebäudes Fichte's zu verfahren haben; auch bei ihm tritt die Hervorhebung der Kant'ſchen Grundlage hinter der dem Urheber der Wiſſenſchaftslehre eigenthümlichen Umbildung derſelben zurück.

2. Gleich die von Ariſtoteles ſeiner Metaphyſik vorangeſtellte Begriffsbeſtimmung der Philoſophie oder ihrer höchſten Spitze, der Weisheit, gibt zu ſolcher zwieſpältigen Betrachtung Veranlaſſung.

Lyrici graeci 504. Eth. Nic. I, 4 pr. .. *καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.* vgl. I, 3. 1095, 32. II, 2. 1104, b, 11. Polit. II, 6. 1265, 10. de Anim. III, 4. 429, 27 u. a. St.

Die Zurückführung der Erkenntniß auf den dem Menſchen eigenthümlichen Trieb zu wiſſen um des Wiſſens willen [43]) und auf die Verwunderung als Impuls zur Erforſchung deſſen was uns als wunderbar erſcheint [44]), iſt Plato mit Ariſtoteles gemeinſam, wenn letzterer auch in ſeiner Weiſe jenen Trieb zu veranſchaulichen ſucht. Ebenſo die Unterſcheidung des Wiſſens von der bloßen Erfahrung durch die erſterem eigenthümlichen Merkmale der Allgemeinheit und der Einſicht in den Grund [45]). Auch damit würde Plato einverſtanden geweſen ſein daß nur der Wiſſende zu lehren vermöge [46]). Desgleichen damit, daß die Weisheit ein Wiſſen um die höchſten Principien und Urſachen vorausſetze, und daß der Weiſe eben darum ſoviel wie möglich Alles, wenn auch nicht alles Einzelne, und das Schwierige, dem Menſchen nicht leicht Erkennbare, wiſſen müſſe, ſein Wiſſen daher das genaueſte, lehrbarſte, lediglich ſeiner ſelber wegen angeſtrebte und beherrſchendſte ſein werde [47]). Ja, man glaubt Plato ſelber zu hören, wenn Ariſtoteles hinzufügt, als beherrſchendſte der Wiſſenſchaft müſſe die Weisheit wiſſen, weshalb Jegliches geſchehn ſolle, d. h. das in Jeglichem Gute und das Beſte in der ganzen Natur. Sie wird daher von der künſtleriſch bil-

---

43) Metaph. I, 1 pr. *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς.* vgl. p. 181, b, 20.

44) Metaph. I, 2. 982, b, 12 *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν κτλ.* l. 17 *ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν.* vgl. p. 983, 11.

45) ib. I, 1. 981, 15 . . *ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις, ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου.* ib. 29 *οἱ μὲν ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.* vgl. 981, b, 30. Ueber die näheren Beſtimmungen ſ. d. folg. Abſchnitt.

46) ib. I, 2. 983, 12 sqq.

47) ib. I, 2. 982, b, 9 *δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρήτικην* (vgl. I, 1. 981, b, 28)· *καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστιν.* p. 982, 21 *τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν* (vgl. l. 8). l. 10 *εἶτα* (*ὑπολαμβάνομεν*) *τὸν τὰ χαλεπὰ γνῶναι δυνάμε-*

denden, aber keineswegs, wie man irrthümlich angenommen hat, von der ſittlich handelnden Thätigkeit unterſchieden [48]). Das Eigenthümliche der Auffaſſungsweiſe des Ariſtoteles zeigt ſich dagegen hier ſchon darin, daß er hervorhebt, wie durch die Stufen der ſinnlichen Wahrnehmung, des Gedächtniſſes und der Erfahrung Wiſſenſchaft und Kunſt ſich hervorbilde [49]); was Plato'n nur Anlaß iſt, das Wiſſen rein aus ſich ſelber (a priori) zu entwickeln, iſt ihm Dasjenige woran nicht blos ſondern auch woraus das Wiſſen zu Tage gefördert werden ſoll. Zu Grunde liegt, wie wir demnächſt ſehn werden, die Ueberzeugung, daß das Allgemeine in den Erſcheinungen als wirkende Urſache ſich finde, daher in ihnen als Vermögen vorhanden ſein müſſe.

2. Ohne in Erörterung der Angaben über die ariſtoteliſche Eintheilung der Philoſophie in theoretiſche und praktiſche, wie ſie allerdings in der peripatetiſchen Schule vorherrſchend ward, und über die Untereintheilungen einzugehn, welche die Berichterſtatter dem Stagiriten beilegen [50]), wenden wir uns zu ſeinen eigenen Erklärungen darüber. Wir finden ſie am beſtimmteſten, wenngleich nicht ſo weit durchgeführt wie wir wünſchen möchten, in der Metaphyſik, aber auch anderweitig mehrfach berückſichtigt. Es kommt ihm dort zunächſt auf Begriffsbeſtimmung der erſten Philoſophie, in ihrem Unterſchiede von der Phyſik, an, und von letzterer geht er

---

νον . . ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτίων σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην. καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον εἶναι σοφίαν. vgl. p. 982, b, 24, — 982, b, 2 *μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια.*

48) p. 982, b, 9 (47). Ib. b, 4 *ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν . . . ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.* 1. 11 *ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον κτλ.*

49) Ib. I, 1.

50) ſ. die Nachweiſungen über jene Zweitheilung und über die Anhaltspunkte dazu in den ariſtoteliſchen Schriften bei Zeller 123, 2—5.

aus. Er faßt ſie als die auf Betrachtung oder Erforſchung einer Weſenheit gerichtete Wiſſenſchaft, die das Princip der Bewegung und der Ruhe in ſich trage, d. h. als eine theoretiſche, im Unterſchiede von den poietiſchen und praktiſchen Wiſſenſchaften, nach der Vorausſetzung daß jeder Verſtandesgebrauch ein theoretiſcher, praktiſcher oder poietiſcher ſei [51]). Letztere beiden unterſcheidet er ſo von einander daß beim künſtleriſchen Bilden das Princip Geiſt, Kunſt oder ein Vermögen ſei, beim (ſittlich) Handeln der Vorſatz, d. h. der Wille; wogegen der theoretiſche Verſtandesgebrauch lediglich auf das Seiende, d. h. auf Erkenntniß deſſelben gerichtet ſei, dadurch beſtimmt werde [51]). Augenſcheinlich ſollen der praktiſche und poietiſche Verſtandesgebrauch einander näher ſtehn, als je einer von beiden dem theoretiſchen, und ſo liegt dieſer Dreitheilung gewiſſermaßen die nachher vorherrſchend gewordene Zweitheilung, die des In uns hinein- und Aus uns herausbildens, zu Grunde; auch Ariſtoteles ſelber faßt hin und wieder jene beiden Glieder unter der Bezeichnung des Praktiſchen, auch wohl des Poietiſchen [52]), einheitlich zuſammen und weiſt beiden zugleich das Gebiet des Andersſeinkönnenden, der Theorie das des Nichtandersſeinkönnenden, Unveränderlichen an [53]). Doch unterſcheidet er das praktiſche und poietiſche Verfahren nicht blos nach Verſchiedenheit des Princips der ſubjektiven Thätigkeit, ſondern beſtimmter noch darin, daß jenes ſein Ziel (und Maß) lediglich in der Handlung ſelber, ihrem ſitt-

51) Metaph. VI, 1. 1025, b, 18 . . *ἡ φυσικὴ ... δῆλον ὅτι οὔτε πρακτική ἐστιν οὔτε ποιητική· τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτικῶν ἐν τῷ πράττοντι ἡ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ τὸ προαιρετόν. ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, ἡ φυσικὴ θεωρητική τις ἂν εἴη κτλ.* l. 18 *ἡ φυσικὴ περὶ γένος τι τοῦ ὄντος κτλ.* vgl. XI, 7. 1064, 18. Dieſe Dreitheilung findet ſich häufiger bei Ariſtoteles, namentlich Eth. VI, 4 pr. o. 5. 1140, b, 3. ſ. Bonitz z. d. obigen St. vgl. Zeller 124, 1.

52) Metaph. II, 1. 993, b, 20 u. a. St. — Der *πρακτικὸς νοῦς* dem *θεωρητικὸς ν.* entgegengeſetzt, Eth. VI, 12. 1143, 32.

53) Eth. Nic. VI, 3. 1139, b, 18 u. an a. St.

lichen Werth (εὐπραξία), finde, letzteres in einem Andren, dem hervorzubringenden Werke nämlich [54]); daher er denn auch ſagt, in der Kunſt ſei es beſſer freiwillig, im ſittlich Handeln unfreiwillig zu fehlen [55]). Der Mangel einer weiteren authentiſchen Eintheilung des praktiſchen Gebietes iſt von keinem Belang; die Politik war dem Ariſtoteles angewendete Ethik, oder dieſe Grundlage erſterer, welcher die Ethik ſelber von ihm ſubſumirt wird, und die Oekonomik ein Beſtandtheil der Politik; ſo daß er die ihm beigelegte Dreitheilung dieſes Gebietes ſich nicht würde haben gefallen laſſen. Ungern aber vermiſſen wir nähere Beſtimmungen über Umfang und Eintheilung des poietiſchen Gebietes. Daß er es nicht auf Poetik im engeren Sinne des Wortes beſchränken wollte, vielmehr all und jede künſtleriſche Thätigkeit darunter begriff, erhellet ſchon aus der obigen Erklärung. Die Rhetorik jedoch ſcheint er davon auszuſchließen oder doch nur in entfernte Beziehung zu ihr zu ſetzen. Für Muthmaßungen zur Ausfüllung dieſer Lücke fehlt aller ſichere Anhalt. Beſſer berathen ſind wir mit der Eintheilung des theoretiſchen Gebietes; das Bedürfniß dazu hatte ja auch die kurze Erörterung jener allgemeinen Dreitheilung in der Metaphyſik veranlaßt. Der Eintheilungsgrund konnte ſich nur finden in den beſonderen Beſtimmtheiten des Seienden, auf deſſen Erkenntniß alle Theorie gerichtet iſt. Dem das Princip der Bewegung und Ruhe in ſich tragenden Sein der Natur ſchließt ſich zunächſt das unbewegte von den Körpern nicht abtrennbare mathematiſche Sein, daher der Phyſik die Mathematik an, und die dritte theoretiſche Disciplin, die erſte Philoſophie, hat von dem unbeweglichen, jedoch abtrennbaren, für ſich beſtehenden Sein zu handeln [56]).

---

54) ib. o. 4. 5. 1140, b, 3.

55) Eth. VI, 5. 1140, b, 22.

56) Metaph. VI, 1. 1025, b. 20. 26. — 1026, 7 *ἀλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητική. ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστί, νῦν ἄδηλον· ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. εἰ δέ τί ἐστιν ἄϊδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι. οὐ μέντοι φυσικῆς γε . . οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ ἀχώριστα μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκί-*

3. Die nähere Beſtimmung der ariſtoteliſchen Begriffe von Phyſik und erſter Philoſophie müſſen wir dem Folgenden vorbehalten, jedoch, da eine einigermaßen ſyſtematiſche Darſtellung der Mathematik in den vorhandenen Schriften ſich nicht findet und ſchwerlich vom Ariſtoteles beabſichtigt worden iſt [57]), die darauf bezüglichen näheren Beſtimmungen hier kurz zuſammenfaſſen. Die mathematiſchen oder Größenverhältniſſe ſind ihm zufolge zwar nicht ablösbare, für ſich beſtehende Weſenheiten, wie Plato ſie gefaßt hatte, aber dem Vermögen nach in der Welt der Dinge vorhanden und in Abſtraktion von den ſinnlich wahrnehmbaren Eigenſchaften derſelben durch das Denken zu verwirklichen, zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben [58]). Ja, auch hier ſetzt, was dem Vermögen nach vorhanden iſt, die Kraftthätigkeit voraus, d. h. wohl die Beſtimmtheit der mathematiſchen Konſtruktionen iſt auf den ſie ſetzenden Geiſt als

---

νητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα . . . θεολογική. Das Nähere über die Begriffsbeſtimmung der Mathematik mag Ariſtoteles' Schrift *περὶ τῆς ἐν μαθήμασι Οὐσίας* (Anon. 66) enthalten haben.

57) Außer einem *Μαθηματικὸν* (Diog. 24), das allgemeineren Inhalts geweſen ſein konnte, werden nur ſpecielle Schriften von ihm angeführt; darunter ein *Ὀπτικὸν* (Diog. 26). vgl. Zeller 64, 1. Daß Ariſt. die Mathematik nicht für ein weſentliches Glied der Philoſophie gehalten, möchte ich nicht mit Zeller 126 daraus ſchließen, daß er einmahl Metaph. VII, 11. 1037, 14 die Phyſik als *δευτέρα φιλοσοφία* bezeichnet und Top. I, 1. 101, 7 ihrer als einer Hülfswiſſenſchaft der Philoſophie zu gedenken ſcheint.

58) Phys. II, 2. 193, b, 33 .. *διὸ καὶ χωρίζει* (ὁ *μαθηματικός*). *χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωρίζόντων.* vgl. Anal. post. I, 13. 79, 7. Metaph. XI, 3. 1061, 28 *καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται· περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ . . . μόνον δὲ καταλείπει τὸ ποσὸν καὶ ξυνεχές.* ib. c. 4 pr. vgl. Anal. Post. I, 13. 81, b, 3. Anim. II, 7. 431, b, 19. — Metaph. VII, 10. 1036, 11 *νοητὴ δὲ* (*ὕλη*) *ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.* vgl. c. 11. 1037, 4. de Caelo III, 7 extr. de Anim. III, 7. 431, b, 15 *τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ.*

ihren Grund zurückzuführen[59]). Die Wahrheit der mathematiſchen Verhältniſſe kann daher nur im Geiſte geſchaut werden und iſt unabhängig von der größeren oder minderen Richtigkeit der ſie veranſchaulichenden Zeichnungen (*διαγράμματα*)[60]). Dieſem rein mathematiſchen Denken kann Induktion einleitend, nicht daſſelbe beſtimmend, zu Hülfe kommen; ſeine Sicherheit und Gewißheit beruht vielmehr darauf, daß es von feſt beſtimmten, nichts Zufälliges in ſich aufnehmenden und auf einer begrenzten Anzahl von Principien beruhenden Definitionen ausgehend, bis zu den letzten Beſtandtheilen der Konſtruktion (des Diagramms) gelangt und dann im Beweisverfahren vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten, vom Punkt zu Linie, Fläche und Körper, lückenlos fortſchreitet, ſich wohl bewußt daß das Nacheinander der Theile nur der Betrachtung, nicht der Sache angehöre[61]). So ſoll z. B. die Beweisführung für die Sätze vom Dreieck auf die Definition der geraden Linie zurückgeführt werden[62]). Ariſtoteles hat bei ſolchen Aeußerungen vorzugsweiſe die Geometrie im Auge, räumt jedoch der Arithmetik die erſte Stelle ein, ſofern ſie, in der Abſtraktion noch weiter fortſchreitend, auch von der Lage (den räumlichen Verhältniſſen) abſehe[63]), und wird ohne Zweifel ihr Verfahren in ähnlicher Weiſe beſtimmt haben. Auch daß in der angewendeten Ma-

---

59) Metaph. XIII, 3. 1078, 28 *ὥστε διὰ τοῦτο ὀρθῶς οἱ γεωμέτραι λέγουσι καὶ περὶ ὄντων διαλέγονται καὶ ὄντα ἐστίν· διττὸν γὰρ τὸ ὄν· τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δὲ ὑλικῶς.* Metaph. IX, 9. 1051, 21 *εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν . . . αἴτιον δ' ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια.*

60) Metaph. XIII, 3. 1078, 17. XIV, 2. 1089, 24 *οὔτε γὰρ οἱ γεωμέτραι ψεῦδος οὐθὲν ὑποτίθενται (οὐ γὰρ ἐν τῷ συλλογισμῷ ἡ πρότασις) κτλ.* Anal. pr. I, 41. 49, b, 36 *οὐχ οὕτως χρῆται ὡς ἐκ τούτων συλλογιζόμενος.*

61) Metaph. XIII, 3. vgl. de Anima I, 1. 402, b, 18. Phys. II, 2 l. l.

62) de An. l. l. Phys. II, 9. 200, 16 *ἐπεὶ γὰρ τὸ εὐθὺ τοδί ἐστιν, ἀνάγκη τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν.*

63) Metaph. XIII, 3. 1078, 9.

thematik die Eigenschaften der Körper, auf welche sie angewendet werden soll, wie die Bewegung, in Frage kommen müssen, hat er nicht außer Acht gelassen und bezeichnet sie als die physikalischeren unter den mathematischen Wissenschaften [64]). Schon aus dem hier kurz Hervorgehobenen ergibt sich, welchen Grad der Wissenschaftlichkeit die Mathematik durch Aristoteles erreicht haben würde, wenn er zu einer systematischen Darstellung derselben gekommen wäre. Daß es ihm an der für ein solches Werk erforderlichen Ausrüstung nicht gefehlt haben könne, ersehen wir aus den in seinen Schriften sich findenden mannichfachen Beziehungen auf mathematische Sätze und aus dem was wir von seinen astronomischen Forschungen wissen [65]).

4. Können wir nun auch die vorhandenen Werke des Aristoteles der Dreitheilung und die theoretischen den beiden Hauptzweigen der Theorie, der ersten Philosophie und Physik einigermaßen einreihen, so finden wir doch in der zwiefachen Eintheilung keinen Ort für seine logischen Untersuchungen und ihren Kern, die Syllogistik, deren Urheber zu sein er sich mit gerechtem Selbstbewußtsein rühmt [66]). Daß sie der theoretischen Schicht angehören, kann keinem Zweifel unterworfen sein. Dem poietischen Gebiete kann man sie ohnmöglich zurechnen, ohne die bestimmte Begriffsbestimmung desselben außer Acht zu lassen. Oder sollte in der Erwähnung ethischer, logischer und physischer Sätze und Aufgaben [67]) sich Hinweisung auf eine andre, neben jenen herlaufende und in der Ausführung vorzugsweise zu Grunde gelegte Eintheilung finden? Nicht zu gedenken daß hier nicht von Wissenschaften, sondern nur von Sätzen und Aufgaben die Rede ist, welche in der Topik berücksichtigt werden sollen, so sind unter den logischen, nach aristoteli-

64) Phys. II, 2. 194, 7. Anal. post. I, 7. 75, b, 12. c. 13. 78, b, 37. Metaph. XIII, 3. 1078, 14.

65) Auf sein Astronomikon scheint er wiederholt sich zu beziehn, Meteorol. I, 8. 345, b, 1. de Caelo II, 10. 291, 29.

66) Soph. el. 34. 184, b, 1.

67) Top. I, 14. 105, b, 20.

ſchem Sprachgebrauch, nur ſolche zu verſtehn, die ohne auf die Principien des ſachlichen, ethiſchen oder phyſiſchen Gehalts zurückzugehn, auf Verdeutlichung der Vorſtellungen oder Begriffe als ſolcher ſich beſchränken [68]). Daß hier eine Lücke in jenen Eintheilungen ſich finde, können wir daher nicht in Abrede ſtellen. Wie aber konnte eine ſolche Auslaſſung dem Altmeiſter der Logik begegnen? Er fand, meine ich, keine Stelle dafür in der Reihe der theoretiſchen Wiſſenſchaften, weil das ihnen Gemeinſame die Erforſchung eines Seienden ſein ſollte, und ein ſolches zwar im Mathematiſchen ſofern ſichs in der Welt der Dinge verwirklicht ([59]), nicht aber in den Formen der Beweisführung nachweislich zu ſein ſchien. Die Deduktion der ihnen zu Grunde liegenden Principien verwies er daher in die erſte Philoſophie, ſofern er ſie als Dasjenige betrachtete was auch Bedingung des Seins der Dinge, nicht blos des Denkens derſelben ſei. Doch möchte er wohl Veranlaſſung gefunden haben über das Verhältniß dieſer Disciplin zu den übrigen ſich auszuſprechen, wenn er zu einer vollſtändig ſyſtematiſchen Darſtellung derſelben gelangt wäre. Aber ſelbſt der Titel des betreffenden Werkes fehlt und mit der Bezeichnung der Logik, unter der wir die ihm angehörigen Schriften zuſammenfaſſen, würde er nicht ganz einverſtanden geweſen ſein ([68]). Sagen wir jedoch nicht mit neueren, in dieſer Beziehung mit den Stoikern im Streit begriffenen Peripatetikern, die Logik ſei nicht ein Theil, ſondern nur ein Werkzeug der Philoſophie [69]); wie ſollte Ariſtoteles nicht eingeſehn haben daß die Unterſuchungen über die Formen des Wiſſens, grundlegend für alles Wiſſen um die Objekte deſſelben, nicht als Außenwerk der Philoſophie, ſondern als erſter und vorzüglicher Beſtandtheil derſelben zu betrachten ſeien? Sagen wir daher lieber daß er ſie der erſten Philoſophie anzuſchließen geſonnen geweſen ſein möchte, als Entwickelung Deſſen, wozu dieſe die Principien in ihrer unbedingten Gültigkeit nachzuweiſen unternommen hatte, und daß der ſyſtematiſchſte der alten Philoſophen weniger Sorge für

68) ſ. Waitz, in Anal. Post. 353 sqq. Bonitz, in Metaph. 187.
69) ſ. m. Handbuch II, 2. 140, 40.

das äußere Fachwerk als für die innere Gliederung getragen habe. Mit Zuverſicht aber dürfen wir annehmen in ſeinem Sinn zu handeln, wenn wir in der Darſtellung des Syſtems von ſeinen Unterſuchungen über die Formen des Wiſſens, der Verknüpfung und Trennung der Begriffe, ausgehn und unmittelbar darauf ſeine erſte Philoſophie folgen laſſen, der ſie ſich ohngleich enger als der Phyſik oder Ethik anſchließen. Die Beſchäftigung mit der Analytik bezeichnet er ſelber als Vorbedingung aller weiteren Forſchung [70]).

III.

Von der Ariſtoteliſchen Logik oder Wiſſenſchaftslehre.

A.

Einleitung und Dialektik.

1. Das Beſtreben anſtatt hyperphyſiſcher Principien die wirkenden Urſachen in der Welt der Dinge und Weſen zu entdecken, führte Ariſtoteles zur Abkehr von der Ideenlehre und zur Anbahnung einer neuen Periode der Forſchung. Damit hängt untrennbar zuſammen die durch ihn unternommene Umbildung der platoniſchen Lehre vom Wiſſen und ſeinen Formen. Die in der Welt der Erſcheinungen ſich uns darbietenden Abbilder der Ideen ſollten nach Plato dem menſchlichen Geiſte die erforderliche Hülfe gewähren das ihm inhaftende Bewußtſein von den Ideen in ſich zu beleben. Aber zu geſchweigen daß wir auf die Weiſe nimmer zur Erkenntniß der wirkenden Urſachen gelangen würden; wie ſollte das

---

70) Metaph. IV, 3. 1005, b, 2 *ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἧχειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.*

Bewußtſein von den Ideen als fertiges Wiſſen in uns ruhen? es bedarf vielmehr, gleichwie Alles in der Welt der Dinge, der Entwickelung und jedes Wiſſen ſetzt ein ſchon vorher Gewußtes oder Bekanntes voraus [71]). Und wo finden wir Dieſes? zunächſt in der ſinnlichen Wahrnehmung, mit der wir zum Bewußtſein erwachen. Das vermittelſt derſelben uns im voraus Bekannte, bevor wir zur wahren Erkenntniß gelangen, iſt, gleich den überkommenen Annahmen und Begriffen, ein nur für uns ſubjektiv Gültiges, unſre Aufgabe aus ihm das an ſich Wahre und Gewiſſe zu entwickeln, und dieſes muß ein Allgemeines und Allgemeingültiges ſein. Das freilich ließe ſich aus der ſinnlichen Wahrnehmung nicht entwickeln, wenn es nicht verborgen ihr zu Grunde läge; es muß in ihr als Grund der Erſcheinungen, als in ihnen wirkende Urſache ſich finden. Auch in unſrer Auffaſſung der Wahrnehmungen erweiſt ſichs ſchon wirkſam, ſofern in ihr der Gegenſtand als ein Ineinander von Merkmalen uns erſcheint [72]), welche das allen Sinnen, ſelbſt dem Taſtſinn, einwohnende ſondernde (kritiſche) Vermögen [73]) auseinander zu legen hat, und ſofern die Merkmale wiederum den dem Gegenſtande mit andren gemeinſamen, daher allgemeinen Eigenſchaften entſprechen. Wahrgenommen wird nicht ein

---

71) Anal. post. I, 1 pr. c. 2. 71, b, 34 u. a. St. vgl. Waitz II, 299.

72) Phys. I, 1. 184, 21 *ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι. τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν. κτλ.* Anal. post. II, 19. 100, 16 *καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν. κτλ.* de Anim. III, 8. 432, 4 *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι κτλ.* vgl. Anal. post. (74).

73) de Anim. III, 9. 432, 10 (*τὸ κριτικὸν*) *διανοίας ἔργον, καὶ αἰσθήσεως* und iſt ſchon in der Empfindung durch den Taſtſinn wirkſam. ib. II, 11. 424, 5 .. *καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά· τὸ γὰρ μέσον κριτικόν.* III, c. 8 (72). Anal. post. II, 19. 99, b, 35. *δύναμις σύμφυτος κριτική.* vgl. de Somn. 2. 455, 15. de Memor. 1. 450, 11. Das Wahrnehmen iſt gleichwie das Denken kein *πάσχειν*, keine bloße *ἀλλοίωσις*, de An II, 5. 417, b, 2. vgl. III, 5. 430, b, 22. c. 7. 431, 5.

Dieſes (τόδε τι), ſondern ein Solches, die Eigenſchaft. Angeboren iſt uns daher nicht das Wiſſen, ſondern nur das thätige Vermögen (die ἕξις) dazu[74]). Und ſo beantwortet ſich die Frage, wie man wiſſen könne ohne zu wiſſen[75]). Dieſes thätige Vermögen zum Wiſſen aber iſt ein zwiefaches, ein durch die äußeren Gegenſtände bedingtes, ſie jedoch, wie aus dem Vorangegangenen ſich ergibt, nicht leidentlich aufnehmendes, bloße Affektion (Empfindung), ſondern ſchon ſelbſtthätig aus dem Gegebenen (dem Empfundenen) die Wahrnehmung wirkendes, und ein dem Geiſte eigenthümliches (denkendes), und beiden das ſondernde (kritiſche) Verfahren gemeinſam. Nur durch letzteres gelangt erſteres zur Erkenntniß des Allgemeinen und des Grundes, und erſteres gewährt letzterem eine ſichere Grundlage, da der Sinn (die Empfindung) an ſich nicht täuſcht[76]). Die Ueberzeugung daß die ſinnliche Wahrnehmung ein uns nothwendiger Leiter zur Erkenntniß ſei, ſpricht Ariſtoteles wiederholt in den Worten aus: daß wo ein Sinn uns fehle, da auch die entſprechende Richtung der Wiſſenſchaft[77]); oder auch: in den ſinnlich wahrnehmbaren Formen fänden ſich die denkbaren, die abſtrakten Begriffe, gleich wie die thätigen und leidenden Eigenſchaften des Sinnlichwahrnehmbaren; ſo daß wer nicht wahrnimmt, Nichts lerne und verſtehe, und dennoch man durch Wahrnehmung nicht zur Erkenntniß gelange[78]). Aus der ſinnlichen Wahrnehmung geht die Erinnerung hervor, aus dieſer durch Wiederholung die Erfahrung und aus ihr, indem das Allgemeine, das dem Mannichfaltigen zu Grunde liegende Allgemeine in der Seele zur Ruhe gelangt, Kunſt

---

74) Anal. post. II, 19. 100, 17 sqq. (72). — Ib. p. 99, b, 25. 100, 10.

75) Anal. post. I, 1. 71, b, 7 ἄτοπον γὰρ οὐκ εἰ οἶδέ πως ὃ μανθάνει, ἀλλ' εἰ ὠδή, οἷον ἢ μανθάνει καὶ ὡς. (Plat. Meno, 80, d). II, 19. 99, b, 25. Metaph. IX, 8. 1049, b, 33. I, 9. 992, b, 33.

76) de Anima III, 3. 427, b, 11. 428, 11. b, 13. — II, 6. 418, 11. Metaph. IV, 5. 1010, b, 2.

77) Anal. post. I, 18. Ib. Waitz vgl. II, 19. 100, 10 und Trendelenburg zu de Anima 478 ff.

78) Anal. post. II, 19. 100, 2. Metaph. I, 1. 980, b, 28. — Anal. post. I, 31.

und Wissenschaft. Aber mit nichten gewährt schon die sinnliche Wahrnehmung ein Wissen; was in ihr nur dem Vermögen nach vorhanden ist, erhebt der Geist zur Wirklichkeit, zur Bestimmtheit des Bewußtseins, und würde dazu nicht im Stande sein, trüge er nicht das Allgemeine, die Formen in sich, wäre er nicht gewissermaßen der Ort derselben[79]). Damit lenkt denn Aristoteles wiederum in die platonische Bahn ein, nur mit dem großen Unterschiede daß ihm die Ideen nicht das ausschließliche Eigenthum des Geistes, sondern die wirkenden Ursachen in der Natur der Dinge sind, und eben darum vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung und nach Anleitung derselben in ihrer Verhüllung von uns aufgefaßt werden sollen, bevor es dem Geiste gelingen kann sie in ihrer Bestimmtheit zu ergreifen[80]). Eben darum sollen sie auch dem Geiste nicht schon der Wirklichkeit nach einwohnen und nicht durch bloße Vertiefung desselben in sich zu erwecken sein, sondern erst durch Zusammenschlag der Erfahrung mit dem (reinen) Denken in ihm entwickelt werden können.

2. Danach mußte er die Nothwendigkeit eines zwiefachen wissenschaftlichen Verfahrens anerkennen: vorläufige Entwickelung des Allgemeinen aus der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung, durch die Methode der Induktion einerseits, andrerseits durch einen vermittelst des eigentlichen Schlusses zu den letzten Gründen vordringenden Denkproceß[81]). Das erstere Verfahren fand er durch Sokrates und Plato vielfach eingeleitet, jedoch war es noch näher zu bestimmen und zu sichern; das zweite mußte erst gefunden werden. Hatte auch bereits Plato einen Weg vom Besonderen zum Allgemeinen und einen vom Allgemeinsten zum Besonderen unterschieden, — der eine wie der andre war doch nur bestimmt, innerhalb des Gebietes der reinen Begriffe, der Ideen, angewendet zu werden; um sie in dieser doppelten Beziehung zu

79) de Anim. III, 8. 432, 3. de Sensu 6. 445, b, 16.

80) de Anim. III, 4. c. 8. 432, 1.

81) Anal. pr. II, 23 extr. *φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.* vgl. Anal. post. I, 18.

größerer Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben und die Lücken unter ihnen auszufüllen. Die Methode der Eintheilungen ſchien ihm dazu das geeignetſte Mittel zu ſein. Von der Ableitung des Allgemeinen aus dem Beſonderen der Wahrnehmungen und Erfahrungen konnte bei ihm nicht die Rede ſein. Schon die Induktion mußte daher bei Ariſtoteles eine ganz andre Anwendung finden; für die nothwendige Ergänzung derſelben aber, die ja immer nur nach Maßgabe des zu unſrem Bewußtſein gelangten Beſonderen der Wahrnehmungen und Erfahrungen das Allgemeine, mithin ein nur relativ Allgemeines, zu finden vermag, bedurfte es eines neuen Verfahrens; das der Eintheilung, welche den einzutheilenden Begriff und theilweiſe auch die Theilungsglieder vorausſetzt, nicht ableitet, reichte nicht aus. Er bedurfte eines Verfahrens das von Grund zu Grund aufſteigend bis zum letzten unbedingten Grunde führe und damit auch dem vorläufig durch Induktion gewonnenen Allgemeinen die noch mangelnde Unbedingtheit und Nothwendigkeit gewähre [82]). Ar. bezeichnete dieſes Verfahren als ein apodiktiſches oder auch als ein analytiſches, ſofern es Auflöſung der Begriffe in ihre Beſtandtheile vorausſetzt und zu dem an ſich Wahren und Gewiſſen, dem keiner weiteren Zurückführung fähigen Einfachen leiten ſoll [83]). Und ein ſolches Verfahren ergab ſich ihm in dem des Schluſſes, der aus zweien oder mehreren vorläufig als gültig angenommenen Urtheilen ein neues, ſeinem Inhalte nach von den gegebenen verſchiedenes mit Nothwendigkeit und lediglich aus den gegebenen ableitet. Konnten ja durch Anwendung deſſelben die vorläufig als feſtſtehende Vorderſätze betrachteten Urtheile von neuem geprüft und endlich auf ihre letzten Gründe, das zu Grunde liegende Einfache, zurückgeführt, und konnte ja auch wiederum aus dem Allgemeinen das Beſondere abgeleitet werden. Die Sicherheit

82) Anal. post. I, 6. 74, 15 *ἐξ ἀναγκαίων ἄρα δεῖ εἶναι τὸν συλλογισμόν. ἐξ ἀληθῶν μὲν γὰρ ἔστι καὶ μὴ ἀποδεικνύντα συλλογίσασθαι, ἐξ ἀναγκαίων δ' οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἀποδεικνύντα.* vgl. Anal. pr. I, 4 pr.

83) Anal. pr. I, 32. Eth. III, 5. 1112, b, 15.

und Tragweite des wie im Leben so in der Wissenschaft vom menschlichen Geiste geübten Schlußverfahrens zuerst anerkannt und die verschiedenen Formen der Anwendung desselben mit unermüdlichem Eifer durchforscht zu haben, ist Aristoteles' unvergängliches Verdienst (66). Durch dasselbe konnte auch Begriffsbestimmung und Eintheilung erst eine feste Grundlage erhalten. Müßten wir jedoch die zu Prämissen gewählten Urtheile immer von neuem ins Unendliche hin begründen, oder auch uns begnügen durch Kreisverfahren auf das zu Beweisende als Beweisgrund zurückzugehn, so wäre, wie Aristoteles ausführlich zeigt [84]), auch der Schluß nicht im Stande zu einem schlechthin Wahren und Gewissen uns zu führen; soll aber ein solches erreichbar sein und auf Wissen und Erkennen nicht verzichtet werden, so muß das Vermögen uns einwohnen es zuletzt als ein sich selber Bewährendes unmittelbar zu ergreifen, und dieses Vermögen bezeichnet Aristoteles, im Rückgang auf Plato, als das des Geistes, hebt jedoch bestimmter hervor daß ein solches nur als ein über der Urtheilsform hinausliegendes Einfaches sich ergeben könne und daß darauf ein möglichst sorgfältig vermittelndes Schlußverfahren als auf seinen nothwendigen Abschluß hingeführt haben müsse. Quellen unsrer Erkenntniß waren ihm daher, jedoch in sehr verschiedener Weise, die sinnliche Wahrnehmung und die Selbstthätigkeit des Geistes; jene aus der fast fehllosen Empfindung kraft des ihr einwohnenden kritischen Vermögens Wahrnehmungen und (aus ihnen) Erfahrungen bildend, diese durch das Verfahren der Induktion das (relativ) Allgemeine aus ihnen ableitend und durch das strengere Schlußverfahren es auf seine letzten Gründe zurückführend; jene sollte, um es kurz auszudrücken, den Stoff für unsre Erkenntnisse gewähren, diese die Form der Allgemeinheit und Gewißheit.

3. Doch unternahm er nicht für je eine dieser beiden in steter Wechselbeziehung mit einander stehenden Funktionen eine besondere Theorie aufzustellen. Dagegen fragte er, wie wir einer-

84) Anal. post. I, 3. a. 19. II, 3. 90, b, 24. Metaph. II. 2. de Anim. I, 3. 407, 23.

ſeits das uns Gewiſſe zu gewinnen oder vielmehr vorläufig zu bearbeiten, d. h. zu verdeutlichen hätten, um demnächſt durch ſtreng wiſſenſchaftliches Schlußverfahren es zum an ſich Gewiſſen hinaufläutern zu können, andrerſeits unternahm er die Formen des Schlußverfahrens zu erforſchen und zu unterſuchen, in welcher Weiſe angewendet es zur Erkenntniß und Wiſſenſchaft führe. Danach zerfällt ihm die Wiſſenſchaftslehre in zwei weſentlich von einander verſchiedene, wenngleich eng mit einander verbundene Disciplinen, deren erſtere er als Dialektik, die zweite als Analytik bezeichnet. Die erſtere ſoll, nach dem buchſtäblichen Sinne des Worts, Anweiſung geben mit uns ſelber und mit Andren über das was wir vorläufig für gewiß halten, uns zu verſtändigen, d. h. es zu dem Grade der Wahrſcheinlichkeit zu erheben, ohne welchen keine Art der Verſtändigung beſtehn kann; ſie geht daher von Dem aus was Allen, oder den Meiſten oder den ſogenannten Weiſen wahrſcheinlich dünkt [85]). Die Dialektik iſt ohne ein ihr eigenthümliches Gebiet; ſie zieht das Allgemeine und Beſondere der ſinnlichen Wahrnehmung, Mögliches und Ohnmögliches, Ewiges und Vergängliches in ihren Bereich, — jedoch ſoweit noch ein Sichanderesverhalten denkbar iſt [86]); ſie ebnet verſuchend den Weg zu den Principien [87])

---

85) Anal. pr. I, 1. 24, 30 *ἀποδεικτικὴ δὲ (ἡ πρόταοις), ἐὰν ἀληθὴς ᾖ καὶ διὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων εἰλημμένη, διαλεκτικὴ δὲ συνθανομένῳ μὲν ἐρώτησις ἀντιφάσεως, συλλογιζομένῳ δὲ λῆψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου.* vgl. Top. I, 1. 100, 27. Aehnlich in a. St. — Ib. VIII, 13 *κατ' ἀλήθειαν μὲν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς εἴρηται, κατὰ δόξαν δὲ νῦν λεκτέον.* I, 1. 100, b, 21 *ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.* VIII, 11. 158, 16 .. *ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός, ... ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως.* Metaph. VII, 15, 1040, 1 *δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.*

86) Rhet. I, 1 *ἡ ῥητορικὴ ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινά τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης.* vgl. I, 2. 1358, 10. 21. vgl. Eth. III, 4. 1111, b, 31. — *τὰ κοινὰ* häufiger als das Gebiet der Dialektik bezeichnet, z. B. El. soph. c. 11. 171, b, 6.

87) Metaph. IV, 2. 1004, b. 16, 25 *ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειρα-*

aller Unterſuchungen, erörtert das den verſchiedenen Wiſſenſchaften Gemeinſame (86), ohne über das je ihnen Eigenthümliche entſcheiden 88), ohne das Nothwendige, Ewige und Einfache erreichen zu wollen. Dialektik und Analytik bedienen ſich des Schlußverfahrens; aber erſtere begnügt ſich die der Vorſtellung oder Meinung entlehnten Vorderſätze zu verdeutlichen, letztere will durch Zurückführung dieſer auf ihren Grund, durch Analyſe, bis zu dem nicht weiter abzuleitenden Erſten, ſich ſelber bewährenden Einfachen gelangen und damit das Nothwendige, Ewige, ſchlechthin Wahre 89), und nicht blos Zuſtimmung ſolcher erreichen, mit denen Verſtändigung zunächſt bezweckt wird 90). Die Dialektik ſoll daher theils zur Uebung in der richtigen und leichten Auffaſſung der Begriffe uns dienen, theils zur Kunſt des Gedankenverkehrs (*πρὸς ἔντευξιν*) uns anleiten, theils als Vorbereitung für Philoſophie, d. h. wahre Wiſſenſchaft, ſich dienſtbar erweiſen 91). Der Dialektik iſt es um das Wahrſcheinliche, als eines Keimes der Wahrheit, dem Streitſüchtigen (Eriſtiker) um den Schein deſſelben zu thun, und er wird zum Sophiſten, wenn eigennützige Abſicht hinzukommt 92). Die nächſte und vorzüglichſte Aufgabe der Dialektik iſt daher nicht ſowohl von der Erzeugung (Syntheſis) unſrer Vorſtellungen und Begriffe Rechenſchaft zu geben, als vielmehr zur Verdeutlichung der in uns

---

στική περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ' οὔ. vgl. El. soph. 11. 171, b, 3. 172, 35. Top. VIII, 14. 159, b, 2.

88) Anal. post. I, 2. 72, 9 *διαλεκτικὴ μὲν (πρότασις) ἡ ὁμοίως λαμβάνουσα ὁποτερονοῦν, ἀποδεικτικὴ δὲ ἡ ὡρισμένως θάτερον, ὅτι ἀληθές.* vgl. I, 1. 24, 22.

89) El. soph. 34, 183, 37. Top. I, 1. 100, 27. Anal. pr. (85) und anderwärts.

90) Top. VIII, 1. 151, 10 .. *πρὸς ἕτερον γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον (τὸ διαλεκτικόν), τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτὸν οὐδὲν μέλει κτλ.* vgl. 1. 27.

91) Top. I, 2. 101, 26. vgl. El. soph. 16. 175, 5.

92) Top. I, 1. 100, b, 24. c. 10. 104, 33. VIII, 12. 158, b, 8. El. soph. c. 2. 161, 38. Metaph. (87).

sich bereits findenden, besonders der am meisten verbreiteten, anzuweisen. So enthält denn auch der von Aristoteles ausgeführte Theil der Dialektik (denn daß sie nicht weiter habe reichen sollen, ist nicht Grund anzunehmen)[93]) die Anweisung die den vorkommenden Vordersätzen und Aufgaben zu Grunde liegenden Begriffe in Beziehung auf ihren Gattungsbegriff, das ihnen eigenthümliche Merkmal und die hinzukommenden Merkmale zu erläutern, d. h. zu einer dialektischen Begriffsbestimmung zu gelangen. Innerhalb dieser Grenzen sich haltend überläßt sie der Analytik die Definition auf ihr Verhältniß zum Schlußverfahren, sofern sie denselben einerseits zu Grunde liegt, andrerseits durch dasselbe zu wissenschaftlicher Bestimmtheit erhoben wird, einzugehn, der ersten Philosophie das ihr entsprechende Sein an sich zu bestimmen, der Physik und Ethik sie nach den besonderen Bestimmtheiten des entsprechenden Seins zu fassen. Wir gehen aber als von dem uns vorläufig Bekannten, nicht blos von Wahrnehmungen und Erfahrungen aus, sondern auch von Vorstellungen und Begriffen, wie sie sich durch die Sprache und durch den geistigen Verkehr in uns festgestellt haben. Zur dialektischen Bestimmung der Begriffe gehört daher auch die Erörterung derselben nach ihrer Geltung in der Sprache, in Bezug auf Etymon, Synonyma und Sprachgebrauch, gleichwie nach den Fassungen, die sie im Leben und in der Wissenschaft erhalten haben, — Erörterungen, die über das der Dialektik eigens gewidmete Werk, die Topik, weit hinaus, in die Untersuchungen der besonderen philosophischen Disciplinen hinüberreichen. Anwendung Dessen was wir von Andren überkommen haben und Entwickelung desselben, setzt Kritik voraus, die das Probehaltige feststellen, das Irrige ausscheiden soll. So prüft denn auch Aristoteles durchgängig seine eignen Ueberzeugungen an denen Andrer und läßt auch die Aussagen der Verständigen und Erfahrenen, so wie die Erfahrungen die durch lange Zeit sich hindurchgezogen haben, nicht außer

93) Bei Alex. in Top. Schol. 257, 7 ist von andren Büchern aristotelischer Dialektik die Rede, ohne die mindeste nähere Angabe.

Acht, überzeugt daß die auf Wahrheit gerichteten Bestrebungen nimmer völlig von ihr abirren können, immer noch Keime derselben in sich enthalten. Endlich hat Aristoteles auch nicht versäumt nach allgemeinen Normen für dialektische und analytische Begriffsbestimmung sich umzusehn. Dazu gehören die in seinen Kategorien zusammengefaßten Gesichtspunkte, die wir bei all und jeder Begriffsbestimmung uns gegenwärtig halten sollen, um diese möglichst bestimmt zu fassen; ferner, die verschiedenen Arten der Gegensätze, und endlich die zu der realen Betrachtung überleitenden verschiedenen Arten oder Seiten der Begründung. In Beziehung auf alle drei Richtungen trachtet Aristoteles vollständiger Auffassung der je einer derselben angehörigen Gesichtspunkte nach, eben weil sie den Untersuchungen zum Leitfaden dienen sollen. Ob er wenigstens die beiden ersten Arten in der Dialektik, wenn er zu vollständigerer Ausarbeitung derselben gekommen wäre, entwickelt haben würde, wissen wir nicht; sie gehören ja auch der dialektischen Betrachtung keineswegs ausschließlich an; wir finden jetzt die Kategorien in einem besonderen Buche entwickelt, die Gegensätze in einem schwerlich vom Verfasser selber hinzugefügten Anhange zu diesem Buche und in der Metaphysik, in letzterer und der Physik auch die Arten der Begründung; von allen drei Tafeln aber hat er in allen verschiedenen Schichten der Untersuchungen Anwendung gemacht.

4. Richten wir zuerst unsren Blick auf den in den acht Büchern von der Topik ausgeführten Theil der aristotelischen Dialektik. So wie sie aller Wahrscheinlichkeit nach eine der früheſten Schriften unsrer Sammlung sind, so auch geeignet Zweck und Art des dialektischen Verfahrens zu veranschaulichen. Was ist zu all und jeder Begriffsbestimmung erforderlich, so weit es dabei vorläufig nur auf Verdeutlichung und Vertretung des Inhalts, noch nicht auf Zurückführung derselben auf ihren letzten Grund ankommt? — war die Frage welche Aristoteles sich vorlegte; und die Antwort: Deutlichkeit und Bestimmtheit der Merkmale überhaupt und des dem Begriffe eigenthümlichen Merkmals insbesondere, richtige Wahl des Gattungsbegriffes und richtige Bildung der Definition aus diesen ihren Bestandtheilen. Die Vollständigkeit dieser Vier-

theilung bewährt ſich ihm durch die Nachweiſung [94]), daß jedes Prädikat entweder mit ſeinem Gegenſtande vertauſcht werden könne oder nicht, und in erſterem Falle entweder die Weſenheit oder das eigenthümliche Merkmal bezeichne, im zweiten Falle entweder (als Geſchlecht oder als der ihm anhaftende Unterſchied) zum eigentlichen Inhalt der Begriffsbeſtimmung gehöre, oder nicht, wie die wechſelnden Merkmale. Um den Unterſchied zwiſchen dem eigenthümlichen Merkmal und der Definition ſelber zu verdeutlichen, muß er letztere, der apodiktiſchen oder analytiſchen Erörterung vorgreifend, als die der wahren Weſenheit (τὸ τί ἦν εἶναι) bezeichnen [95]). Sofern er aber die Erwägung der Definition auf die Erörterung der wechſelnden Eigenſchaften, des Geſchlechts nebſt dem Unterſchiede, und des eigenthümlichen Merkmals folgen läßt, giebt er zu erkennen, daß jene, die Definition, dieſe als ihre Beſtandtheile vorausſetze. Allerdings hält er bei dieſer Lehre von der Definition und ihren Beſtandtheilen den dialektiſchen Standpunkt inne, jedoch als einen ſolchen, worauf die Richtigkeit all und jeder Definition, auch der analytiſchen und metaphyſiſchen beruhe; er trägt daher auch nicht Bedenken in den von ihm gewählten Beiſpielen in höhere Gebiete der Wiſſenſchaft überzugreifen. Soll ja die Dialektik ([91]) theils Anweiſung geben die vorkommenden Gegenſtände mit Leichtigkeit an- und aufzufaſſen und die dazu erforderliche Uebung gewähren, theils als Kunſt des Gedankenverkehrs die Anſichten Andrer nach den ihnen zu Grunde liegenden Annahmen zu verſtehn und zu prüfen, theils uns zur Entwickelung der Schwierigkeiten und zur Auffindung der den beſonderen Wiſſenſchaften eigenthümlichen Principien anleiten, die nicht aus ſich ſelber, ſondern nur aus den ihnen entſprechenden Meinungen ſich entwickeln laſſen [96]). Auf ſtreng ſyſtematiſche Durchführung konnte dieſer Kern ſeiner Topik nicht Anſpruch machen und vorzugsweiſe ſcheint dabei ſein Augenmerk auf Anwendung in der Redekunſt gerichtet geweſen zu ſein; doch hat

94) Top. I, 8. vgl. c. 4. 5.
95) Ib. I, 4. 101, b, 19.
96) Ib. Ib. I, 2. 101, 34.

er mit Schärfe und Bestimmtheit die wesentlichsten Erfordernisse einer richtigen Definition hervorgehoben und die Bestandtheile nach inneren Beziehungen mit einander verknüpft. Umfaßt wird der Kern des Werkes einerseits (B. 1) von einer Einleitung, welche neben Erörterung der zunächst erforderlichen Vorbegriffe, zur Unterscheidung des der Zahl, der Art und der Gattung nach Selbigen (I, 7), gleichwie der Aehnlichkeiten (I, 17) und Verschiedenheiten (I, 16. vgl. c. 18), der verschiedenen Bedeutungen ein und desselben Wortes (I, 15), als Vorbedingung der Verständigung anweist, andrerseits als Abschluß des Werkes (VIII) eine Abhandlung über die richtige Stellung, Anordnung und Fassung der Fragen, über Vertheidigung und Angriff der Behauptungen, von der Evidenz der Beweise und von den der Fertigkeit förderlichen Uebungen enthält. Ganz ohne Vorarbeiten war Aristoteles nicht bei Ausarbeitung seiner Topik und hat namentlich die Lehren seiner akademischen Zeitgenossen wahrscheinlich mehr berücksichtigt als die unter des Aphrodisiers Alexander Namen auf uns gekommenen dürftigen Scholien nachzuweisen uns verstatten; daß sie ähnliche Gegenstände behandelt hatten, zeigen die Titel ihrer Bücher. Doch bezeichnet Ar. die Bestimmungen über den Gattungsbegriff und das eigenthümliche Merkmal, gleichwie die Anwendung der Dialektik auf den Versuch und die Betrachtung ausdrücklich als bis dahin vernachlässigt [97]), und durfte ohne Zweifel die systematisch zusammenfassende und ergänzende Behandlung auch des von Früheren Behandelten als sein Eigenthum betrachten.

Zunächst und vorzüglich wird in der Topik das induktorische Verfahren angewendet, oder werden vielmehr die Bedingungen seiner Anwendung erörtert (eine eigentliche Theorie desselben hat der Verfasser nicht beabsichtigt), doch wird auch das dem Aristoteles bei Ausarbeitung derselben ohne Zweifel bereits feststehende strengere Schlußverfahren wiederholt berücksichtigt und auf die Weise gewissermaßen eine Brücke geschlagen zwischen der dialektischen und der apodiktischen oder analytischen Bearbeitung der Begriffe. Zugleich

97) Top. IV, 1. — VIII, 5. 159, 36.

macht Ar. in ihr schon Anwendung von zwei Hülfsmitteln, deren er sich durchgängig zu möglichst vollständiger Bestimmung sei es der Begriffe oder der Urtheile bedient, — von den Kategorien (I, 9) und den verschiedenen Arten des Gegensatzes [98]). Sie sollten keineswegs lediglich der dialektischen Verdeutlichung, sondern nicht minder dem analytischen und ontologischen Verfahren dienen, und erstere finden wir in einem eigenen Buche, letztere in einem Anhange zu diesem und in der Metaphysik weiter erörtert. Doch wird es passend sein schon hier diese Hülfsbegriffe wissenschaftlicher Verdeutlichung in Erwägung zu ziehn, eben weil sie keinem besonderen Gebiete derselben eigenthümlich angehören, vielmehr über alle sich erstrecken sollen.

5. Kommt es bei jeder Begriffsbestimmung auf richtige Ausmittelung wie des eigenthümlichsten Merkmals, so der Gattung an, welchem der Begriff angehört, so lag es nahe die allgemeinsten Gattungsbegriffe aufzusuchen, um die oberste Reihe zu bestimmen, innerhalb deren der Gattungsbegriff zu suchen sei, und auf die Weise den grundwesentlichsten Gesichtspunkt festzustellen, nach welchem der fragliche Begriff bestimmt werden solle. Es lag dieser Versuch dem Aristoteles um so näher, je bestimmter er überzeugt war, daß wie alles Beweisverfahren, so auch jede Begriffsbestimmung einen Abschluß finden müsse, durch *regressus in infinitum* vereitelt werden würde [99]). In diesem Versuche trat ihm zuerst Subjekt und Prädikat auseinander; es drängte sich ihm die Frage auf, welches ist das Subjekt das nicht wiederum Prädikat werden kann und welche sind die obersten Gattungen der Prädikate? Als schlechthinniges Subjekt ergab sich ihm die eigenthümlichste Wesen-

98) I, 10. 104, 30. vgl. de Interpret. c. 14.

99) Anal. post. I, 22 pr. u. p. 83, 21. — Ueber die aristotelische Kategorienlehre vgl. Ad. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie I, 1 ff. m. Handbuch II, 2. 375 ff. Bonitz, über die Kategorien des Ar. in den Sitzungsberichten der philos.-hist. Kl. d. Wiener Akademie X, 596 ff. Prantl, Geschichte der Logik I, 182 ff. und wiederum m. Handbuch III, 1. 38 ff.

heit je eines der Dinge und Weſen, wodurch es ſich von allen übrigen unterſcheide, die daher von keinem Andren ausgeſagt werden könne, die erſte Weſenheit, wie er es bezeichnet. Unter den Prädikaten ſonderte er zuerſt die Beſchaffenheiten und die von der Beſtimmtheit derſelben abſehenden Größenverhältniſſe. Doch konnte er nicht außer Acht laſſen, daß es Begriffe gibt, die nur in ihrer Wechſelbeziehung zu andren richtig ſich beſtimmen laſſen. So kam jenen drei Kategorien als vierte die der Relation hinzu. Sie beziehen ſich ſämmtlich auf das zuſtändliche, beharrliche Sein der Dinge; zu ihrer Vervollſtändigung bedurfte es ſolcher oberſten Gattungsbegriffe, unter die ſich die auf die Veränderungen bezüglichen Begriffsbeſtimmungen ſubſumiren ließen. So kam Ar. zu ſeinen ſechs übrigen, nicht mit gleicher Sicherheit feſtgeſtellten Kategorien, welche die Verhältniſſe von Zeit und Ort, Thätigſein und Leiden, Lage und Haben betreffen. Vergegenwärtigen wir uns die in dem eigens den Kategorien gewidmeten Buche und hin und wieder anderswo hervorgehobenen weſentlichſten Beſtimmungen derſelben. Von der eigentlichſten oder erſten Weſenheit wird gezeigt daß ſie weder von irgend etwas Andrem ausgeſagt werde, noch in einem Andren ſei; von den Weſenheiten überhaupt daß unter ihnen kein Gegenſatz ſtatt finde und daß je eine derſelben weder mehr noch weniger Weſenheit ſei als eine andre; auch keine ein Mehr oder Weniger zulaſſe und jede in ihrer Einheit und Selbigkeit Gegenſätze in ſich aufnehme, ohne ſich ſelber zu verändern[100]): — Vorausſetzungen, deren Begründung und weitere Entwickelung der erſten Philoſophie vorbehalten wird. Was aber ſteht der Begriffsentwickelung der Weſenheit am nächſten? der Art- und Gattungsbegriff, denen je eine derſelben angehört. Ariſtoteles ſteht daher nicht an ſie als

---

100) Categ. 5. 2, 12 *οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἥ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.* p. 3, b, 24 *ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι.* l. 33 *δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον.* — p. 4, 10 *μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.*

zweite Weſenheiten zu bezeichnen. Sie kommen darin mit den erſten Weſenheiten überein daß ſie in nichts Andrem ſind, nicht in einer jener aufgehn, auch entgegengeſetzte Beſtimmungen aufnehmen, ſofern ein Andres, worauf ſie Anwendung leiden, nicht ſie ſelber ſich verändern; ferner darin daß wenngleich der Artbegriff der erſten Weſenheit näher ſteht als der Gattungsbegriff, doch kein Art- oder Gattungsbegriff mehr ſolches iſt als ein andrer. Dagegen werden ſie im Unterſchiede von den erſten Weſenheiten von dieſen, alſo von einem Anderen ausgeſagt. Richten wir nun unſer Augenmerk auf die theilbaren Beſtandtheile[101]), abgeſehn von aller näheren (empfindbaren) Beſtimmung derſelben, ſo erhalten wir als oberſten Gattungsbegriff den des wie Groß oder wie Viel, und unterſcheiden, jenachdem wir die Theile als getrennt oder als zuſammenhängend betrachten, diskrete und kontinuirliche Größen, und wiederum ſolche die der Lage und ſolche die nur der Ordnung nach verſchieden ſind, räumliche und unräumliche Größen[102]). Sofern alle Größen meßbar ſind, ſetzen ſie als Maß eine als untheilbar betrachtete Einheit voraus[103]). Keiner beſtimmten Größe iſt eine andre entgegengeſetzt; der Schein des Gegenſatzes findet ſich nur an auf Größenverhältniſſe bezüglichen abſtrakten Begriffen; und eben ſo wenig kann bei einer beſtimmten Größe von Mehr oder Weniger die Rede ſein. Ihr eigenthümlichſtes Merkmal im Unterſchiede von den Beſchaffenheiten aber iſt das der Gleichheit und Ungleichheit[104]). Als unterſcheidendes Merkmal der Beſchaffenheiten (Qualitäten) wird hervorgehoben daß ſie einander ähnlich oder unähnlich, nimmer völlig gleich ſeien, und zwar Gegenſatz, gleich-

101) Metaph. V, 13 pr. *ποσὸν λέγεται τὸ διωρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.*

102) Categ. c. 6 *τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μέν ἐστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές, καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν.* vgl. Metaph. l. l. Phys. V, 3. 227, 10.

103) Metaph. X, 1. 1052, b, 15.

104) Categ. 6. 5, b, 26. p. 6, 19. — l. 26.

wie ein Mehr oder Weniger, rückſichtlich ihrer, jedoch nicht durchgängig oder an ihnen allein ſtatt finde[105]). Unter den von Ariſtoteles verſuchten Eintheilungen der Qualitäten iſt die haltbarſte die Unterſcheidung von Weſensbeſtimmtheiten und wechſelnden Affektionen[106]). Weniger beſtimmt treten die Glieder in einer andren Eintheilung, einer Viertheilung, aus einander: dauernder und vorübergehender Zuſtand (ἕξις und διάθεσις), natürliches Vermögen und Unvermögen, dauernde leidentliche Eigenſchaften (d. h. ſolche die entweder durch ein leidentliches Verhalten zum Bewußtſein gelangen oder denen ein Leiden zu Grunde liegt), und ein vorübergehendes Leiden (παθητικαὶ ποιότητος und πάθη), Form und Geſtalt (σχῆμα und μορφή)[107]): — Eintheilungen, welche Ariſtoteles nicht verſucht haben würde, wenn er die Kategorien vom lediglich logiſch-formalen, auf die Beſtimmtheit der Objekte nicht eingehenden Standpunkte hätte betrachten wollen. In ähnlicher Weiſe verhält ſichs mit der Zwei- oder Dreitheilung und wiederum einer andren von jenen abweichenden Eintheilung des Relativen[108]), deſſen Begriff nach Beſeitigung der blos grammatiſchen Bedeutung, als Dasjenige feſtgeſtellt wird, wovon das Sein mit dem beſonderen Verhalten zu einem Andren zuſammenfalle[109]). Nur ſehr kurz werden die andren Kategorien behandelt, durch Beiſpiele und Angabe einiger hervorſpringender Eigenthümlichkeiten verdeutlicht. Wiewohl

---

105) Categ. 8. 11, 15 *τῶν μὲν οὖν εἰρημένων οὐδὲν ἴδιον ποιότητος* (worunter auch das *ἐπιδέχεται δὲ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον*, p. 10, b, 26), *ὅμοια δὲ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνας τὰς ποιότητας λέγεται· ὅμοιον γὰρ ἕτερον ἑτέρῳ οὐκ ἔστι κατ' ἄλλο οὐδὲν ἢ καθ' ὃ ποιόν ἐστιν.*

106) Metaph. V, 14. 1020, b, 13 *σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιόν, καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά . . . τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ἢ κινούμενα καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί.*

107) Categ. 8. 8, b, 25 sqq. p, 10, 25 *ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἄν τις φανείη τρόπος ποιότητος κτλ.*

108) Metaph. V, 15. ib. 1021, 26. — Top. VI, 4. 125, 33.

109) Categ. 7. 8, 31 *ἔστι δὲ τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν.*

mit Recht bemerkt iſt [110]) daß die Sphären der verſchiedenen Kategorien ſich nicht ſcharf und genau begrenzen, mithin auch nicht durchgängig ſich aus einander halten laſſen, — den nächſt vorliegenden Zweck durfte Ariſtoteles dennoch ſich verſichert halten erreicht zu haben: Aufſtellung der Geſichtspunkte für eine möglichſt umſichtige Beſtimmung der Begriffe. Nach der realen Richtung ſeiner wie überhaupt der alten Philoſophie, mußte er behaupten daß das Seiende ſo vielfach ſei als die Kategorien, und Anwendung, eben ſo wohl auf die realen (ontologiſchen) wie auf die blos ſubjektiven Beſtimmungen davon machen [111]); aber weit entfernt ſie für bereits ausgemittelte Weſensbeſtimmungen des Seienden zu halten, unterſcheidet er ſie nicht nur von dem nur beziehungsweiſe Ausgeſagten und von den Ausſagen des Urtheils über Wahr- und Falſchſein, ſondern auch vom Sein des Vermögens und der Kraftthätigkeit [112]), und damit bezeichnet er vernehmlich genug daß ſie zwar, wie er anderweitig ausdrücklich hervorhebt, auf alles Seiende Anwendung leiden, aber weder den logiſchen Unterſuchungen über Verknüpfung und Trennung der Begriffe, noch den ontologiſchen oder metaphyſiſchen über die Principien des Seienden vorgreifen ſollen. Sie ſind ihm daher keineswegs reine (aprioriſche), den verſchiedenen Formen des Urtheils zu Grunde liegende Begriffe, vermittelſt deren wir das in der Anſchauung Gegebene zu allgemein-

110) Beſonders von Trendelenburg, hiſtor. Beiträge I (zur Geſch. d. Kategorienlehre).

111) Metaph. V, 7. 1017, 22 *καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.* vgl. VI, 4. 1027, b, 29. Daher heißen ſie auch *κατηγορίαι τοῦ ὄντος.* — Angewendet werden ſie auf den Begriff der Bewegung, des Guten, der Seele u. ſ. w.; jedoch ſollen ſie auch zur Unterſcheidung der Wortbedeutungen dienen.

112) Metaph. V, 7 wo das *καθ' αὑτὸ* dem *κατὰ συμβεβηκὸς* entgegengeſetzt wird. — Categ. 2. 1, 16 *τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα.* vgl. c. 4. — Metaph. V, 7. 1017, 31 *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές . . . . ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἐν, τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐντελεχείᾳ.* — Vorhergehn die (111) angef. W. vgl. VI, 2 u. a. St.

gültigen Einheiten verknüpften, ſondern nur die allgemeinſten Formen oder Gattungen der Ausſagen, geeignet wie zu möglichſt vollſtändiger logiſcher oder dialektiſcher Begriffserörterung, ſo zu möglichſt vollſtändiger Auffaſſung des Seienden uns anzuleiten. Sie werden von ihm in beiderlei Beziehung zur Einleitung in die dialektiſchen und analytiſchen (apodiktiſchen) wie in die ontologiſchen Unterſuchungen und zu ihrer Sicherung durchgängig angewendet. Ja ſie ſollen ſogar bei den Beſtimmungen über das Nichtſeiende nicht außer Acht gelaſſen werden [113]). Er nennt ſie Kategorien, obwohl allen übrigen die der Weſenheit, die nimmer Prädikat werden kann, zu Grunde liegt, ſofern das Wort keineswegs blos Prädikate, ſondern auch allgemeine Begriffsbeſtimmungen überhaupt bezeichnet [114]). Daß Ar. ſie aus einem oberſten Principe abzuleiten nicht verſuchen konnte, erhellet aus ſeinen Erörterungen über das Sein und das Eins. Seine nach allen Seiten gerichtete ſcharfe und umſichtige Reflexion mußte bei ihnen, wie bei den Formen des Schluſſes, die Stelle der Deduktion vertreten; gleichwie ſie ja auch nur beſtimmt waren der Reflexion zum Leitfaden und zur Sicherung zu dienen. Schwerlich hat er dabei die Anwendung außer Acht gelaſſen, welche Plato u. A. vor ihm von mehreren derſelben gemacht hatten. Daß ſie ſich ihm urſprünglich als Zehnzahl ergaben, erſieht man aus wiederholten ausdrücklichen Angaben und es kann nicht dadurch beſtritten werden daß er ſie nicht überall vollſtändig aufführt, oder des Ausdrucks Kategorie auch in weiterem Sinne hin und wieder ſich bedient, oder daß er ſie in einer Stelle auf die Dreiheit der Weſenheiten, Relationen und Affektionen zurückzuführen ſcheint. Wenn aber in drei Stellen nur acht Kategorien aufgeführt und die des Habens und Liegens ausgeſchloſſen werden, ſo läßt ſich daraus höchſtens folgern daß er dieſen einen geringeren Werth für Begriffsbeſtimmung beigelegt habe [115]).

---

113) Metaph. XIV, 2. 1089, 27. vgl. IX, 10. 1051, 34.

114) ſ. m. Handbuch II, 2. 376, 513 und vorzüglich Bonitz a. a. O. S. 618 ff.

115) ſ. m. Handbuch III, 1. 41 ff.

Sicherlich hat er vollständiger Auffindung derselben nachgetrachtet, in der Ueberzeugung daß die Anzahl der Kategorien, als oberster Gattungsbegriffe, eine begrenzte sein müsse[116]).

6. Gehen wir vom Begriff zur Urtheilsbildung fort, so kommt es auf Bestimmung der Verhältnisse der Glieder des Urtheils, d. h. der darin verbundenen Begriffe zu einander an, und zwar zunächst der gegensätzlichen, die entweder die Verbindung derselben zur Einheit des Urtheils ohnmöglich machen, oder auch unter näher auszumittelnden Verhältnissen zulassen. Von der bloßen Verschiedenheit der Begriffe konnte dabei abgesehn werden, da ob oder wie weit sie sich zur Einheit des Urtheils verbinden lassen, nur nach den thatsächlich auszumittelnden Verhältnissen sich entscheiden läßt. Als schlechthin sich ausschließende, jeder Verbindung zum Urtheil widerstrebende Begriffe ergaben sich diejenigen welche wie Bejahung und Verneinung zu einander sich verhalten und als solche keiner Vermittelung fähig sind, so daß jedem sich darbietenden Gegenstande das eine oder andre zukommen, es sein oder nicht sein muß[117]). Von den sich nicht schlechthin ausschließenden Gegensätzen ist der umfassendste und für alle realen Wissenschaften wichtigste der konträre, welchem die am weitesten von einander entfernten, ein und derselben Gattung angehörigen (oder selber Gattungen bildenden) Artunterschiede angehören[118]). Jede Wissenschaft hat daher

---

116) s. ob. Anm. 99.

117) Metaph. V, 10 .. *καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται.* vgl. X, 3. c. 5. 1055, b, 32. Daher die Ausdrücke *ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντικεῖσθαι*, und in Beziehung auf das Urtheil *ἀντίφασις.* ib. X, 4. 1055, b, 1 *τούτων δὲ πρῶτον ἀντίφασις, ἀντιφάσεως δὲ μηθέν ἐστι μεταξύ κτλ.* vgl. IV, 7. 32. Categ. 10. 13, 37.

118) Metaph. V, 10. 1018, 25 *ἐναντία λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει κτλ.* X, 4. 1055, 16 *διαφορὰ τέλειος.* ib. p. 1055, b, 16 *ἐξ ὧν γὰρ αἱ μεταβολαὶ ἐσχάτων ἐναντία ταῦτα.* vgl. 1055, 3. vgl. l. 29. Categ. c. 11 extr. *ἀνάγκη δὲ πάντα τὰ ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι, ἢ ἐν τοῖς ἐναντίοις γένεσιν ἢ*

die ihrer Gattung, d. h. ihrem Gebiete angehörigen konträren Gegenſätze zu umfaſſen, deren je ein Glied die andren in der Weiſe ausſchließt, daß je Einem nur Eins konträr entgegengeſetzt ſein kann [119]). Der konträre Gegenſatz läßt Wechſel und Mittelglieder zu, falls nicht dem dafür empfänglichen Subjekte ein Glied mit Ausſchluß des oder der andren nothwendig (ſeiner Natur nach) zukommt [120]). Nun richtete ſich Ariſtoteles' Blick aber noch auf zwei andre, freilich ohngleich weniger beſtimmt feſtzuſtellende Gegenſätze, den des Habens und der Beraubung (ἕξις und στέρησις) und den der Relationen. Erſterer ſteht gewiſſermaßen zwiſchen jenen beiden Hauptarten der Gegenſätze in der Mitte. Redet man, freilich mißbräuchlich, von Beraubung einer Eigenſchaft die dem fraglichen Gegenſtande möglicher Weiſe nicht zukommen kann, ſo iſt damit Verneinung der eigenthümlichen Beſtimmtheit des Gegenſtandes ſelber ausgeſprochen; eine des Geſichtes beraubte Pflanze gilt der Verneinung des Begriffs der Pflanze gleich, der mit der Vorausſetzung der Möglichkeit des Sehens nicht beſtehn kann. Der eigentliche Gebrauch des betreffenden Gegenſatzes ſetzt voraus daß was man als Beraubung bezeichnet, dem Gegenſtande oder ſeiner Art oder Gattung zukommen könne oder ſolle, und ſo geht dieſer Gegenſatz in den der Kontrarietät über, kann nur durch wenig ſtichhaltige Unterſchiede von ihm geſondert werden [121]) und iſt von Ariſtoteles wohl nur in Bezug auf die Anwendung von letzterem

---

αὐτὰ γένη εἶναι. vgl. d. ariſtoteliſchen Bruchſtücke bei Simpl. in Categ. Schol. 84, 6.

119) Metaph. III, 2. 996, 20. ib. Bonitz. — X, 4. 1055, 19 u. andre St.

120) Categ. 10. 13, 18 ἔτι ἐπὶ μὲν τῶν ἐναντίων, ὑπάρχοντος τοῦ δεκτικοῦ, δυνατὸν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν γενέσθαι, εἰ μή τινι φύσει τὸ ἓν ὑπάρχει, οἷον τῷ πυρὶ θερμῷ εἶναι. ib. p. 11, b, 38 ὅσα δὲ τῶν ἐναντίων τοιαῦτά ἐστιν, ὥστε ἐν οἷς πέφυκε γίνεσθαι ἢ ὧν κατηγορεῖται, ἀναγκαῖον αὐτῶν θάτερον ὑπάρχειν, τούτων οὐδέν ἐστιν ἀνὰ μέσον. vgl. Metaph. (119).

121) ſ. die Vergleichung Metaph. X, 4. 1055, 33. IV, 2. 1004, 10. Categ. 10. 12, 26 ff. vgl. Zeller 154 f., 3.

geſondert worden, die er in ſeiner Phyſik davon zu machen beabſichtigte. Die Verhältnißbegriffe endlich ſtehen nur inſofern im Gegenſatz mit einander daß je ein Glied derſelben nicht an die Stelle des andren treten kann, während ſie doch ein und derſelben Gattung angehören, wie das Doppelte und Halbe, das Wirkende und Leidende [122]). Sie bezeichnen nur eine beſondere Beſtimmtheit des konträren Gegenſatzes. Doch wollen wir nicht ſagen daß dieſe Beſtimmtheit keine beſondere Beachtung verdient habe: die Relation macht ſich ebenſowohl in der Urtheilsbildung wie in der Begriffsbeſtimmung geltend, und ſo iſt Ariſtoteles auch wohl veranlaßt worden ſie in der Reihe der Gegenſätze aufzuführen, nachdem er ihr ſchon eine Stelle unter den Kategorien angewieſen hatte. Wenn wir aber auch annehmen daß er in ſeiner Tafel der Gegenſätze vorzugsweiſe die Urtheilsbildung ſo wie in der der Kategorien die Begriffsbeſtimmung im Auge gehabt, ſo wollen wir doch damit keineswegs behaupten daß er die gegenſeitige Bedingtheit von Begriff und Urtheil außer Acht gelaſſen habe. Daß dieſe Tafel der Gegenſätze, gleich der der Kategorien, durch ſorgfältiges Umherdenken gefunden, nicht aus einem Princip abgeleitet ſei, bedarf nicht des Beweiſes. Beiden ſchloß ſich eine dritte an, die der verſchiedenen Arten der Urſächlichkeit. Da ſie über die lediglich dialektiſche Begriffsverdeutlichung entſchieden hinausreichend, der realen Begründung dienen ſoll, ſo wollen wir ihre Erörterung dem Folgenden vorbehalten.

B. Die Ariſtoteliſche Analytik.

a. Ihre Formlehre.

1. Wenden wir uns nun zu der ariſtoteliſchen Analytik und zwar zunächſt zu der Formlehre derſelben. In dem erſten der beiden ſo bezeichneten Werke hat Ariſtoteles ſein Augenmerk ausſchließlich auf die Schlußlehre gerichtet und nur einleitend von der

122) Categ. 10. 11, b, 32. Metaph. X, 4. 1055, 38. 3. 1054, 23.

Umkehrung der Urtheile gehandelt [123]), deren er ſich demnächſt zur Beweisführung für jene zu bedienen hatte. Auch in dem ſpäter zur Ergänzung hinzugefügten und ſchwerlich zum Abſchluß gediehenen Buche von der Auslegung (*περὶ Ἑρμηνείας*) behandelt er die Lehre vom Urtheil nicht ſo ſorgfältig und ausführlich wie in der Analytik die Schlußlehre. In der Ueberzeugung von der Wichtigkeit dieſer iſt er, darf man wohl ſagen, jener nicht ganz gerecht geworden. Er betrachtet die Worte als Zeichen der Seelenaffektionen, die an ſich oder urſprünglich bei den verſchiedenen Menſchen gleich, nach Verſchiedenheit der Sprachen durch Uebereinkunft zu der von unartikulirten Lauten (*ἀγράμματοι ψόφοι*) verſchiedenen Bezeichnung gelangten, und zwar Etwas bedeuteten, da in ihnen das Denken zur Ruhe gekommen ſei, jedoch keine Behauptung über Sein und Nichtſein einſchlöſſen [124]); ſo daß unter Uebereinkunft wohl nur der Akt zu verſtehn iſt, wodurch die Bedeutung fixirt, d. h. über den Fluß der Empfindungen erhoben wird. Auf Erklärung über den Sinn dieſes Wortes geht Ar. nicht weiter ein und auf die von Plato begonnenen Unterſuchungen über Urſprung und Weſen der Sprache nicht zurück; jedoch ſieht man wohl daß er mit denen nicht übereinſtimmen konnte, welche die Sprache auf Willkür der ſich Einigenden zurückführten, da er als inneren und gemeinſamen Grund der Wortbezeichnungen die Gleichheit der Seelenaffektionen hervorhebt. Als nothwendige Beſtandtheile des Satzes bezeichnet Ar. mit Plato das Nennwort und das Zeitwort, unterſcheidet dann den Wahrſein oder Falſchſein behauptenden Satz (*ἀπό-*

---

123) Anal. pr. I, 2. 3.

124) de Interpr. 1 *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα ... καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς.* c. 2 *.. τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γίγνηται σύμβολον.* vgl. c. 4 u. Waitz z. d. St. c. 3 *.. αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν), ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή, οὔπω σημαίνει.*

φανσις), d. h. das Urtheil, von andren keine Behauptung einſchließenden, richtet aber ſein Augenmerk ausſchließlich auf das kategoriſche Urtheil[125]). Anderwärts hebt er hervor daß die Wahrheit des Urtheils von der entſprechenden Verbindung der Dinge abhängig ſei, obgleich die Verbindung und Trennung dem Denken angehöre[126]). Als erſter Unterſchied unter den Urtheilen ergibt ſich ihm der der Bejahung und Verneinung und daran knüpft ſich die Erörterung des wie Ja und Nein ſich zu einander verhaltenden, jede dritte Möglichkeit ausſchließenden (kontradiktoriſchen) Gegenſatzes[127]), rückſichtlich deſſen er auch ſolche einander entgegengeſetzte Urtheile berückſichtigt[128]), die ſich auf die vom Zufall oder von der Freiheit abhängige Zukunft bezögen; von ihnen könne man, ſagt er, nur behaupten daß die eine der beiden Alternativen eintreten werde; die Möglichkeit des Andersſeins dürfe nicht ausgeſchloſſen werden. So erklärt er ſich alſo entſchieden und, wie wir ſehn werden, in Uebereinſtimmung mit ſeinen Grundvorausſetzungen, gegen die Unbedingtheit des Determinismus. In der Erörterung des konträren, einen dritten möglichen Fall nicht ausſchließenden Gegenſatzes der Urtheile ergeben ſich ihm Schwierigkeiten und Weitläufigkeiten aus der Nichtbeachtung der Kopula, in ihrer Sonderung vom Prädikat, und der Zuſammengehörigkeit der Negation mit derſelben. Der Quantität nach unterſcheidet er allgemeine und beſondere als ſolche die Allgemeines allgemein oder nicht allgemein ausſagten, und ſondert von

---

125) ὄνομα und ῥῆμα de Interpret. c. 1. 16, 9. c. 4. 5 u. a. St. Poet. c. 20 kommen σύνδεσμος und ἄρθρον hinzu. — c. 4 .. ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς (λόγος), ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.

126) Metaph. VI, 4. 1027, b, 20 τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν. l. 29 ἡ (δὲ) συμπλοκή ἐστι καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν.

127) de Interpr. c. 6. c. 7. 17, b, 16. Anal. post. I, 2. 72, 11.

128) ἀντικεῖσθαι ἀντιφατικῶς. — de Interpr. c. 9. — ib. 18, b, 30 ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἄν οὔτε πραγματεύεσθαι. vgl. de Gener. et Corr. II, 11. 337, b, 3 καὶ εὐθὺς τὸ ἔσται καὶ τὸ μέλλον ἕτερον διὰ τοῦτο.

beiden die auf das Einzelne bezüglichen Urtheile [129]). Die Modalität der Urtheile [130]) behandelt er in Bezug auf die objektive Beſchaffenheit der Dinge, nicht auf den Grad und Grund der Gewißheit für das Subjekt, und faßt Möglichkeit als das Nichtnothwendige, welches ſein oder auch nicht ſein könne [131]). Doch hat er den Unterſchied zwiſchen dem keinen Widerſpruch einſchließenden logiſchen und dem real Möglichen nicht ganz auſſer Acht gelaſſen [132]), iſt aber, weil er das eine vom andren nicht beſtimmt ſonderte und die Grade der realen Möglichkeit nicht in Betracht zog, ſchon in der Lehre von der Umkehrung der Urtheile und mehr noch in der Syllogiſtik rückſichtlich der Beſtimmung der Modalität des Schlußſatzes bei verſchiedener Modalität der Prämiſſen, zu Annahmen gekommen, die bereits ſeine Schüler Theophraſt und Eudemus beſtritten, ohne jedoch ſelber zu ſicheren Ergebniſſen gelangt zu ſein [133]). Im Uebrigen hat er die noch jetzt als gültig anerkannten Beſtimmungen über Umkehr der Urtheile (im Eingange zur Analytik) feſtgeſtellt. Die hypothetiſche und disjunktive Form der Urtheile wie der Schlüſſe hat er noch nicht in den Bereich ſeiner Unterſuchungen gezogen, wenngleich es nicht an Keimen für dieſe Lehrſtücke bei ihm fehlt, die dann von Theophraſt und Eudemus weiter, wenn auch immer noch unzureichend, entwickelt wurden.

---

129) c. 7 *ἐπὶ τῶν καθόλου ἀποφαίνεσθαι καθόλου* und *μὴ καθόλου*, letztere, die partikulären Urtheile, auch als *ἐν μέρει* oder *κατὰ μέρος* bezeichnet, Anal. pr. I, 1. 24, 17. c. 2. 25, 5 u. ſ. w. — ib. I, 1. 24, 16 u. ſ. w. tritt an die Stelle der einzelnen Urtheile die *πρότασις ἀδιόριστος*.

130) Anal. pr. I, 2 pr. *πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.*

131) Anal. pr. I, 13. 32, 28 .. *ἔσται ἄρα τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον ἐνδεχόμενον.* Metaph. IX, 8. 1050 b, 11 *τὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι ἐνδέχεται καὶ μὴ εἶναι.* vgl. c. 4. 1047, b, 9. c. 9 pr. de Interpr. c. 12. 21, b, 12.

132) ſ. m. Handbuch III, 1. S. 20 ff.

133) Anal. pr. I, 2 sq. *τοὺς ὅρους ἀντιστρέφειν.* — ſ. die ausführliche Erörterung beider Lehrſtücke bei Prantl, Geſchichte der Logik S. 266 ff. 278 ff. vgl. Zeller S. 160 ff., 3.

2. Sein Hauptaugenmerk iſt auf den kategoriſchen Schluß gerichtet, und der mußte ihm allerdings als die geeignetſte Form ſich ergeben, um die vorläufig von uns für gewiß gehaltenen Urtheile bis zu ihren letzten zureichenden Gründen zu verfolgen und damit vom für uns Gewiſſen zu dem an ſich Wahren und Gewiſſen zu gelangen. Schon ſeine Begriffsbeſtimmung des (mittelbaren) Schluſſes [134]), die auf alle, auch die noch nicht von ihm in Erwägung gezogenen Formen deſſelben Anwendung leidet, zeugt von der Gründlichkeit ſeiner Unterſuchung; denn in allem eigentlichen (mittelbaren) Schlußverfahren ſoll aus den aufgeſtellten Urtheilen, ſeien ihrer nur zwei oder mehrere, d. h. ſei der Schluß einfach oder zuſammengeſetzt, ein ſeinem Inhalte nach Neues mit Nothwendigkeit und lediglich aus den gegebenen ſich ergeben; darauf eben beruht ſeine Sicherheit und die Möglichkeit durch Anwendung deſſelben in der Begründung fortzuſchreiten. Soll nun das Verhältniß der Hauptbegriffe des Schlußſatzes in kategoriſcher Form aus den gegebenen Urtheilen mit Sicherheit gefolgert werden, ſo muß es aus ihrem uns bekannten Verhältniß zu einem dritten ſich ergeben und die Art der Folgerung durch die Stellung des Mittelbegriffs beſtimmt werden, d. h. durch ſein Verhältniß zu je einem der Hauptbegriffe [135]). Jeder Schluß muß daher drei entſcheidende Begriffe (ὅροι) und wie der Mittelbegriff in den Prä-

---

134) Anal. pr. I, 1. 24, b, 18 *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.* vgl. Top. I, 1. 100, 25. soph. El. 1. 165, 1. Die *τεθέντα*, Vorderſätze, werden *προτάσεις* oder (Metaph. V, 2. 1013, b, 20) *ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος* genannt, der Unterſatz *ἡ ἑτέρα* oder *τελευταία πρότασις*, der Schlußſatz *συμπέρασμα*, die drei Hauptbegriffe *ὅροι*, der Mittelbegriff *μέσος*, der Obergriff (Prädikatsbegriff des Schlußſatzes) *μεῖζον* od. *πρῶτον ἄκρον*, der Unterbegriff (Subjektsbegriff des Schlußſatzes) *ἔλαττον ἄκρον* od. *ἔσχατον*; beide zuſammen im Unterſchiede vom Mittelbegriff, *ἄκρα*.

135) Anal. pr. I, 23. 41, 13 *εἰ οὖν ἀνάγκη μέν τι λαβεῖν πρὸς ἄμφω κοινόν, τοῦτο δ' ἐνδέχεται τριχῶς ... ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ εἰρημένα σχήματα, φανερὸν ὅτι πάντα συλλογισμὸν ἀνάγκη γίνεσθαι διὰ τούτων τινὸς τῶν σχημάτων.*

miſſen unveränderlich derſelbe, ſo auch jeder der beiden Hauptbegriffe ebenſo in den Prämiſſen wie in dem Schlußſatz gefaßt werden. Die natürlichſte und am weiteſten reichende Stellung iſt diejenige, in welcher er in der Mitte zwiſchen den beiden Hauptbegriffen ſteht, d. h. der Subjektsbegriff unter ihn und er ſelber unter den Prädikatsbegriff ſubſumirt oder von ihm ausgeſchloſſen wird, ſo daß dann auch der Subjektsbegriff unter den Prädikatsbegriff ſubſumirt oder von ihm ausgeſchloſſen werden muß. Ausſchließung des Subjektsbegriff vom Mittelbegriff würde von vorn herein den Schluß vereiteln; ebenſo die Subſumtion des Mittelbegriffs unter nur einen Theil des Prädikatsbegriffs; ſo daß das den Prädikatsbegriff enthaltende Urtheil (der Oberſatz) allgemein, das den Subjektsbegriff, ſei er allgemein oder partikulär gefaßt, in ſich begreifende ſtets bejahend ſein muß; und bei dieſer Art der Vermittelung allgemein bejahende und verneinende, ſo wie partikulär bejahende und verneinende Schlußſätze ſich ergeben. Steht dagegen der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen als Prädikat, oder in beiden als Subjekt, ſo läßt ſich in erſterem Falle ſchließen, daß falls der eine Hauptbegriff vom Mittelbegriff ausgeſchloſſen, der andre ihm ſubſumirt wird, auch die beiden Hauptbegriffe von einander ausgeſchloſſen werden müſſen; im zweiten Fall, auch wenn beide Prämiſſen allgemein ſind, daß einige Gemeinſchaft unter den Hauptbegriffen ſtatt finden oder nicht ſtatt finden müſſe, jenachdem der Oberſatz bejahend oder verneinend iſt, ſo daß immer nur ein partikulärer Schlußſatz erfolgt. Die weiteren Beſtimmungen über dieſe beiden Formen (Figuren) des Schluſſes ergeben ſich aus dem Bisherigen. Ariſtoteles führt die Beweiſe für dieſelben in abgeleiteter Weiſe durch Zurückführung ihrer Modi auf entſprechende Modi der erſten Figur [136]), die neuere Logik unmittelbar aus der Beſtimmtheit der zu Grunde liegenden Begriffsverhältniſſe. Dagegen hat die neuere Logik zu ihrem Nachtheil darin von Ari-

136) Als *συλλογισμὸς τέλειος*. — ſ. die ausführliche Erörterung der drei Schlußfiguren Anal. I, 4 ff. vgl. m. Handb. II, 2. 178 ff. u. Prantl a. a. O. 271 ff.

ſtoteles ſich entfernt, daß ſie die wahre Bedeutung des Mittelbegriffes als des die Verknüpfung im Schlußſatz gewährleiſtenden, außer Acht laſſend, veranlaßt ward an die Stelle der inneren Natur der Vermittelung, die äußere Stellung des Mittelbegriffes zu ſetzen, und die der erſten Figur entgegengeſetzte, verkünſtelte Stellung, nach dem Vorgange Galens, als eine beſondere Schlußfigur den drei Ariſtoteliſchen Figuren, unter dem Namen einer vierten hinzuzufügen [137]). Der allgemeinen Erörterung der Regeln für die drei Schlußfiguren und ihre vollſtändig aufgeführten Modi, wobei auch, wie geſagt, ausführlich auf die Modalität der Prämiſſen und ihre Einwirkung auf den Schlußſatz eingegangen wird, kommen dann die Nachweiſungen hinzu, daß ſie durchgängig, auch auf die apagogiſchen und Vorausſetzungsſchlüſſe anwendbar ſind, wie ſie zu handhaben und welche Fehler dabei zu vermeiden, welche Sätze ſchwieriger zu beweiſen und leichter zu widerlegen ſeien [138]), wie durch Entwickelung der Antecedentia, Conſequentia und Repugnantia die Vorderſätze für einen fraglichen Schlußſatz aufzufinden ſeien [139]) und wie die auf die Weiſe gefundenen entſcheidenden Begriffe in die regelrechte Form des Schluſſes ſich fügen laſſen [140]). Man kann daher das erſte am ſorgfältigſten durchgearbeite Buch der erſten Analytik mit den griechiſchen Auslegern in drei Ab-

137) vgl. Trendelenburg, logiſche Unterſuchungen II, 232 ff.

138) Anal. pr. I, 23 ff. vgl. c. 28. 29. 30.

139) Ib. I, 27 *πῶς δ' εὐπορήσομεν αὐτοὶ πρὸς τὸ τιθέμενον ἀεὶ συλλογισμῶν, καὶ διὰ ποίας ὁδοῦ ληψόμεθα τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχάς, νῦν ἤδη λεκτέον· οὐ γὰρ μόνον ἴσως δεῖ τὴν γένεσιν θεωρεῖν τῶν συλλογισμῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν δύναμιν ἔχειν τοῦ ποιεῖν.* ib. 43, b, 1 *δεῖ δὴ τὰς προτάσεις περὶ ἕκαστον οὕτως ἐκλαμβάνειν, ὑποθέμενον αὐτὸ πρῶτον καὶ τοὺς ὁρισμούς τε καὶ ὅσα ἴδια τοῦ πράγματός ἐστιν, εἶτα μετὰ τοῦτο ὅσα ἕπεται τῷ πράγματι, καὶ πάλιν οἷς τὸ πρᾶγμα ἀκολουθεῖ, καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται αὐτῷ ὑπάρχειν ... ὅσῳ μὲν γὰρ ἂν πλειόνων τοιούτων εὐπορῇ τις, ἧττον ἐντεύξεται συμπεράσματι, ὅσῳ δ' ἂν ἀληθεστέρων, μᾶλλον ἀποδείξει.* vgl. Prantl a. a. O. S. 300 und Tweſtens Logik S. 176 ff.

140) Ib. I, 32 ff.

ſchnitte theilen, deren erſter von der Formbildung des Schluſſes, der zweite von der Auffindung der Vorderſätze, der dritte von der Zurückführung der kryptiſchen Schlüſſe auf ihre normale Form zu handeln beſtimmt iſt. Der dritte Abſchnitt wird als Abſchluß der beabſichtigten Unterſuchung bezeichnet[141]), ohne daß auf die Ergänzungen, die ſie durch das zweite Buch erhalten hat, hingewieſen würde, mag nun dieſes urſprünglich nicht beabſichtigt geweſen ſein oder einer andern Ausarbeitung der Analytik angehören. Es handelt in loſe mit einander verbundenen Abſchnitten von den Schlüſſen, die eine Mehrheit von Folgerungen inplicite in ſich enthalten, von wahren Schlußſätzen die aus unwahren Prämiſſen ſich zu ergeben ſcheinen, von gegenſeitiger Ableitung (Cirkelbeweis), von Umkehrung der Prämiſſen und Ableitung aus entgegengeſetzten Vorderſätzen, von der indirekten Beweisführung, — alſo von den Eigenſchaften der Schlüſſe und ihrer Anwendung. Es folgen Erörterungen über einige Hauptformen der Fehlſchlüſſe und über die Mittel ſich dagegen zu ſichern. Endlich werden die weniger ſtrengen Schluß- oder Beweisformen der Induktion, des Beiſpiels (ſchwache Analogie), der Abführung (Apagoge), der Einrede (Inſtanz), des Zeichens in Erwägung gezogen[142]).

---

141) Ib. I, 32 pr. *πῶς δ' ἀνάξομεν τοὺς συλλογισμοὺς εἰς τὰ προειρημένα σχήματα, λεκτέον ἂν εἴη μετὰ ταῦτα· λοιπὸν γὰρ ἔτι τοῦτο τῆς σκέψεως.* vgl. II, 1.

142) *ἐπαγωγή*, II, 23 (*παράδειγμα*, c. 24. *ἀπαγωγή*, c. 25. *ἔνστασις*, c. 26. *εἰκός*, c. 27. *τὸ φυσιογνωμονεῖν* ib.). *ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ . . τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι κτλ.* Daß alles Langlebige gallenlos ſei, ſoll durch die Aufzählung aller Thiere nachgewieſen werden, die zugleich langlebig und gallenlos ſind, ſo daß ein Schluß der dritten Figur entſteht: alle aufgezählten Thiere ſind langlebig, alle aufgezählten Thiere ſind gallenlos, daher u. ſ. w. Die der dritten Figur nicht eigenthümliche Allgemeinheit des Schlußſatzes hängt von der Vollſtändigkeit der Aufzählung der zugleich als langlebig und gallenlos ſich ergebenden Thiere ab, und dieſe Aufzählung tritt an die Stelle eines eigentlichen Mittelbegriffs, ſo daß Ariſtoteles die Induktion dem eigentlichen Schluß entgegenſetzt, ib. p. 68, b, 32 *καὶ τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ*

b. Die analytiſche Wiſſenſchaftslehre.

1. Wie aber gelangen wir vermittelſt des Schlußverfahrens zum Wiſſen? iſt die Frage mit deren Beantwortung die zweite Analytik ſich beſchäftigt. Das Gewußte oder Bekannte von dem alle Entwickelung des an ſich, nicht blos für uns, Gewiſſen ausgehn ſoll, mag die Entwickelung durch ſtrenges Schlußverfahren oder durch Induktion zu Stande kommen[143]), betrifft theils das Daß theils das Was theils beides zugleich[144]), und iſt entweder ein aller Entwickelung zu Grunde liegendes und im voraus als gültig anerkanntes, ein Axiom, oder eine erſt zu bewährende Vorausſetzung, Theſis, und dieſe, wenn ſie ein Sein oder Nichtſein aufſtellt, Hypotheſis, wenn die Beſtimmtheit, das Was, eine Begriffsbeſtimmung[145]). Zum Wiſſen wird das im Voraus Bekannte nur durch Zurückführung deſſelben auf ſeinen nothwendigen, nicht anders ſein könnenden Grund; es findet daher nur vom Nothwendigen und Ewigen ſtatt, und das Nothwendige iſt wiederum theils was ohne Ausnahme jedem Einzelnen innerhalb der betreffenden Sphäre zukommt, theils das an ſich Seiende des Subjekts wie ſeiner Prädikate, mit Ausſchluß alles beziehungsweiſe ihm zukommenden, und

---

συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν, ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ κτλ. vgl. Eth. VI, 3. 1139, b, 28. Anal. post. II, 19. 100, b, 3. Top. I, 12. 105, 13 u. Anm. 169.

143) Anal. post. I, 1. 71, 6 *ἀμφότεροι γὰρ (οἵ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς λόγοι) διὰ προγινωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν κτλ.* vgl. ob.

144) Ib. I. 11 *διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι ἔστι, προϋπολαμβάνειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ τί τὸ λεγόμενόν ἐστι, ξυνιέναι δεῖ, τὰ δ' ἄμφω.*

145) Ib. I, 2. 72, 14 *ἀμέσου δ' ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲν λέγω ἣν μὴ ἔστι δεῖξαι, μηδ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν μαθησόμενόν τι· ἣν δ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα . . . θέσεως δ' ἡ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀποφάνσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναί τι ἢ τὸ μὴ εἶναί τι, ὑπόθεσις, ἡ δ' ἄνευ ταύτου ὁρισμός.*

in letzter Inſtanz das durch ſich, nicht durch etwas Andres Seiende, die Weſenheit, die von keinem Andren ausgeſagt werden kann und allen ihren Beſtimmungen zu Grunde liegt. Von dem ſeinem Umfange nach Allgemeinen muß daher fortgeſchritten werden zu dem den Grund deſſelben in ſich enthaltenden Allgemeinen der Weſenheit und durchgängig das Wahre zugleich in ſeiner Nothwendigkeit erkannt werden [146]).

2. Was alſo gehört zu einer wiſſenſchaftlichen Beweisführung? Feſtſtellung der Gattung welcher die Wiſſenſchaft angehört, Ableitung des ihr an ſich Zukommenden und die der Beweisführung zu Grunde liegenden Axiome [147]). Letztere müſſen allen Wiſſenſchaften (als das ſie zuſammenhaltende Band) gemein ſein, wenn auch in verſchiedenen verſchieden angewendet; die Gattung (das Gebiet) dagegen iſt jeder derſelben eigenthümlich; eben darum dürfen auch die Beweisgründe und Mittelbegriffe zur Ableitung des je einer derſelben an ſich Zukommenden nicht einer andren Wiſſenſchaft (Gattung) entlehnt werden, wenn nicht irgendwie beide ein und derſelben höheren Gattung angehören, oder die eine der andren untergeordnet iſt. Ihr Gebiet (ihre Gattung) ſetzt jede be-

---

146) ib. I, 2. vgl. I, 6. 74, b, 13. II, 11 u. a. I, 4 .. *πρῶτον δὲ διορίσωμεν τί λέγομεν τὸ κατὰ παντὸς καὶ τί τὸ καθ' αὑτὸ καὶ τί τὸ καθόλου.* 73, b, 26 *καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτο. φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν.* vgl. m. Handbuch III, 1. 30 ff.

147) ib. I, 6. 75, 28 *ἐπεὶ δ' ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει περὶ ἕκαστον γένος ὅσα καθ' αὑτὰ ὑπάρχει καὶ ᾗ ἕκαστον, φανερὸν ὅτι περὶ τῶν καθ' αὑτὰ ὑπαρχόντων αἱ ἐπιστημονικαὶ ἀποδείξεις καὶ ἐκ τῶν τοιούτων εἰσίν· τὰ μὲν γὰρ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα . . οὐδ' εἰ ἀεὶ εἴη, μὴ καθ' αὑτὸ δέ.* c. 7 ..*τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσι, ἓν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον ... ἓν δὲ τὰ ἀξιώματα· ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν· τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον.* vgl. Metaph. III, 2. 997, 8. Die Axiome werden im Gegenſatz gegen die *ἴδια*, als *κοινὰ* bezeichnet. An. I, 10. 76, 38 *κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἐπεὶ χρήσιμόν γε ὅσον ἐν τῷ ὑπὸ τὴν ἐπιστήμην γένει.* vgl. c. 10 extr. c. 11. 77, 27. Metaph. III, 1. 995, b, 8. c. 2. 996, b, 26. 997 passim. IV, 3 pr.

ſondere Wiſſenſchaft als gegeben voraus[148]); die Ableitung der verſchiedenen Gebiete (Gattungsbegriffe) würde nur einer alle übrigen beherrſchenden Wiſſenſchaft zuſtehn[149]). Die erſte Philoſophie hat die unbedingte Gültigkeit der Axiome nachzuweiſen, welche die übrigen Wiſſenſchaften als feſtſtehend zur Ableitung des je ihrer Gattung Zukommenden vorausſetzen, ohne ſie, die nur die Form all und jeder Ableitung bedingen, als Glieder ihm einzuſchieben[150]). Zu der Ableitung bedienen ſie ſich der Schlußform. Die der Wiſſenſchaft zu Grunde liegende Gattung iſt die ihr Mannichfaltiges in ſich befaſſende Einheit, ohne daß ein Fürſichbeſtehn derſelben auſſer dem Mannichfaltigen, eine Idee, vorausgeſetzt werden dürfte[151]). Die darüber hinausliegenden Gegenſtände und Fragen ſind als ihr fremd zurückzuweiſen. Unter den verſchiedenen Schlußfiguren, iſt die einen allgemein bejahenden Schlußſatz zu erreichen fähige, die erſte, die geeignetſte das Warum, den Grund, nachzuweiſen, und der allgemeine Beweis vorzüglicher als der beſondere, der bejahende vorzüglicher als der verneinende, der direkte vorzüglicher als der indirekte[152]). Da das Wiſſen aber auf das Daß oder das Was oder beides zugleich geht, jedoch ſo daß auch das Daß wiederum der Begründung, des Warum bedarf, ſo beſteht der Unterſchied doch darin daß die über das Daß, die Thatſächlichſeit der Erſcheinung,

---

148) Anal. I, 7. 75, b, 2. c. 9. 76, b, 9. c. 10. 76, b, 3. c. 12, 77, b, 6. Phys. Ausc. I, 2. 185, 1. VIII. 3. 253, b, 2.

149) Anal. I, 9. 76, 16 .. *φανερὸν καὶ ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι . . καὶ ἐπιστήμη ἡ ἐκείνων κυρία πάντων.* vgl. folg. Anm.

150) An. post. I, 11. 77, 10 *τὸ δὲ μὴ ἐνδέχεσθαι ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι οὐδεμία λαμβάνει ἀπόδειξις, ἀλλ' ἢ ἐὰν δέῃ δεῖξαι καὶ τὸ συμπέρασμα οὕτως.* I. 27 *κοιναὶ δὲ λέγω οἷς χρῶνται ὡς ἐκ τούτων ἀποδεικνύντες, ἀλλ' οὐ περὶ ὧν δεικνύουσιν οὐδ' ὃ δεικνύουσι . . καὶ εἴ τις καθόλου πειρῷτο δεικνύναι τὰ κοινά κτλ.*

151) ib. c. 11 pr. *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται.*

152) ib. I, 14. 24. 25. 26.

hinausgehende Begründung des Warum den realen Grund derselben nachzuweisen hat. Daher die das Warum in diesem Sinne begründende Wissenschaft höher steht als die sich auf Bewährung des Was beschränkende, mithin die mathematische Harmonik höher als die Musik, die mathematische Astronomie höher als die nautische; und wiederum ist die weniger Voraussetzungen bedürftige genauer und früher als die mehrerer, die Arithmetik früher und genauer als die Harmonik und Geometrie [153]).

3. Von der Frage nach dem Daß ist die nach dem Ob insofern noch verschieden, daß jene blos auf das So oder Andersein sich bezieht, diese auf die Wirklichkeit des Gegenstandes selber; beide beschränken sich auf das Vorhandensein eines thatsächlichen Grundes, wogegen die Frage nach dem Warum erst ihr Endziel erreicht, wenn sie das mit dem Sein zusammenfallende Was [154]), die dem zu Erklärenden zu Grunde liegende ursächliche Bestimmtheit des Gegenstandes oder Begriffs erreicht hat, womit dann die Beweisführung abgeschlossen wird und über sich selber hinausreicht. Das Was nämlich hat die Begriffsbestimmung nachzuweisen und das Wissen um diese fällt mit dem Wissen durch Beweisführung nicht zusammen, selbst wenn, abgesehn von verneinenden und partikulären Schlußsätzen, diese allgemein und bejahend ist, da die Definition Erkenntniß der Wesenheit ist. Definitionen sind vielmehr die Principien der Beweisführung und diese als Erkenntniß des dem Begriffe eigenthümlichen Seins ist durch vermittelndes Schlußverfahren nicht zu erreichen [155]); und ebensowenig durch Einthei-

---

153) ib. I, 13. o. 27.

154) II, 1 *τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν.* c. 2. 90, b *συμβαίνει ἄρα ἐν ἁπάσαις ταῖς ζητήσεσι ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι μέσον, ἢ τί ἐστι τὸ μέσον. τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται.* l. 14 *ἐν ἅπασι γὰρ τούτοις φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν.*

155) ib. II, 3. 90, b, 3 *ὁ μὲν γὰρ ὁρισμὸς τοῦ τί ἐστιν εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν.* l. 30 *ὁρισμὸς μὲν*

lungen; denn welches der Eintheilungsglieder der Weſenheit des fraglichen Objekts entſpreche, läßt ſich durch Eintheilung nicht entſcheiden, welche immer nur Schlüſſen ohne Mittelbegriff, daher ohne Begründung, gleicht. Ebenſowenig wird durch Eintheilung die nothwendige Zuſammengehörigkeit der Merkmale zur Einheit der Definition erwieſen[156]). Auch nicht durch Induktion, die nur über das Sein oder Nichtſein, nicht über das Was des fraglichen Gegenſtandes entſcheidet, außer etwa ſofern ſie die Eigenſchaften der Dinge uns kennen lehrt, wofür wir dann durch Schlußverfahren den Mittelbegriff, d. h. den Grund zu finden uns beſtreben[157]). Doch ſetzt die Kenntniß des Was oder der Weſenheit die Kenntniß des Grundes voraus und iſt dieſer nicht in ſondern außerhalb der Weſenheit enthalten, ſo bedarf es eines Schluſſes der erſten Figur, d. h. eines allgemein bejahenden Schlußſatzes, deſſen Mittelbegriff ſich dann eben als Grund der Weſenheit ergibt. Doch muß auch ſo das Was der Weſenheit des Mittelbegriffs ſelber anderweitig erkannt werden. Unter den verſchiedenen möglichen Gründen oder Mittelbegriffen müſſen wir zuletzt unmittelbar entſcheiden; ſo daß das Was als der wahre Grund nicht ohne Beweisführung erkannt und doch nicht bewieſen werden kann. Es unterſcheidet ſich die das Weſen und damit den Grund angebende Definition, auch wenn ſie der Vermittelung bedarf, von der Beweisführung noch immer dadurch daß die Verbindung ihrer Beſtimmungen zur untheilbaren Einheit des Begriffs hinzukommen (unter verſchiedenen denkbaren Gründen unmittelbar entſchieden werden

---

γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστι κτλ.

156) Ib. II, 5. 92, 3 *ὥστ' εἰ καὶ ἀπεδείκνυτο τῇ διαιρέσει, ἀλλ' ὁ γ' ὁρισμὸς οὐ συλλογισμὸς γίνεται*, und die Eintheilung gleicht Schlüſſen ohne Mittelbegriff, Ib. 91, b, 35. vgl. Anal. pr. I, 31. — Anal. post. II, 6. vgl. c. 13. 96, b, 26 ff.

157) Ib. II, 7 .. *οὐ γὰρ τί ἐστι δείκνυσιν (ὁ ἐπάγων), ἀλλ' ὅτι ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.* c. 8. 93, 15 . . *ἀλλ' ἔστι λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι κτλ.*

muß); oder findet ſie ſich in der Form eines Schlußſatzes, ſo nimmt ſie den Mittelbegriff, den Grund, nicht mit auf. Und Schlußverfahren findet gar keine Anwendung, wenn das Was und damit der Grund unmittelbar ergriffen wird [158]). Definition und Beweisverfahren ſtehen alſo in ſolcher Wechſelbeziehung mit einander daß zwar letzteres auf erſterer beruhen, namentlich auf der Definition des Mittelbegriffs, der ja wiederum ſeine Begriffsbeſtimmung im Oberbegriff findet [159]), jedoch die Begriffsbeſtimmung zur Ausmittelung ihres Grundes (Warum) der Beweisführung bedarf.

4. Wie aber kommen Begriffsbeſtimmungen zu Stande? nur durch Merkmale die der zu beſtimmende Begriff mit andren gemein hat und deren Geſammtheit ausſchließlich dem fraglichen, im Unterſchiede von allen übrigen eignet, und jedem unter dem Begriff enthaltenen Gegenſtande zukommt [160]). Wir theilen daher den Gattungsbegriff in ſeine nicht ferner theilbaren Artbegriffe und beſtimmen dieſe nach Maßgabe der betreffenden Kategorie, rückſichtlich welcher die Begriffe zu beſtimmen ſind, ſei es der Weſenheit, Qualität, Quantität u. ſ. w. Gehen wir daher von derjenigen Beſtimmung aus, welche den Gattungsbegriff mit dem nächſten Unterſchiede enthält und ſo fort in einer Reihenfolge, in welcher der jedesmahl folgende Unterſchied die vorangegangenen vorausſetzt. Nur auf dieſe Weiſe können wir uns verſichert halten Vollſtändigkeit der Eintei-

---

158) ib. II, 9. 93, b, 25 *τῶν δ' ἐχόντων μέσον καὶ ὧν ἐστί τι ἕτερον αἴτιον τῆς οὐσίας, ἔστι δι' ἀποδείξεως, ὥσπερ εἴπομεν* (c. 8, b, 18), *δηλῶσαι, μὴ τὸ τί ἐστι ἀποδεινύντας.* c. 10. 94, 9 *ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος. ... εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τι ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα.* Dieſe dritte Art der Definition wird jedoch de Anima I, 2 pr. verworfen. — c. 11.

159) ib. II, 17. 99, 21 *ἔστι δὲ τὸ μέσον λόγος τοῦ πρώτου ἄκρου· διὸ πᾶσαι αἱ ἐπιστῆμαι δι' ὁρισμοῦ γίγνονται.* vgl. l. 2.

160) II, 13. 96, 32 *τὰ δὴ τοιαῦτα ληπτέον μέχρι τούτου, ἕως τοσαῦτα ληφθῇ πρῶτον, ὧν ἕκαστον μὲν ἐπὶ πλεῖον ὑπάρξει, ἅπαντα δὲ μὴ ἐπὶ πλέον· ταύτην γὰρ ἀνάγκη οὐσίαν εἶναι τοῦ πράγματος.*

lung zu erreichen. Weil jedoch der nicht ferner eintheilbare Artbegriff leichter und ſicherer zu definiren iſt als die folgenden (dem Gattungsbegriff näheren), ſo iſt mit ihrer Begriffsbeſtimmung der Anfang zu machen [161]). So alſo greifen Begriffsbeſtimmung und Eintheilung in einander ein, wenngleich Eintheilung ebenſowenig als Beweisverfahren, das Was der Definition nachzuweiſen vermag und alle Wiſſenſchaft zuletzt durch Definition zu Stande kommt ([159]). Auch die Induktion beruht zuletzt auf einer unmittelbaren Auffaſſung des Was der Dinge. Ueberhaupt iſt das Ziel der Wiſſenſchaft, das Beſondere aus dem Allgemeinen, die Erſcheinungen aus ihren Urſachen abzuleiten, mithin den Begriff als Grund der Dinge zu finden und zu beſtimmen.

5. Müßten wir nun ins Unendliche hin von Urſache zu Urſache, von Mittelbegriff zu Mittelbegriff aufſteigen, ſo wäre, wie ſchon geſagt, das Wiſſen unerreichbar. So wenig wir aber von Subjekt zu Subjekt, von Prädikat zu Prädikat ins Unendliche aufſteigen können, ebenſowenig kann es eine unendliche Zahl der Vermittelungen zwiſchen je einem Subjekte und einem Prädikate geben [162]). Mithin muß Abſchluß des Beweisverfahrens durch unmittelbares Wiſſen vorausgeſetzt werden; und dieſer Abſchluß iſt von doppelter Art. Wir gehen einerſeits aus von dem unmittelbar Gegebenen der ſinnlichen Wahrnehmung, die, ſoweit ſie eine unmittelbare (Empfindung) iſt, kaum täuſchen kann [163]), und wir gelangen andrerſeits von Mittelbegriff zu Mittelbegriff, Grund zu Grund aufſteigend, zu dem unmittelbar zu Ergreifenden und ſich durch ſich ſelber Bewährenden, Einfachen, welches eine höhere Gewißheit haben muß als alles daraus Abgeleitete, daher es die Principien aller Beweisführung enthält, die formalen (Axiome) wie die realen (ὅροι). Das Vermögen durch welches wir es ergreifen iſt der über alles

---

161) ib. II, 13. 14. vgl. Top. VI, 4. 5. 6 und über die Eintheilungen insbeſondere de part. Anim. I, 2. 3.

162) ob. Anm. 84. Anal post. I, 19.

163) Anal. post. II, 19. 100, 10. — de Anima III, 3. 427, b, 11. c. 8. Metaph. IV, 5. 1010, b, 14.

Sinnenvermögen hinausliegende Geiſt[164]). Er vermag zu denken wann er will[165]), nicht wie die ſinnliche Wahrnehmung an die ſich ihr darbietenden Gegenſtände gebunden; in ihm trifft Denken und Gedachtes zuſammen, er iſt ſelber denkbar wie das Gedachte. Rückſichtlich ſeiner mag die Seele wohl Ort der Ideen oder Begriffe heißen, jedoch nur jene denkende (des Geiſtes), inſofern ſie als thätiges Vermögen (als ἕξις) der Ideen theilhaft zu werden vermag, ſie nicht ſchon urſprünglich in ſich trägt[166]). Durch die nähere Beſtimmung entfernt ſich Ariſtoteles entſchieden von Plato, dem er ſich auf dieſem Punkte ſo ſehr genähert hatte. Erſt dann vermag, ihm zufolge, der Geiſt das keiner Täuſchung mehr Ausgeſetzte zu ergreifen, wenn im Aufſteigen von Mittelbegriff zu Mittelbegriff nur Ergreifen oder Nichtergreifen, nicht mehr Irrthum, wie in der Verknüpfung (des vermittelnden Denkens), ſtatt finden kann[167]). Als Vorderſatz (*πρότασις ἄμεσος*) gefaßt, läßt

---

164) Anal. post. II, 19. 100, b, 8 *ἐπεὶ δὲ . . οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν.* vgl. Eth. VI, 6. c. 7. 1141, 17. b, 2. c. 9. 1142, 25 *ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστι λόγος.* c. 12. 1143, 25. vgl. Trendelenburg, hiſt. Beitr. II, 375.

165) de Anima II, 5. 417, b, 24 *διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται.*

166) Ib. III, 4. 430, 2 *καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά.* p. 429, 15 *ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο.* b, 30 *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.* 429, 27 *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* (vgl. Trendelenburg z. d. St. 485, f.) III, 8 pr. Metaph. IX, 10. — Anal. post. II, 19. 99, b, 30 *φανερὸν τοίνυν ὅτι οὔτ' ἔχειν οἷόν τε, οὔτ' ἀγνοοῦσι καὶ μηδεμίαν ἔχουσιν ἕξιν ἐγγίνεσθαι*

167) de An. III, 6 pr. *ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων κτλ.* vgl. Anal. post. I, 2. 3. 22. II, 9. 10. Metaph. IV, 4. 1006, 6. IX, 10. — *τὰ ἄμεσα, τὰ*

ſich das unmittelbar vom Geiſte ergriffene Einfache nur von ſich ſelber ausſagen; es iſt ein analytiſches Urtheil *a priori*, und dahin läßt ſich auch wohl der Satz des Widerſpruchs rechnen. Doch fehlt die nähere Beſtimmung über die zwiefache Art das Einfache zu ergreifen, als die der Begriffsbeſtimmung zu Grunde liegende ewige Weſenheit (*τὸ τί ἦν εἶναι*) und als Formalprincip. Letzteres mußte Ar. wohl als das bei jeder Verſtändigung im Denken mit unbedingter Gültigkeit ſich bewährende, erſtere als den zum Abſchluß der Beweisführung unwiderſtehlich ſich uns darbietenden Begriff der Weſenseinheit faſſen und vorausſetzen daß erſt, nachdem die ganze Reihe der Vermittelungen ihr Endziel erreicht habe (167), er im Denken des Geiſtes hervortrete.

6. Vermögen wir aber durchgängig das ſchlechthin Wahre und Gewiſſe zu erreichen? So konnte der unbefangen und mit vollem Bewußtſein von der Schwierigkeit der Forſchung, dieſer nach allen Richtungen ſich hingebende Ariſtoteles nicht dafür halten. Er ſieht ein daß wir uns nicht ſelten das was großentheils zu geſchehen pflegt zu ermitteln begnügen müſſen, und daß nicht auf allen Gebieten der Wiſſenſchaft der gleiche Grad der Gewißheit zu erreichen iſt. Nur das Zufällige kann nimmer Gegenſtand der Wiſſenſchaft werden 168). Er betrachtet, ein ächter Sokratiker, die Induktion als ein nothwendiges Mittel das Allgemeine aus dem Beſonderen abzuleiten 169), oder vielmehr als ihm bereits zu Grunde

---

ἀναπόδεικτα, τὰ ἀνυπόθετα. — Anal. post. I, 23. 84, b, 34 *ἀεὶ τὸ μέσον πυκνοῦται, ἕως ἀδιαίρετα γένηται καὶ ἕν.* vgl. Metaph. VII, 7, 1032, b, 8.

168) Anal. post. I, 30 *τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως . . . πᾶς γὰρ συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων.* vgl. I, 8. 75, b, 33. Metaph. VII, 15. 1040. 1 *δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.* vgl. Anal. post. I, 33. 89, 2. II, 12. 96, 16. de part. Anim. III, 2. 663, b, 27. Metaph. VI, 2. 1027, 20. Eth. I, 1. 1094, b, 19. — Eth. I, 1. 1094, b, 11. c. 7. 1098, b, 3 II, 2. 1104, 1. Metaph. II, 3. 995, 2 u. a. St.

169) Eth. VI, 3. 1139, b, 28 *ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου.* vgl. Anal. post. I, 31.

liegend und in ihm wirkend, zu erreichen. Zwar ſollen wir nicht wähnen durch Induktion die Weſenheit und das wahrhaft Allgemeine erreichen zu können [170]); müßte ja der Unterſatz des induktoriſchen Schluſſes, um als vollgültiger Mittelbegriff ſich zu erweiſen, die unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit des Beſonderen in ſich begreifen [171]). Doch ſtellt Ar. nicht in Abrede daß wir keinesweges durchgängig das zur unbedingten Allgemeinheit Fehlende durch Anwendung des ſtrengen Schlußverfahrens zu ergänzen vermögen. Die Hülfe, die in dieſer Beziehung die Mathematik zu gewähren vermag, war ihm noch verborgen, und er erkennt an daß wir auch mit Analogie und Beiſpielen uns oft begnügen müſſen [172]). — Weit entfernt darum dieſe der unbedingten Wiſſenſchaftlichkeit nicht entſprechenden Verfahrungsweiſen gering zu achten, ermuntert er durch Lehre und Beiſpiel zu ihrer Anwendung. Vor allem aber mahnt er durch unbehutſame Begriffsbeſtimmungen uns den Weg zu den wahren, realen Begriffen nicht zu verſperren. Eine Schwäche des Denkens iſt es, mit Vernachläſſigung der Wahrnehmung zum Begriff ſeine Zuflucht zu nehmen, und falſch der Begriff, wenn ihm das Offenbare (der Wahrnehmung) widerſpricht; ja, im Widerſtreit zwiſchen Wahrnehmung und Begriff ſollen wir erſterer mehr trauen als letzterer; denn nur durch das Offenbare kann das Verborgene enthüllt werden [173]). Daher will er denn auch nichts

---

170) Metaph. VI, 1. 1025, b, 14 *διόπερ φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως.* — *ἐπακτικῶς* und *τῷ λόγῳ σκοπεῖν*, oder *ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς* und *κατὰ τὸν λόγον*, werden einander entgegengeſetzt, z. B. Phys. IV, 3. 210, b, 8. de part. Anim. II, 1. 646, 29 u. ſ. w. — Anal. post. I, 31 .. *τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι.*

171) Anal. pr. II, 24 extr. (*τὸ παράδειγμα*) *διαφέρει τῆς ἐπαγωγῆς, ὅτι ἡ μὲν ἐξ ἁπάντων τῶν ἀτόμων τὸ ἄκρον ἐδείκνυεν ὑπάρχειν τῷ μέσῳ, κτλ.* vgl. c. 23. 68, b, 27.

172) Metaph. IX, 6. 1048, 35 *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.*

173) de Gener. et Corr. I, 2. 316, 8 *οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λό-*

Thatſächliches als geringfügig betrachtet wiſſen [174]) und ſelbſt die Beachtung des Zukommenden (Zufälligen) ſoll zur Entdeckung des Was der Dinge uns förderlich ſein. Nur wo Begriff und Erfahrung zuſammenſchlagen, kann, iſt er überzeugt, das Wahre ſich finden [175]).

IV.

Die erſte Philoſophie des Ariſtoteles.

A. Einleitung.

1. So wie der Begriff Grund und Angelpunkt aller Erkenntniß iſt, ſo auch die ihm entſprechende Beſtimmtheit des Seins der Grund alles deſſen, was an und aus ihm zur Erſcheinung gelangt. Um dieſes aber in je ſeiner beſonderen Beſtimmtheit zu begreifen, iſt Verſtändigung über das Sein an ſich, abgeſehn von ſeinen beſonderen Beſtimmtheiten erforderlich, und die darauf bezüglichen Unterſuchungen zu führen, die Aufgabe der erſten Philoſophie [176]). Ariſtoteles rüſtet ſich eingedenk der Schwierigkeit dieſer Aufgabe, zur Löſung derſelben durch eine doppelte Einleitung, eine hiſtoriſch-kritiſche und eine antinomiſche. — Die erſtere ſoll prüfen ob oder wie weit die vorangegangene Philoſophie die Löſung der Aufgabe gefördert habe und Keime der Wahrheit, nach Beſeitigung der

---

γων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα βλέψαντες ἀποφαίνονται ῥᾳδίως. Phys. VIII, 3. 253, 33 .. *ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν, ἀρρωστία τίς ἐστιν διανοίας.* vgl. 254, 6. Eth. II, 3. 1105, b, 13. de Gener. Anim. III, 10. 760, b, 30 *ἐάν ποτε ληθῇ (τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς), τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον.* vgl. Mag. Mor. II, 6. 1200, b, 30. vgl. Eth. II, 2. 1104, 13. de part. Anim. III, 4.

174) de part. Anim. I, 5. 645. 5.

175) de Anim. I, 1. 402, b, 21. — de Caelo I, 3. 270, b, 4 *ἔοικε δ' ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.*

176) Metaph. IV, 1. ib. Bonitz (192).

Irrthümer, enthalte; die zweite, zur Ergänzung der erſten, die hauptſächlichen, durch die Aufgabe bedingten Probleme von einander entgegengeſetzten Standpunkten auffaſſen. In der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung hat Ar. die Abſicht die Kritik gegen die vorangegangene Philoſophie nicht ſowohl zu Ende zu führen als anzubahnen; er hat es vorzugsweiſe mit der Grundlegung, den oberſten Principien derſelben zu thun, um die Nothwendigkeit einer neuen Löſungsweiſe der betreffenden Probleme hervorzuheben; die weitere Ausführung findet ſich dann theils in den folgenden Büchern der Metaphyſik, theils in den phyſiſchen Werken, in denen Ariſtoteles gleichfalls faſt durchgängig für ſeine eignen Lehren durch Kritik der vorangegangenen ſich den Weg bahnt. In der folgenden kurzen Erörterung, die wir zur Charakteriſtik ſeines Standpunktes der erſten Philoſophie voranſtellen, werden wir vorzugsweiſe an die in dieſer ſelber geführte Kritik uns halten, und nur hie und da den übrigen Werken des Stagiriten Ergänzungen entlehnen.

2. Alle Wiſſenſchaft hat zu begründen, d. h. die Urſachen des zu Begründenden zu entdecken; Ariſtoteles geht daher in jenen ſeinen Grundlinien der allgemeinen Kritik von der Frage aus: Was und Wie die vorangegangene Philoſophie begründet habe? Zur Verſtändigung mit ſich ſelber hatte er die verſchiedenen Geſichtspunkte der Begründung, oder die verſchiedenen Arten der Urſächlichkeit vollſtändig auszumitteln geſucht und ſchon in ſeiner zweiten Analytik[177]) von dieſen verſchiedenen Arten der Begründung, wenngleich nicht ſo ausführlich und beſtimmt, wie man wohl hätte erwarten mögen, Anwendung gemacht. Da waren ihm denn vier verſchiedene Arten auseinander getreten, bedingt durch die Fragen nach dem Stoff, nach der die Veränderungen vermittelnden Bewegung, nach der Form oder Weſenheit und endlich nach dem Zweck[178]).

---

177) Anal. post. II, 11. vgl. o. 16.

178) Phys. II, 3. . . . . τὸ ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος (ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον), . . τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι (οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι), . . ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινή-

Durchgängig berückſichtigt er, auch ſchon in der Topik, dieſe Vierheit, nicht als wähnte er damit vier von einander verſchiedene Principe der Urſächlichkeit gefunden zu haben, ſondern er faßt ſie ähnlich wie die Kategorien und die Arten des Gegenſatzes; auch ſie ſoll, gleichwie durch Reflexion gefunden, ſo auch dieſer zum Leitfaden für möglichſt vollſtändige Begründung dienen. Wie dieſe Vierheit in eine Zweiheit oder höchſtens Dreiheit realer Urſächlichkeiten ihm ſich auflöſt, werden wir demnächſt ſehen. Indem er ſie als Leitfaden der Kritik zu Grunde legt, ergibt ſich ihm daß die ältere joniſche Phyſiologie nur nach dem Urſtoffe gefragt habe, in der ſtillſchweigenden Vorausſetzung daß dieſem zugleich die Bewegung als Grund der Veränderungen einwohnen müſſe [179]), ohne jedoch dieſe von jenem beſtimmt zu unterſcheiden. Es konnte ihm nicht ſchwer werden die Ohnmöglichkeit nachzuweiſen, aus einem qualitativ beſtimmten Urſtoff die unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen abzuleiten, und die Willkür hervorzuheben, mit der man dieſe oder jene Beſtimmtheit als Urſtoff gefaßt habe; auch daß ſie alles nicht ſtoffliche Sein, gleichwie Begriff und Zweckurſächlichkeit, außer Acht gelaſſen. Soweit Heraklit als Subſtrat der ewigen Bewegung das Feuer betrachtet hatte, treffen ihn ähnliche Einwendungen; ſeine Lehre von der ewigen ſtetigen Bewegung aber wird im Anſchluß an Plato widerlegt, ſofern ſie nicht nur das Beharren der Formen im Wechſel des Stoffes überſehn, ſondern den Begriff der Veränderung, der ein dem Anderswerden

---

σεως), .. *ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα* (*τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ἀγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν*). vgl. Metaph. I, 3. — V, 2 ganz wie in der Phyſik, und Metaph. I, 3, 983, 33 *τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως.* Ueber die näheren Beſtimmungen dieſer vier Arten der Urſächlichkeit und die verſchiedenen Angaben ihrer Abfolge ſ. Bonitz z. Metaph. p. 59 und m. Handbuch II, 2. 430 ff. Ueber die Dreitheilung des zureichenden Grundes Metahph. V, 1. 1013, 17 *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται*, ſ. m. Handb. II, 2. 417 f.

179) Metaph. I, 3. 983, b, 8. vgl. über die ariſtoteliſche Kritik dieſer Theorien m. Handbuch II, 2. 600 ff.

zu Grunde liegendes Beharrliches voraussetzt, aufhebe, und nicht minder die Möglichkeit der Verständigung, ja der sinnlichen Wahrnehmung [180]). Gegen die Eleaten, die Gegenfüßler des Heraklit, macht er geltend daß ihr begriffliches Sein das Princip der Mannichfaltigkeit und der Veränderungen der Welt der Erscheinungen aufhebe, die behauptete Einheit eine Zweiheit von Eins und Sein schon einschließe und die Untheilbarkeit desselben den Prädikaten widerspreche, die sie ihm beilegten; ferner daß ein beziehungsweise Nichtseiendes sehr wohl denkbar sei und die zenonische Beweisführung gegen die Möglichkeit der Bewegung sich widerlegen lasse [181]). Mit den früheren Versuchen, die Lehren vom ewigen stetigen Werden und vom unveränderlich Seienden zu vermitteln, konnte Aristoteles eben so wenig sich einigen; dem Empedokles nicht zugeben, daß mit der Unwandelbarkeit der Urstoffe, Uebergang derselben in einander und qualitative Veränderung bestehn könne; auch nicht die Unveränderlichkeit der Richtungen der beiden bewegenden Kräfte, die Annahme von Poren und Ausflüssen der Dinge, zur Erklärung ihrer Einwirkung auf einander, den periodischen Uebergang des Sphäros in die Welt und umgekehrt, — um andrer Bedenken zu geschweigen [182]). Gegen die Theorie des Anaxagoras wendet er die Unendlichkeit und darum Unerkennbarkeit der Samen der Dinge ein, die Undenkbarkeit der Annahme daß in je einem Dinge als Bedingung seiner Wechselbeziehung zu den übrigen, Samen aller verschiedenen, unendlich vielen Arten sich finden sollten; die Widersprüche in welche die Voraussetzung eines ursprünglichen schlechthin ruhenden Ineinander der Urstoffe und eines absoluten Anfangs der Bewegung verwickeln, die Mängel in der Durchführung der Lehre vom Geist als dem nach Zwecken ordnenden Princip, wie sehr er

180) Metaph. I, 3. — de Caelo III, 1. 298, b, 29. Metaph. IV, 3. 1005, b, 23. c. 7 extr. XI, 5. 6. Top. VIII, 5 extr. Phys. I, 2. 185, b, 19.

181) Metaph. I, 3. 984, 29. b, 25. c. 5. 986, b, 18. Phys. I, 2 u. a. St. vgl. m. Handb. 591 ff.

182) vgl. m. Handb. 602.

es auch als dauerndes Verdienſt des Anaxagoras hervorhebt, die Nothwendigkeit der Anwendung des Zweckbegriffs zur Naturerklärung anerkannt zu haben [183]). Ueber Demokrits Sinn für ſorgfältige Beobachtung der Erſcheinungen ſpricht er ſich wiederholt rühmend aus, läßt auch dem Scharfſinn Gerechtigkeit wiederfahren, mit welchem die Atomiker den Schlußfolgerungen der Eleaten durch Vorausſetzung letzter untheilbarer Körperchen und durch Zurückführung der Bewegung auf ihr Sein im unendlichen Leeren zu begegnen verſucht hatten; aber kann weder ſchlechthinnige Untheilbarkeit ausgedehnter Körper zugeben, noch Zurückführung des Entſtehens und Vergehens der Dinge auf Zuſammenſetzung und Auflöſung der vorausgeſetzten Atome, noch die Ableitung der Qualitäten aus qualitätsloſen Körperchen, noch die unendliche Menge der Atome, noch die Annahme des leeren Raumes als Bedingung der Bewegung, noch die unbegründete Vorausſetzung der Bewegung, noch die Zurückführung der geſammten Welt der Veränderungen auf blinde Nothwendigkeit [184]). Noch weniger kann er den Pythagoreern zugeſtehn, in ausdehnungsloſen Zahlen und ihren Verhältniſſen den Grund der Welt des Ausgedehnten, ihrer Veränderungen und Bewegungen nachgewieſen, das Eins und das Unendliche als Weſenhaftes denkbar gemacht zu haben [185]). Die im Zufälligen und Weſenloſen ſich bewegende Scheinweisheit der Sophiſten war von Plato in ihrer Nichtigkeit ſo vollſtändig nachgewieſen worden, daß Ariſtoteles ſich begnügen konnte hie und da ihren wiſſenſchaftlichen Nihilismus hervorzuheben und ihre Trugſchlüſſe aufzuheben [186]). Das Verdienſt des Sokrates um wiſſenſchaftliche Methodik weiß er nach ſeiner ganzen Wichtigkeit anzuerkennen und läßt auch in der Ethik die denſelben eigenthümlichen Lehren nicht außer Acht [187]).

183) ſ. m. Lehrb. 803 ff.

184) ib. 610. vgl.

185) ib. 625 ff.

186) ſ. vorzüglich Metaph. IV, 5 u. soph. El.

187) Metaph. I, 6. 987, b, 1. XIII, 4. 1078, b, 17. 27. c. 9. 1086, b, 3. Eth. ſ. weiter unten.

Auf die Theorien der Megariker und Kyniker geht er nur gelegentlich ein.

Dagegen hat er auf allen Entwickelungsstadien seines Systems mit Plato sich auseinander zu setzen. Es ist ihm sicherlich Bedürfniß gewesen jeden Schritt der Abkehr von den Lehren Dessen, mit dem ihm Grund und Boden der Forschung gemein war, gründlich zu rechtfertigen. Ausführlich alle Hauptpunkte seiner Kritik[188]) uns hier vergegenwärtigen zu wollen, würde nicht nur zu weit führen, sondern auch unnöthige Wiederholungen veranlassen, da wir ihr noch mehrfach an solchen Stellen der Entwickelungen des aristotelischen Systems begegnen werden, deren Würdigung ohne Berücksichtigung jener Kritik nicht wohl gelingen könnte. Und doch müssen wir gleich jetzt hervorheben was zum Verständniß des eigenthümlich aristotelischen Standpunktes erforderlich ist. Alle Wissenschaft ist auf Erkenntniß des Allgemeinen gerichtet, davon ist Aristoteles gleichwie Plato überzeugt, mithin auch davon daß wir zur Einsicht in den Wechsel und die Veränderungen der Welt der Dinge nur gelangen, soweit und sofern wir ihren Grund im Allgemeinen, d. h. im Unveränderlichen und Ewigen zu entdecken vermögen. Aber in der näheren Bestimmung des Begriffs des Allgemeinen und seines Verhältnisses zu der Welt der Erscheinungen sieht Aristoteles sich genöthigt von seinem Lehrer und den übrigen Akademikern abzugehn, zunächst durch Erweiterung des Begriffs des Allgemeinen zu dem der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, so daß er auch das an sich Seiende und damit das Individuelle in sich begreifen konnte. Plato sah in dem Allgemeinen nur die Art- und Gattungsbegriffe der Dinge und faßte sie, die Ideen, als die von diesen gesonderten Wesenheiten derselben; wie aber läßt sich die Wesenheit von dem gesondert denken, dessen Wesenheit sie ist[189])? ist ja wahre Wesenheit was nicht von irgend etwas Andrem ausgesagt werden kann. Die Annahme solcher Ideen rechtfertigt sich auch nicht durch die dafür geltend gemachten Gründe und verwickelt

188) vgl. m. Handb. 613 ff.

189) Metaph. I, 991, b, 1. XIII, 9. 1085, 23 u. a. St.

bei näherer Betrachtung in unauflösliche Schwierigkeiten. Nicht blos müßten deren auch für verneinende und Verhältnißbegriffe und für Erzeugnisse der Kunst angenommen werden, sondern für jedes wirkliche Ding eine Mehrheit von Ideen und wiederum über ihnen und den Dingen von neuem Ideen ins Unendliche fort. In welcher Weise sollen auch die Ideen auf die Dinge einwirken? Als Urbilder, — ist ein metaphorischer, keine Bestimmtheit realer Kausalität bezeichnender Ausdruck. Und welche Art der Kausalität sollte ihnen zukommen? die der Bewegung ohnmöglich, da sie als schlechthin gesondert von der Welt der Veränderungen, starr und ohne Beziehung zum Beweglichen sein sollen. Selbst die Zweckursächlichkeit kann man ihnen nicht beilegen, und nicht in den Dingen seiend, können sie auch nicht ihre Wesenheit ausmachen, ihr Sein nicht bedingen. Oder sollen wir nur vermittelst ihrer zur Erkenntniß der Dinge gelangen, so müßten sie doch auch so mit den Dingen im Verhältniß der Ursächlichkeit stehn, ganz abgesehn davon, daß ihr Angeborensein, d. h. ihr der Entwickelung an und aus den Dingen nicht bedürfender Besitz, unerweislich ist. Auch kommt ja unsrer Vorstellung von den Dingen Nichts hinzu, da die Merkmale derselben in derselben Weise in den Ideen, nur mit dem Zusatz des Ansichseins sich finden sollen. Ar. erklärt die Ideen daher für eine zwecklose Verdoppelung der Dinge und will ihre Anwendbarkeit auch in der Ethik [190]) nicht gelten lassen, da das Gute sich in allen verschiedenen Kategorien finde, die Güter aber, je nachdem sie in Beziehung auf die verschiedenen Kategorien gefaßt würden, im Verhältniß des Vor und Nach ständen, und für Solches, auch nach dem Zugeständniß der Ideenlehre, kein gemeinsamer Gattungsbegriff, sondern nur das Verhältniß der Analogie sich annehmen lasse.

Noch weniger konnte Aristoteles die Zurückführung der Ideen auf Idealzahlen billigen, wie man auch das Verhältniß dieser zu den mathematischen Zahlen näher bestimmen mochte. Gegen die Versuche der verschiedenen Platoniker, gemeinsame Principien, oder

190) Eth. I, 4. vgl. Eud. I, 8. Polit. III, 1. 1275, 34.

vielmehr Elemente (denn dieſes Ausdrucks bedienten ſie ſich) für die Ideen oder Idealzahlen wie für die Welt der Dinge nachzuweiſen (185), macht er zuerſt die Unerkennbarkeit und die Schwierigkeit der näheren Beſtimmung derſelben, ja die Ohnmöglichkeit geltend, Alles aus den gleichen Beſtandtheilen abzuleiten, prüft dann die dafür von Plato gewählten Ausdrücke des Einen und Groß und Kleinen und zeigt daß das Eins nur eine Eigenſchaft, keine Weſenheit ſein und nicht dem Guten gleichgeſetzt werden könne, ebenſo daß das Große und Kleine gleichfalls eine Eigenſchaft oder vielmehr eine bloße Beziehung bezeichne, daß auf Das was nicht Weſenheit ſei, Weſenheiten ſich nicht zurückführen ließen, und daſſelbe ebenſowenig als Nichtſeiendes, ohne alle nähere Beſtimmung, oder als Böſes und dennoch dem Guten zuſtrebend, gefaßt werden könne, da ja alles Werdende ein Subſtrat, woraus es werde, vorausſetze. Ebenſowenig kann er Begründung der Ableitung der Idealzahlen aus den Urgründen und die Triftigkeit der von Plato abweichenden Erklärungen der an der weiteren Fortbildung dieſer pythagoriſirenden Ideenlehre ſich verſuchenden Platoniker anerkennen.

Hat nun etwa Ariſtoteles bei der Schärfe ſeiner Kritik mit der ganzen vorangegangenen Philoſophie brechen und einen ſchlechthin neuen Grund legen wollen? Das widerſpricht nicht nur ſeinen ausdrücklichen Erklärungen über den Zweck der Kritik, ſondern auch dem Verhältniß in welchem nachweislich ſeine Lehren nach allen Hauptrichtungen hin zu denen ſeiner Vorgänger, vorzüglich des Plato, ſtehen. Er wollte ſich zum Fortſchritt in der Wiſſenſchaft durch beſtimmte Auffaſſung der Punkte den Weg bahnen, die der weiteren Entwickelung oder Umbildung fähig oder bedürftig ſeien.

2. Gleichen Zweck mit der Kritik haben und ihr zur Ergänzung dienen ſeine Aporien [191]). Will man mit Erfolg fortſchreiten

191) Metaph. III, 1 pr. . . ταῦτα (περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ) δ' ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον. p. 995, b, 2 . . τῷ δὲ προηπορηκότι (τὸ τέλος) δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι, τὸν ὥσπερ ἀντι-

(εὐπορῆσαι), ſagt er, ſo muß man die entgegenſtehenden Schwierigkeiten wohl ermeſſen haben, in deren Löſung eben der richtige Fortſchritt beſteht und muß als Schiedsrichter die einander widerſtreitenden Gründe gehört haben. Schon der Begriffe der erſten Philoſophie als der Wiſſenſchaft von dem Seienden als ſolchem und von den letzten Principien und Gründen deſſelben und damit von dem Göttlichen, führt Schwierigkeiten und Zweifel mit ſich. Wie vermag ein und dieſelbe Wiſſenſchaft von allen verſchiedenen, doch auch nicht bei allen mitwirkenden, Urſachen handeln? keine der beſonderen, je auf ihr Gebiet gerichteten Wiſſenſchaften könnte es unternehmen wollen [192]). Und ſollte eine ſolche (oberſte) Wiſſenſchaft zugleich die auf alle Wiſſenſchaften bezüglichen Formalprincipien in ihren Bereich zu ziehen haben [193])? Wie kann ſie auch alle Gegenſtände des Wiſſens umfaſſen, ohne die beſonderen Wiſſenſchaften aufzuheben [194])? Soll ſie nur auf die Weſenheit oder zugleich auf das ihnen Zukommende ſich beziehn [195])? wozu es ganz verſchiedener Methoden bedürfen würde, da die Weſenheiten durch Beweisführung nicht erreicht werden können, — Zweifel, die nur beſtimmt ſein konnten die Schwierigkeiten der geſuchten Wiſſenſchaft hervorzuheben, nicht die Vorausſetzung ihrer Nothwendigkeit und Ausführbarkeit zu erſchüttern. In der That werden ſie auch größtentheils in den erſten beiden Hauptſtücken des folgenden Buches (IV, 1. 2) gelöſt. Zuſammengenommen aber mit den vorläufigen Hinweiſungen auf eine ſolche grundlegende Wiſſenſchaft, wie ſie

---

δίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων. de Caelo I, 10, 279, 10 ... καὶ δεῖ διαιτητὰς ἀλλ' οὐκ ἀντιδίκους εἶναι τοὺς μέλλοντας τἀληθὲς κρίνειν ἱκανῶς.

192) ib. IV. 1 pr. ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. III, 1. 995, b, 4. vgl. c. 2 pr. u. XI, 1.

193) ib. III, 2. 996, b, 26 ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τῶν ἀποδεικτικῶν ἀρχῶν, πότερον μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης ἢ πλειόνων, ἀμφισβητήσιμον. vgl. XI, 4. Anal. post. I, 12. 77, b, 6.

194) Metaph. ib. 997, 15. vgl. XI, 1. 1059, 26.

195) ib. l. 25. vgl. XI, 1. 1059, 29. Anal. post. II, 3 sqq.

theilweiſe auch in der zweiten Analytik ſich finden, zeigen ſie daß dieſelbe in dem beabſichtigten Umfange durch die uns vorliegende Metaphyſik nicht ausgeführt worden iſt. Eine Deduktion der Formalprincipien (Axiome) finden wir zwar, wenn vielleicht auch nicht vollſtändig, nicht aber Ableitung der Gattungsbegriffe, welche die Gebiete der beſonderen Wiſſenſchaften abgrenzen und beſtimmen ſollten [196]). Dagegen hebt Ariſtoteles hervor daß die wiſſenſchaftliche Einheit der erſten Philoſophie durch die ihr zugetheilten Unterſuchungen über das Eins und die Gegenſätze nicht gefährdet werde, ſofern ſie ſich auf das Seiende als ſolches bezögen und da überhaupt die Wiſſenſchaft nicht blos in ſich zu begreifen habe was den Inhalt des ihr vorgezeichneten Begriffs (*καθ' ἓν*) ausmache, ſondern auch was in weſentlicher Beziehung mit ihr ſtehe (*πρὸς ἕν*) [197]).

Die auf den Inhalt der erſten Philoſophie eingehenden Aporien beziehen ſich zunächſt auf den Begriff des Seienden. Beſchränkt ſichs auf das ſinnliche Daſein? und wenn nicht, was nicht zweifelhaft ſein konnte, iſt das unſinnliche Sein einartig oder mehrartig, wie die Ideen und das Mathematiſche [198])? Und von einer andren Seite gefaßt, ſind die letzten Gründe der Dinge in ihren Gattungen (dem Allgemeinen), oder in ihren Beſtandtheilen zu finden? und in erſterem Falle, ob in den oberſten Gattungen oder in den unterſten Artbegriffen und den unterſcheidenden Merkmalen [199])? Dieſen Fragen verwandt, jedoch nicht mit ihnen zuſam-

196) ib. IV, 2. 1003, b, 21 *διὸ καὶ τοῦ ὄντος ὅσα εἴδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστιν ἐπιστήμης κτλ.* 1004, 2 *καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι πρώτην τινὰ καὶ ἑπομένην αὐτῶν*, wie in der Mathematik. vgl. Anal. post. I, 9. 11. (149 f.)

197) ib. IV, 2 *τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως κτλ.* ib. 1003, b, 15 *δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ἦ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη.* vgl. I. 23. 1004, 24.

198) ib. III, 2. 997, 34. vgl. c. 4. 999, b, 1.

199) III, 3. 898, b, 30 *πρὸς δὲ τούτοις ἔτι μᾶλλον αἱ διαφοραὶ ἀρχαὶ ἢ τὰ γένη.*

menfallend, iſt die andre, ob das Seiende (die Realität) auf die Einzelweſen ſich beſchränke, oder auch auf das Allgemeine der Gattungen ſich erſtrecke (III, 4)? ferner, ob die Begriffe des Eins und des Seienden ein Weſenhaftes oder nur Beſtimmungen (Prädikate) eines ſolchen ſeien [200])? und weiter, ob die Zahlen und Figuren Weſenheiten ſeien oder nur an dem Seienden der Körper ſich verwirklichten (III, 5)? Wie Ariſtoteles rückſichtlich dieſer Zweifel ſich zu entſcheiden beabſichtigte, iſt theils ſchon aus dem Uebergewicht zu erſehen, welches in der Erörterung der einen und andren Seite für dieſe oder jene hervortritt, theils aus der Hervorhebung der Nothwendigkeit ein dem Vermögen nach Seiendes von dem der Wirklichkeit zu unterſcheiden und beides als erforderlich anzuerkennen [201]). Iſt nun aber Körperliches und Unkörperliches, Vergängliches und Unvergängliches als ſeiend anzuerkennen, ſo fragt ſich ob die Urſachen dieſes zwiefachen Seins gleich unvergänglich, oder die des Vergänglichen gleichfalls vergänglich ſeien? und wenn erſteres, wie da aus gleichen Urgründen Vergängliches und Unvergängliches hervorgehn könne? ebenſo wird die Frage angedeutet, ob die durch die Kategorien bedingten verſchiedenen Beſtimmtheiten des Seienden aus denſelben Gründen abzuleiten ſeien [202]).

Eingeſtreut ſind Aporien, die auf die Vereinbarkeit von Einheit und Mannichfaltigkeit, und auf das Werden und die Veränderungen ſich beziehn [203]). Dieſe Schwierigkeiten finden ihre Löſung in der Unterſcheidung des dem Vermögen und der Wirklichkeit nach Seienden ([201]).

---

200) ib. III, 4. 999, b, 26 *καὶ τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μὴ ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων*; vgl. p. 1001, 3. c. 6. 1003, 6.

201) ib. III, 6. 1002, b, 33 *σύνεγγυς δὲ τούτων ἐστὶ τὸ διαπορῆσαι πότερον δυνάμει ἐστὶ τὰ στοιχεῖα ἢ τὴν ἕτερον τρόπον.* vgl. Anmerk. 211.

202) ib. III, 4. 1000, 5. — c. 5, 1001, b, 29.

203) ib. c. 4. 1001, 4. — c. 5. 1002, 28.

B. Die Ontologie.

1. Sofern die Formalprincipien (Axiome) auf das Seiende als ſolches, nicht auf eine einzelne Gattung deſſelben ſich beziehn und in allen Wiſſenſchaften Anwendung finden, hat auch die Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchem, d. h. die erſte Philoſophie, von ihnen zu handeln [204]). Das unerſchütterlichſte Princip aber, rückſichtlich deſſen keine Täuſchung ſtatt finden kann und das eben darum das erkennbarſte ſein und auf keiner Vorausſetzung beruhen muß, da wer irgend Etwas des Seienden verſteht oder überhaupt irgend Etwas anerkennt, es bereits in ſich trägt (ſtillſchweigend annimmt), iſt daß ohnmöglich Daſſelbe an demſelben Gegenſtande und zu derſelben Zeit ſein und nicht ſein, oder entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich aufnehmen kann, d. h. der Satz vom Widerſpruch [205]). Jeder Verſuch einer direkten Beweisführung für daſſelbe würde ſeine Gültigkeit ſchon vorausſetzen; doch läßt ſich zeigen daß Alle welche die unbedingte Gültigkeit bezweifeln möchten, dieſelbe in der That anerkennen, wenn ſie überhaupt irgend Etwas ausſagen wollen [206]). Mit jeder Ausſage erkennt man ſchon irgend welche Beſtimmtheit an; das Sein oder

---

204) ib. IV, 3 pr. u. p. 1005, b, 2.

205) ib. 1005, b, 17 *ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον. . . τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας), αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν· ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν.* vgl. l. 26. c. 6. 1011, b, 15 *ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ.* c. 3 extr. *φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.* vgl. XI, 5. soph. El. c. 5. 167, 23. de Interpret. c. 6. 17, 34.

206) c. 4. 1006, 5 *ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν κτλ.* vgl. ob. Anm. 193. — l. 11 *ἔστι δ' ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τι λέγῃ ὁ ἀμφισβητῶν κτλ.* l. 16 *ὁ ἀποδεικνύων μὲν ἂν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ κτλ.* vgl. XI, 5. 1062, 2.

Nichtſein der Ausſage muß eine beſtimmte Bedeutung haben; denn nicht irgend ein Beſtimmtes bezeichnen, heißt Nichts bezeichnen; und ſo würde es auch ſein, wenn daſſelbe Wort alles Mögliche, ohne alle Beſtimmtheit, bezeichnen ſollte [207]). Zu geſchweigen daß Die welche die Gültigkeit des Grundſatzes in Abrede ſtellen, mit Aufhebung der Weſenheit und des wahrhaften Seins der Dinge, Alles für bloße Beziehungen halten müßten, welche ohne zu Grunde liegenden Träger undenkbar ſind, und daß falls alles Widerſprechende demſelben Gegenſtande zugleich zukommen ſollte, Alles Eins und zugleich ſein Gegentheil ſein würde [208]). Jeder Verſuch, um dieſen Folgerungen zu entgehn, gewiſſe Schranken anzunehmen, würde Anerkennung bleibender Beſtimmtheiten ſein, und dieſe Anerkennung liegt auch den Begehrungen und Handlungen zu Grunde, ſofern ſie beſtimmte Annahmen über das Nützliche und Schädliche vorausſetzen [209]). Verkennung der unbedingten Gültigkeit des Satzes vom Widerſpruch ſetzen auch die heraklitiſche Lehre vom ewigen ſtetigen Werden, die Folgerungen, welche Protagoras daraus zog und ſelbſt die Behauptungen des Anaxagoras und der Atomiker voraus [210]). Die Nachweiſung der falſchen Vorausſetzungen auf welchen jene Lehren beruhen, beſeitigt die von dieſen Seiten kommende Gefährdung des Princips [211]); denn ausdrückliche Läugnung deſſelben fand bei jenen Männern nicht ſtatt.

---

207) ib. l. 21 *τὸ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ . . ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι . . . ἤδη γάρ τι ἔσται ὡρισμένον.*

208) ib. p. 1007, 20 *ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. κτλ.* l. 33 *εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθ' οὗ, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν.* vgl. c. 6. 1011, 17. p. 1007, 6. b, 18 *ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. κτλ.*

209) ib. 1008, 18. — b, 10. vgl. XI, 6. 1063, 28.

210) ib. c. 3. 1005, b, 24. c. 5. 1009, 27. c. 8. 1012, 34. c. 5 pr. p. 1009, 27 c. 4. 1007, b, 25 sqq. vgl. c. 7. 1012, 26.

211) ib. c. 5. 1009, 30 *πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ τούτων ὑπολαμβά-*

In ähnlicher Weiſe wird nachgewieſen, daß ein Mittleres zwiſchen den Gliedern eines Widerſpruches undenkbar ſei, und gezeigt, daß wer die Gültigkeit dieſes Princips (des vom ausgeſchloſſenen Dritten) in Abrede ſtelle, die Anwendbarkeit des Princips vom Widerſpruch aufhebe[212]). Die Gefährdung des Princips, zunächſt durch die Theorie des Anaxagoras, wird dabei nicht außer Acht gelaſſen und zum Schluß hervorgehoben, daß die Behauptungen, Alles ſei wahr und Nichts ſei wahr, mit der heraklitiſchen Lehre ſtehn und fallen, und durch Feſtſtellung jener Principien aufgehoben werden[213]).

Damit wird dieſe Abhandlung abgeſchloſſen und ſchwerlich ſollte ſie ſich noch über das Princip vom zureichenden Grunde erſtrecken[214]). Es geht über die Principien der Beweisführung oder des Schlußverfahrens (*ἀποδεικτικαὶ* oder *συλλογιστικαὶ ἀρχαί*), die man haben (in ſich tragen) müſſe, wenn man irgend etwas lernen wolle, hinaus[215]), und zerfällt in weſentlich verſchiedene Arten, deren Anwendung zur Entdeckung der oberſten Realprincipien führen ſoll. Ariſtoteles würde mit der Bezeichnung jener als Principien des analytiſchen, dieſer des ſynthetiſchen Denkens nicht einverſtanden geweſen ſein, da er das analytiſche Verfahren dem zu all und jeder realen Wahrheit vordringenden apodiktiſchen gleichſtellt, wenn auch die Anwendung, die er von je einer dieſer Principien macht, jener Bezeichnung ziemlich nahe kommt. Keinen Falls konnte er, wie geſagt, beabſichtigen die Gültigkeit beider Arten in derſelben Weiſe

---

νοητας ἐροῦμεν ὅτι τρόπον μέν τινα ὀρθῶς λέγουσι, τρόπον δέ τινα ἀγνοοῦσιν. τὸ γὰρ ὂν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὃν τρόπον ἐνδέχεται γίγνεσθαί τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὃν οὔ ... δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ. vgl. XI, 6. 1063, b, 21. Phys. I, 8, 191, b, 27.

212) c. 7 *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν.* vgl. XI, 6. 1063, b, 19.

213) Ib. c. 8. vgl. XI, 6 extr.

214) ſ. m. Handb. II, 2, 553.

215) Anal. post. I, 2. 72, 16.

und in demſelben Buche nachzuweiſen. Ob er dagegen die verſchiedenen Anwendungsweiſen der Principien des Widerſpruchs und des ausgeſchloſſenen Dritten, auf die er hin und wieder hinweiſt (ob. Anm. [147]), bei weiterer Durchführung der Abhandlung zu erörtern ſich nicht veranlaßt geſehn haben würde, bleibt unentſchieden. Daß er dieſelben aber nicht auf die denkende Auffaſſung beſchränkt, ſondern auf alles Seiende ausdehnt, entſpricht dem realiſtiſchen Standpunkte wie ſeiner, ſo der alten Philoſophie überhaupt. Hemmung des Entwickelungsproceſſes aus dem Vermögen zur Wirklichkeit konnte er von der Anwendung dieſer Principien nicht befürchten, da er dieſelbe auf das bereits Verwirklichte beſchränkt und ausdrücklich hervorhebt daß nur das Zugleichſein einander widerſprechender Beſtimmungen dadurch ausgeſchloſſen werde ([211]).

B.

Die Ontologie.

1. Was aber iſt das an ſich Seiende? Weder im Sinne des von richtiger Verknüpfung oder Trennung, einer Funktion des Denkens (der *διάνοια*), abhängigen, den Dingen als ſolchen nicht eigenthümlichen Wahren, noch in dem des Zukommenden, ſogenannten Zufälligen, dem auf keine Beſtimmtheit der Urſache zurückzuführenden und am eigentlichen Werden und Vergehn nicht Theilhabenden, kann es gefaßt werden[216]); vielmehr fragt ſich, in welcher der allgemeinſten Beſtimmungen des Seienden und des Denkbaren, d. h. in welcher der Kategorien es zu ſuchen ſei? Setzen nun alle

---

216) Metaph. VI, 4 .. *τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν ... οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν .. ἀλλ' ἐν διανοίᾳ ... τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὂν ἀφετέον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον, τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος· καὶ ἀμφότερα ... οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος.* c. 2. 1026, b, 22 *τῶν μὲν γὰρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἐστι γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ ἔστιν.* vgl. p. 1026, b, 12. 1027, 5. c. 3. 1028, 1. Metaph. V, 7 u. a. St.

übrigen die Weſenheit als ihren Träger voraus, ſo kann es nur als Weſenheit gefaßt werden, die all und jeden näheren Beſtimmungen des Seienden zu Grunde liegen muß und Abſchluß (*πέρας*) wie der Erkenntniß, ſo ihres Gegenſtandes iſt, dem Begriffe, der Erkenntniß und der Zeit nach das Erſte[217]). Zunächſt ergibt ſich uns der Begriff der Weſenheit als der des Trägers der Geſammtheit der Beſtimmungen die von ihm ausgeſagt werden, ohne daß er ſelber wiederum von etwas Andrem ausgeſagt werden könnte, und als ſolcher erſcheint uns der Stoff, ſofern von ihm alle Beſtimmungen der Beſchaffenheit, Größe u. ſ. w. ausgeſagt werden und er ſelber keine derſelben iſt. Es bedarf aber der näheren Beſtimmung und dieſe findet ſich darin daß wir ſie, die Weſenheit, als ein für ſich Beſtehendes, Abtrennbares, als eine individuelle Beſtimmtheit (*τόδε τι*) denken[219]); mithin eher als Form denn als Stoff, und als Ineinander von beiden, welches

---

217) ib VII, 1. 1028, 13 *τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν.* l. 25 *ταῦτα δὲ* (die übrigen Kategorien) *μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. .. ὅμως δὲ πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.* l. 35 *ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν.*

218) ib. c. 3 *λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἓν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον.* — Aufzählung der Bedeutungen, in denen der Begriff der Weſenheit gefaßt worden ſei, ohne daß *καθόλου* und *γένος* je für ſich in Betrachtung gezogen würde (vgl. c. 13); doch iſt wohl unter *γένος* das als Gattungsbegriff gefaßte Allgemeine zu verſtehn, während dieſes zunächſt auf das Sein und Eins zu beziehn ſein möchte, die Ariſtoteles nicht für Gattungsbegriffe gelten ließ.

219) ib. 1029, 7 *νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν. αὐτό τε γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίνεται. κτλ.* l. 27 *ἀδύνατον δὲ* (*οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην*)· *καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.*

letztere jedoch ſchon die Form gleichwie den Stoff vorausſetzt. Weiter noch, verſtehen wir unter Weſenheit nicht die gegenwärtige Beſtimmtheit, ſondern die allen gegenwärtigen und vorübergehenden zu Grunde liegende, die für alles Gegenwärtige und Vorübergehende im Voraus beſtimmt war (*τὸ τί ἦν εἶναι*), das was das Fragliche an ſich iſt und worin ſein Begriff aufgeht [220]). Es kann daher von ſeinem Gegenſtande nicht verſchieden ſein (wie die Ideenlehre vorausſetzt), und wäre es von ihm ablösbar, ſo könnten die davon abgelöſten Gegenſtände nicht wißbar und es ſelber nicht wirklich ſein. Das Zuſammenfallen der wahren Weſenheit mit ſeinem Gegenſtande läugnen, heißt die Frage nach jener ins Unendliche zurückſchieben [221]). So wenig wir dem Stoffe ein Gewordenſein beilegen können, ebenſowenig der Form als dem Vertreter der Weſenheit; dem Werden gehört nur das Zuſammen von beiden an. Nur wähne man darum nicht daß die Form (als Idee) urſprünglich für ſich geweſen ſei [222]). Zwei wirkliche ur-

---

220) ib. c. 4. 1029, b, 13 (*λογικῶς*) *ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὑτό.* näher beſtimmt l. 19 *ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* p. 1030, b, 5 *ὁ πρῶτος καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν.* Ueber die ariſtotel. Formel ſ. Trendelenburg im Rhein. Muſeum v. J. 1828. 457 ff. zu Arist. de Anim. 192 sqq. und Geſch. d. Kategorien 34 ff. Bonitz in Metaph. 311 sqq.

221) ib. c. 6 *πότερον δὲ ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτέον.* p. 1031, b, 3 *εἰ μὲν ἀπολελυμένα ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα.* — p. 1032, 1 *οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἓν τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ ἕν. ἔτι εἰ ἄλλο ἔσται, εἰς ἄπειρον εἶσιν.*

222) ib. c. 8 pr. ib. 1033, b, 5 *φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι.* vgl. b. a. v. Bonitz im Ind. z. Metaph. angeſ. St. l. 17 *ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι κτλ.* l. 26 *φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη, εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστον, πρός τε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρήσιμα.*

ſprünglich von einander verſchiedene Weſenheiten (die Idee und das konkrete Ding) können nimmer zu einer wahren Einheit werden, und als Vor- oder Muſterbilder ſind Ideen nicht erforderlich, da eine natürliche Weſenheit zwar keineswegs ſich ſelber, aber eine ihr ähnliche erzeugt[223]), und wie der Begriff, die Weſenheit, in den Schlüſſen das Princip iſt, ſo auch ſie in den Erzeugungen. Wie aber die Weſenheiten auf ewige Beſtimmtheiten zurückzuführen ſind, ſo auch die urſprünglichen Beſtimmtheiten der Qualität, Quantität u. ſ. w., jedoch jene auf kraftthätig wirkliche, dieſe auf nur dem Vermögen nach vorhandene[224]). Halten wir alſo feſt daß die Weſenheit jeglichem Dinge eigenthümlich, nichts Allgemeines, d. h. nichts Solches ſein könne was einer Mehrheit der Dinge gemeinſam iſt und immer von einem Subjekte ausgeſagt wird, daß ſie nicht ein ſo Beſchaffenes, (τοιόνδε), ſondern ein individuelles Dieſes (τόδε τι) bezeichnet. Ebenſowenig kann die Weſenheit wiederum aus mehreren andren beſtehn, da nur eine Mehrheit des dem Vermögen nach, nicht der Wirklichkeit nach Seienden, zu einer wahren Einheit werden kann[225]); ſie muß einfach ſein: der letzte der Unterſchiede iſt die Weſenheit, zu dem die Gattung (oder Art) ſich wie der Stoff verhält[226]). Wie überhaupt nichts Allgemeines, auch nicht das Eins oder Sein, ſo kann die Weſenheit auch nicht Idee ſein, mag man dieſe als je eine der Zahl nach einige oder in den verſchiedenen von ihr abhängigen Einzelweſen ſich näher beſtimmende faſſen, ſie alſo in eine Mannichfaltigkeit auflöſen. Auch müſſten die Beſtandtheile der Dinge und Weſen wiederum Ideen

---

223) ib. 1034, 4 *ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ . . . ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.* c. 9. 1034, 33 *τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ., ἔχει δυνάμει τὸ εἶδος.* vgl. III, 4. 998, b, 29. X, 8. 1058, 18. c. 9. 1058, b, 6. Anal. post. II, 13. 97, b, 11.

224) Metaph. c. 9. 1034, b, 16. vgl. c. 13. ib. 1039, 3.

225) c. 11. 1036, b, 19. c. 11. 1037, 13. c. 16 pr.

226) c. 12. 1038, 5. l. 16 *..οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα ... φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός.*

ſein und jede derſelben die allgemeine Idee des Dinges oder Weſens in ſich enthalten; oder es müßte die Idee wiederum aus Ideen beſtehn [227]). Allerdings beſtehen die konkreten Weſenheiten aus einer Mehrheit von Theilen; aber nur dem Scheine nach ſind dieſe Theile zugleich der Wirklichkeit und dem Vermögen nach, in Wahrheit nur dem Vermögen nach; nur ſo können ſie zu einer Einheit ſich verbinden, deren Grund dann die eigentlich wahre, einfache und kraftthätige Weſenheit iſt, wie die Seele im Menſchen (und der Geiſt in der Seele) [228]). In ähnlicher Weiſe iſt das letzte eigentlichſte, unterſcheidende Merkmal die der Definition zu Grunde liegende Einheit ([226]). Und die den Beſtandtheilen zu Grunde liegende Einheit iſt die Urſache des Soſeins der Dinge, ihre Weſenheit oder ihr Princip; ſie ſelber, d. h. warum Etwas es ſelber ſei, läßt ſich nicht weiter begründen, ſondern nur warum Eins dem Andren zukomme; die wahre Weſenheit iſt das als Zweckbegriff oder als bewegende Urſache Wirkende [229]); (ſo daß ſie blos als nothwendige Vorausſetzung erſchloſſen, nicht ſelber wiederum definirt, ſondern nur vom Geiſte unmittelbar ergriffen werden kann.)

2. Kehren wir zu der zu Anfang der Unterſuchung geſtellten Frage zurück, was die Weſenheit ſei, ob der Stoff oder die Form

---

227) ib. c. 16. 1040, b, 18. c. 13. 14.

228) ib. c. 16 pr. c. 10. 1035, b, 14 .. *ἡ τῶν ζῴων ψυχὴ ... ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι ... τὸ δὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας* κτλ. vgl. VIII, 3. 1043, 35. VIII, 16. 1040, b, 27 *ἀλλ' οἱ τὰ εἴδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσί, τῇ δ' οὐχ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν.*

229) c. 17. 1041, 14 *τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐθέν ἐστι ζητεῖν ... πλὴν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαίρετον πρὸς αὐτὸ ἕκαστον· τοῦτο δ' ἦν τὸ ἑνὶ εἶναι.* p. 1041, b, 9 *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων.* l. 27 *οὐσία δ' ἑκάστου .. γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι.* vgl. V, 6. 1016, b, 1 *ὅλως δὲ (ἓν) ων ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι.* vgl. c. 9. 1018, 7 u. Anm. 222. 230 f.

oder das Ineinander von beiden? so können wir in dem Sinne den Stoff für Weſenheit halten, in wiefern er als Träger der verſchiedenen Arten der Veränderung, zunächſt der des Werdens und Vergehns, der Form und der Beraubung, zu Grunde liegt; jedoch nur als Vermögen für die Veränderungen, nicht als Wirklichkeit derſelben kann er Weſenheit ſein; wogegen die Wirklichkeit der Weſenheit auf der Form beruht, ſo daß ſie zunächſt in den Unterſchieden derſelben zu ſuchen iſt. Zwar ſind die Formen ſelber noch nicht Weſenheiten, jedoch ein Analogon derſelben; die Weſenheit ſelber iſt die in ihnen ſich ausſprechende Kraftthätigkeit, die für verſchiedenen Stoff eine verſchiedene iſt; ſie muß ewig ſein, die eigentlichſte Weſenheit, oder vergänglich ohne zu vergehn, dem Werden unterworfen ohne zu werden [230]), (wie die Qualitäten, Quantitätsbeſtimmungen u. ſ. w.). Sie (oder erſtere) iſt auch nicht zu definiren, eben weil ſie das ſchlechthin Eigenthümliche, keinem Andren mit ihr Gemeinſame, ausſpricht [231]). Faſſen wir aber den Stoff als Vermögen, ſo dürfen wir nicht außer Acht laſſen daß einerſeits ein und derſelbe Stoff Princip der verſchiedenen Arten ſtoffartiger Weſenheiten iſt, andrerſeits jede dieſer einen eigenthümlichen Stoff hat und daß die Ableitung aus dem Stoffe eine unmittelbare oder durch fernere Auflöſung vermittelte iſt [232]); ſo daß bei der Rückkehr

---

230) VIII, 1. — c. 2 *ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστιν.* p. 1042, b, 31 *λητέα οὖν τὰ γένη τῶν διαφορῶν· αὗται γὰρ ἀρχαὶ ἔσονται τοῦ εἶναι κτλ.* 1043, 4 *οὐσία μὲν οὖν οὐθὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ· καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτὴ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁρισμοῖς μάλιστα.* vgl. l. 12. 19. *ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι κτλ.* c. 3. 1043, b, 1 *τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει.* vgl. p. 1043, b, 13. 1044, 8.

231) VIII, 3. 1043, b, 28 *ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάντε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκ ἔστι κτλ.*

232) Ib. c. 4. vgl. V, 4. 1015, 7. c. 24. 1023, 27.

von der Beraubung zur Form, vom Abgeſtorbenen zum Belebten, zuvor Auflöſung in die urſprünglichen Elemente ſtatt finden muß. Nimmer aber iſt der Stoff ſelber, ſondern immer eine Weſenheit Urſache der Veränderungen [233]). So wie die Einheit der verſchiedenen Theile oder Eigenſchaften des Weſens in der zu Grunde liegenden einfachen Weſenheit ſich findet, ſo verwandelt ſich die Frage, wie das Zuſammengeſetzte zur Einheit werde, in die nach dem Grunde des Uebergangs des dem Vermögen nach Seienden zu einem kraftthätig Seienden, und dieſer findet ſich im Hervorbringenden oder Bewegenden. Auch dem Begriffe legen wir einen Stoff bei, einen denkbaren nämlich, den Gattungsbegriff, der zum unterſcheidenden Merkmal als Form übergehn muß; wogegen dem der wahren Weſenheit entſprechenden Begriffe weder ein ſinnlich wahrnehmbarer noch ein denkbarer Stoff zukommt. Die letzte Form und der letzte Stoff fallen denn auch zuſammen, jener als das Kraftthätige, dieſer als das Vermögen [234]). Das Vermögen im eigentlichen Sinne des Worts faſſen wir als Princip der Veränderung in einem Andren oder ſofern es ein Andres iſt [235]). Es findet ſich im Unbelebten oder Belebten, und innerhalb des letzteren in vernunftloſen oder vernünftigen Seelenweſen, deren erſteres immer nur in einer Richtung, letztere in entgegengeſetzter zu wirken vermögen; da jedoch auch ſie nicht Entgegengeſetztes zugleich zu wirken im Stande ſind, ſo muß ein Andres, Begehrung oder Wahl (*ὄρεξις* oder *προαίρεσις*), entſcheiden [236]). Wollte man, wie die Megariker, kein

---

233) VIII, 4. 1044, b, 8. vgl. Anal. post. II, 16.

234) VIII, 6. — 1045, b, 2 *διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἕν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι. διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι οὐθενὶ τούτων οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι.* I. 17 *ἔστι δ' ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* vgl. Anm. 222.

235) IX, 1. 1046, 9 *ὅσαι δὲ (δυνάμεις) πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἥ ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο.* vgl. c. 2. 1046, b, 4. V, 12 ib. Bonitz.

236) c. 2 ..*καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου. διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ [καὶ] ἐπιστῆμαι δυνάμεις*

über die Wirklichkeit hinausreichendes Vermögen anerkennen, ſo würde nach Unterbrechung der jedesmahligen Uebung oder Wirklichkeit, ein ſchlechthin Neues entſtehn, keine ſinnlich wahrnehmbare Eigenſchaft vorhanden ſein, ſo lange die Wahrnehmung fehlte, und Werden und Bewegung aufgehoben werden [237]). Vermögen alſo iſt das deſſen Verwirklichung nicht ohnmöglich iſt; ohne daß dieſe nothwendig eintreten müßte [239]).

3. Die Kraftthätigkeit, weil einfach, entzieht ſich der Definition und läßt ſich nur durch Vergleichung verdeutlichen [230]). Sie iſt theils der Akt wodurch das Vermögen zu ſeiner Verwirklichung geführt wird, theils die Verwirklichung oder Vollendung (*ἐντελέχεια*) ſelber. Das Unendliche jedoch, gleichfalls dem Vermögen nach, ſteht nur inſofern in einem Verhältniß zur Kraftthätigkeit, inwiefern die Theilung nimmer abbricht und die Theile in der Erkenntniß aufgefaßt werden können, wogegen die Theilung durch wirkliche Sonderung der Theile nimmer ſich vollziehn läßt [240]). Von der Bewegung unterſcheidet ſich die Kraftthätigkeit darin, daß dieſe ihren Zweck mit einſchließt, die Gegenwart mit der Vergangenheit ſtetig zuſammenfaßt und ein und demſelben Subjekte angehört [241]). Dem Vermögen nach iſt das durch das Denken zu Verwirklichende vorhanden, ſobald der Wille gewirkt hat, ohne durch Etwas außer

---

εἰσίν.. vgl. o. 5. 1048, 5. Top. V, 5, 134, 34. o. 6. 136, b, 11. Eth. V, 1. 1139, 11. — Metaph. IX, 5 pr. werden auch *συγγενεῖς δυνάμεις* und ſolche unterſchieden die durch *ἔθος* oder *μάθησις* erlangt werden.

237) ib. o. 3. 4.

238) o. 3. 1047, 24 *ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.* vgl. l. 30.

239) o. 6. 1048, 35 *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.* vgl. Top. I, 14. 105, b, 26.

240) ib. 1048, b, 6. o. 8. 1050, 23 *διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια .. συντείνει πρὸς ἐντελέχειαν.* vgl. o. 3. 1047, 30. — o. 6. 1048, b, 14 *τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἐστὶν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει. κτλ.*

241) ib. 1048, b, 28 *πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, κτλ.* ſ. die Parallelſtellen b. Bonitz p. 396. vgl. unten Anm. 253.

ihm gehindert zu werden, oder auch wenn die Bedingungen vollständig vorhanden sind. Ist das Princip des Werdens in dem werdenden Objekte selber, so bedarf das Vermögen zu seiner Verwirklichung doch auch da noch eines andren Princips. Nach dem worin das Vermögen dazu sich findet, wird denn auch das Werdende benannt [242]).

Früher als jedes Vermögen, d. h. nicht nur als das in einem Andren Veränderung hervorrufende, sondern auch als das die Bewegung und Ruhe bewirkende Princip der Natur, ist dem Begriffe und der Wesenheit, gewissermaßen auch der Zeit nach, die Kraftthätigkeit; dem Begriffe nach, da schon das erste Vermögen eine Kraftthätigkeit voraussetzt [243]); der Zeit nach insofern, inwiefern ein Kraftthätiges derselben Art, nicht der Zahl nach dasselbe, dem Hervorzubringenden als Grund der Bewegung, wodurch das dem Vermögen nach Vorhandene zur Kraftthätigkeit übergeführt wird, vorangehen muß [244]); dem Wesen nach aber, weil alles Werdende einem Zwecke oder Ziele zustrebt und diese nur in der (Zwecksetzenden) Kraftthätigkeit sich finden können. Auch kann sie nur ewig sein und das Ewige ist der Wesenheit nach früher als das Vergängliche, und vergänglich ist das sein und nicht sein könnende Vermögen, das nur beziehungsweise am Unvergänglichen Theil zu haben vermag. Daher denn auch die ewige Bewegung nur in Bezug auf das Woher und Wohin Theil am Stoffe haben kann, ohne unter den Gegensatz zu fallen, dem alle übrigen Vermögen anheim fallen [245]). Als ewig und frei von allem (bloßen) Vermögen hat die reine Kraftthätigkeit auch nicht Theil am Bösen, welches

---

242) c. 7. — 1049, 18 *ἔοικε δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκεῖνον κτλ.* vgl. VII, 7. 1033, 5.

243) IX, 8. 1049, b, 12 *τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι προτέρα, δῆλον· τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρώτως δυνατόν.*

244) ib. i. 18. vgl. VII, 8. 1033, b, 30. Phys. III, 2. 202, 11. de Anim. III, 7. 431, 3. de generat. Anim. II, 1. 734, b. 2.

245) Metaph. 1050, 9 *τέλος δ' ἡ ἐνέργεια κτλ.* — p. 1050, b, 7 *ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον.* — c. 9.

gleich allem Unvollkommnen, Vermögen vorausſetzt [246]). Endlich, ſofern die einfachen Weſenheiten nur der Kraftthätigkeit, nicht dem Vermögen nach ſein können, kann rückſichtlich ihrer auch nicht Täuſchung ſtatt finden; an die Stelle der Bejahung tritt die Ausſage, an die des Falſchen das Nichtwiſſen; man vermag nur ſie durchs Denken zu erreichen oder auch nicht [247]).

4. Bevor wir zum Abſchluß der ariſtoteliſchen Ontologie in der Lehre von der göttlichen Intelligenz übergehn, müſſen wir an der Beſeitigung eines Widerſpruchs uns verſuchen, der darin ſich zu finden ſcheint, daß einerſeits die Wiſſenſchaft auf Erkenntniß des Allgemeinen, nicht der Einzeldinge als ſolcher gerichtet ſein [248]) und andrerſeits in der Erkenntniß der einfachen Weſenheiten beſtehn ſoll. Die Schwierigkeit erkennt Ariſtoteles ausdrücklich an, indem er hervorhebt daß von den Einzeldingen, ihrer Unendlichkeit wegen, nicht Wiſſenſchaft ſtatt finden könne, und warum die Principien, wenn allgemein, keine Weſenheiten ſein würden [249]). Der Nerv ſeiner Beſtreitung der Ideen liegt ja auch in der Nachweiſung daß ſie kraft ihrer Allgemeinheit an die wahre Weſenheit des Einzelſeins nicht heranreichten. Gehen wir, um uns den Weg zur Löſung dieſer Schwierigkeit zu bahnen, zunächſt auf die Begriffsbeſtimmung des Allgemeinen und Nothwendigen in der zweiten Analytik zurück. Ariſtoteles unterſcheidet das dem Umfange nach Allgemeine (τὸ κατὰ παντός) von dem Allgemeinen (τὸ καθόλου) in weiterer Bedeutung, ſtellt in die Mitte von beiden das an ſich (καθ'

246) c. 9. 1051, 19 .. οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον.

247) c. 10. 1051, b, 15, .. περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γέγνεται ὁτὲ μὲν ἀληθὲς ὅτε δὲ ψεῦδος, ἀλλ' ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ κτλ. l. 24 τὸ μὲν θιγεῖν (τὰ ἀσύνθετα) καὶ φάναι ἀληθές .. τὸ δ ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν κτλ. vgl. Anal. post. II, 19 (ob. 164). de Anima III, 6. 430, 26.

248) Anal. post. I, 31. 88, 2. Metaph. I, 22. 982, 2. de Anim. II, 2. 417, b, 22 und viele a. St.

249) Metaph. III, 4 pr. vgl. XI, 2. 1060, b, 19. VII, 13. 1039. 14. XIII, 10.

αὐτό), und faßt die dem Begriffe als ſolchem eignenden, von ihm unabtrennbaren Beſtimmungen (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτά) und die von keinem andren Subſtrate ausgeſagte, an ſich, nicht durch etwas Andres ſeiende Weſenheit zuſammen, indem er beides als nothwendig bezeichnet. Unter dem Allgemeinen im weiteren Sinne (καθόλου) begreift er dann das dem Umfange nach Allgemeine, das an ſich Zukommende und an ſich Seiende zuſammen [250]). Mithin findet ſich kein Widerſtreit zwiſchen den beiden oben angeführten Behauptungen. Allerdings iſt Wiſſenſchaft ohne Erkenntniß des Allgemeinen nicht möglich; aber das Allgemeine worauf ſie gerichtet iſt, beſchränkt ſich keineswegs auf die Arten und Gattungen, begreift vielmehr das an ſich Seiende der Beſtimmungen und der einfachen Weſenheiten in ſich, und die Wiſſenſchaft erhält ihren Abſchluß erſt wenn ſie zu letzteren vorgedrungen iſt [251]). Nur findet von ihnen keine in Beweisverfahren oder Definition aufgehende Erkenntniß ſtatt; ihrer Einfachheit wegen können die wahren Weſenheiten nur im unmittelbaren Denken ergriffen werden [252]), jedoch nicht ſprungweiſe oder durch Beſinnung auf früher Geſchautes, ſondern nur nachdem ſie als nothwendige Schlußpunkte von Schlußfolgerungen und Begriffsbeſtimmungen ſich ergeben haben ([251]). Während alſo Plato bei dem Begriffe des dem Umfang nach Allgemeinen ſtehn bleibt und daher hypoſtaſirte Art- und Gattungsbegriffe (Ideen) für die Principien der Dinge und ihrer Erkenntniß hält, erweitert Ariſtoteles den Begriff des Allgemeinen zu dem des Nothwendigen und, wir dürfen wohl hinzuſetzen, des Allgemeingültigen. Auch Erkenntniß des Allgemeinen des Umfangs iſt ihm eine nothwendige Bedingung der Wiſſenſchaft; bezeichnet er ja die

---

250) Anal. post. I, 4. 5. 6. ob. Anm. 146 f. Metaph. V, 18. 1022. 14. c. 9. 1017, b, 35 *τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει.*

251) Anal. post. I, 24, 86, 14 *τὸ γὰρ καθόλου μᾶλλον δεικνύναι ἐστὶ τὸ διὰ μέσου δεικνύναι ἐγγυτέρω ὄντος τῆς ἀρχῆς· ἐγγυτάτω δὲ τὸ ἄμεσον· τοῦτο δ' ἀρχή.*

252) Metaph. VII, 17 (229). c. 13. 1039, 14. IX, 10 (247). Anal. post. II, 19.

Art- und Gattungsbegriffe als die zweiten Weſenheiten, ſofern ſie die nächſte Anweiſung auf Entdeckung der erſten Weſenheiten geben; aber erſt in letzteren können wir die zureichenden Gründe für das Beſtehn der Dinge und ihrer Veränderungen finden. Daß dieſe ſelber in ihrer ſinnlichen Erſcheinung dem wahren Wiſſen nicht zugänglich ſeien, erkennt er mit Plato unbedingt an, und behält, wie geſagt, das Ergreifen der wahren Weſenheiten einem unmittelbaren Berühren des Geiſtes vor, welche ihm zwar Abſchluß, nur nicht Beſtandtheil, der beweisführenden Wiſſenſchaft war.

Aber bezeichnet Ariſtoteles nicht wiederholt und ausdrücklich den Artbegriff (εἶδος) als die Weſenheit[252]) und iſt doch nicht wiederum der Artbegriff ein Allgemeines? Zuerſt iſt zu bemerken daß Art und Form einander von Ar. gleichgeſetzt werden und der Form nicht an ſich Allgemeinheit zukommt. Dann aber fällt die wiederum aus Theilen beſtehende und wechſelnde Form mit der wahren Weſenheit nicht zuſammen, ſondern was als erzeugender Grund, als Kraftthätigkeit ihr vorauszuſetzen iſt, und die eben ſoll einfach und letztes inviduelles Subjekt, d. h. die wahre Weſenheit ſein; daher denn Ar. an mehreren Stellen die Form näher beſtimmt als Begriff derſelben ([253]), und behauptet die Form werde nicht ([222]). Indem man häufig über der Form die ihr vorausgeſetzte erzeugende Kraftthätigkeit außer Acht gelaſſen hat, konnte man zu richtigem Verſtändniß des ariſtoteliſchen Weſenheitsbegriffs nicht gelangen. Daß nun faſt überall in der Natur der Dinge die Weſenheit mit der die Art erzeugenden und fortpflanzenden Kraftthätigkeit zuſammenfallen und die an den Individuen ein und derſelben Art nachweislichen Verſchiedenheiten aus der Mitурſächlichkeit des Stoffes und der Verhältniſſe von Ariſtoteles abgeleitet werden, ſoll keineswegs in Abrede geſtellt werden; nur dürfen wir nicht

---

253) de part. Anim. I, 4. 644, 23 ἐπεὶ δ' οὐσίαι μέν εἰσι τὰ ἔσχατα εἴδη. vgl. Bonitz in Metaph. p. 326. de Gener. et Corr. II, 9. 335, b, 6 ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος (αἴτιον)· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας. Meteor. IV, 12, 390, 6 ἡ δ' οὐσία οὐθὲν ἄλλο ἢ ὁ λόγος.

außer Acht laſſen daß nicht in der Formbeſtimmtheit der Art ſondern in der ſie auswirkenden einfachen Kraftthätigkeit die Weſenheit des Artbegriffs beſteht. Daß ſchon der erſte Keim oder das erſte Bläschen eines organiſchen Weſens die zweckbildende Thätigkeit des Begriffs in ſich enthalten müſſe, würde Ariſtoteles gegen alle mechaniſche Naturerklärung aufrecht gehalten haben. Ob er auch die Weſenheit des Menſchen auf bloße Fortpflanzung des kraftthätigen Artbegriffs zurückgeführt, oder nicht vielmehr eine irgendwie hinzukommende inviduell perſönliche Kraftthätigkeit im Gebiete des geiſtigen Lebens vorausgeſetzt habe, muß demnächſt ausgemittelt werden. Ebenſo müſſen wir die weitere Entwickelung der Begriffe von Kraftthätigkeit und Vermögen der Erörterung der Anwendungen die Ar. davon macht, vorbehalten und ſo auch den Verſuch die Frage zu beantworten, wie den allgemeinen Begriffen irgend welche Realität zukommen könne, wenn alle Wirklichkeit zuletzt auf das Sein und die Kraftthätigkeit von Einzelweſen zurückgeführt wird?

C.

Die Theologie.

1. Zwei Principien hatten ſich als die die Welt der Erſcheinungen bedingenden in der Ontologie ergeben: der Stoff als Vermögen gefaßt, die Form auf die Kraftthätigkeit als den ſie auswirkenden Grund zurückgeführt. Wie gefaßt, der Urſtoff als Urvermögen ohne all und jede Beſtimmtheit, zwar nimmer wirklich geweſen, dennoch als nothwendige Bedingung des Werdens und der Veränderungen vorauszuſetzen ſei, wird der Phyſik überlaſſen zu unterſuchen. Daß der in die Erſcheinung tretende Stoff ein in den mannichfachſten Graden mehr oder weniger zur Verwirklichung vorbereitetes Vermögen ſei, und ein ſolches auch für alle verſchiedenen Arten der Lebens- und Geiſtesthätigkeiten innerhalb unſrer Welt des Bedingten vorauszuſetzen erforderlich, war ſchon in den ontologiſchen Erörterungen angedeutet worden, die weitere Entwickelung jedoch der Phyſik mit Einſchluß der Pſychologie und ſelbſt der Ethik vorbehalten. Die Form mußte auf die Kraftthätigkeit als ihren wahren Grund zurückgeführt werden, ſofern die doch immer noch eine

als Zuſammengeſetztes und Theilbares hervortretende Form der wahren einfachen Weſenheit ohnmöglich entſprechen konnte. In der Theologie mußte noch ein drittes Princip, das der Bewegung, hinzugefügt werden als Bedingung des Uebergangs vom Stoff zur Form, vom Vermögen zur Wirklichkeit. Das Bewegende zwar iſt in der Kraftthätigkeit begriffen und die Bewegung ſelber eine Art Kraftthätigkeit oder Wirklichkeit (Entelechie), jedoch eine unvollendete, von dem Inhalt des Vermögens abhängig, welches verwirklicht werden ſoll [253]). Der Bewegung werden die Zwecke geſetzt, die Kraftthätigkeit ſetzt ſich ſelber ihre Zwecke; ihre auf den Zweck gerichtete Thätigkeit iſt zugleich ein Erreichthaben des Zweckes, das Denken zugleich Beſitz des Gedachten. Wer geht, hört auf, wenn er ſein Ziel erreicht hat, ebenſo wer baut; ein und dieſelbe Thätigkeit dagegen ſieht und hat geſehn, denkt und hat gedacht; ſie iſt ſtetig und trägt den Zweck in ſich ſelber [254]). Alles Bewegte, auch das ſich ſelber Bewegende, ſetzt einen von der Bewegung verſchiedenen Grund voraus: das Bewegende, ein den Zweck der Bewegung ſetzendes, und das Bewegte, ein dem Vermögen nach Seiendes; jedoch keines von beiden iſt für ſich ſchon Bewegung; erſteres nicht, weil es nicht durch ſich ſelber, wie die Zwecke ausführt, ſo auch ſie ſetzt, letzteres nicht, weil es als ſolches ohne wirkende Kraft iſt [255]). Dem leidentlich ſich verhaltenden Stoffe (dem Vermögen) kann die Bewegung nicht eignen [256]). Warum aber ſoll das Princip der Be-

253) Phys. VIII, 5. 257, b, 8 *ἔστι δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. τὸ δὲ κινοῦν ἤδη ἐνεργείᾳ ἐστίν.* vgl. c. 1. 251, 9. de Anima II, 5. 417, 16 *καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελὴς μέντοι.* III, 7. 431, 6 *ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν.* Phys. III, 2. 201, b, 31 *ἥ τε κινησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δύνατόν, οὗ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια.* vgl. Metaph. XI, 9. 1066, 20.

254) Metaph. IX, 6. 1048, b, 18. ib. Bonitz.

255) Phys. VII, 1 u. ſ. w.

256) Phys. III, 2. 201, b, 27. de Gener. et Corr. II, 9. 335, b, 29 *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως.*

wegung mit dem der Kraftthätigkeit nicht unmittelbar zusammenfallen? warum letztere nicht unmittelbar das im Vermögen Angelegte verwirklichen? so wie sie einen ihrer Zwecke erreicht hat, zur Verwirklichung des folgenden fortschreiten? Doch wohl weil die Bewegung über die Dinge nicht hinausreicht[257]), weil die Kontinuität der Kraftthätigkeit unterbrochen werden müßte, und weil die Bewegung als eine blos vermittelnde, nicht nach Zwecken erzeugende Kraft auch anderweitig sich nachweisen läßt[258]).

2. Ist aber Stoff und Form, Vermögen und Kraftthätigkeit als ewig zu setzen, so auch die Bewegung. Denn anzunehmen, Bewegendes und Bewegtes sei zwar (von Ewigkeit her) gewesen, Bewegung jedoch irgendwann — und warum nicht früher oder später? — hinzugetreten, ist in sich widersprechend; wie vermöchte man Bewegtes und Bewegendes ohne Bewegung (als ruhende Bestimmtheiten) zu denken? und wollte man es versuchen, so wäre dann auch ihnen — den ewigen — eine sie verwirklichende Bewegung vorangegangen. Ebenso, wollten wir voraussetzen, Bewegtes und Bewegendes sei erst geworden; auch da müßte die Bewegung ihrem Entstehn vorangegangen sein. Gleichwie aber die Bewegung keinen Anfang haben kann, so auch kein Ende, da die Aufhebung der Bewegung von neuem eine Bewegung voraussetzt[259]). Mithin kann die Welt weder entstanden sein noch vergehn. Nicht minder widersprechend ist es, zwar Anfang der Bewegung, aber ewige Dauer ihrer wie der Welt vorauszusetzen[260]). Auch müssen wir ja der Zeit Ewigkeit beilegen und die Zeit ist ohne Bewegung undenkbar[261]). Setzt nun jede Bewegung ein Bewegendes voraus, so

257) Phys. III, 1. 200, b, 32 *οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα.* vgl. Metaph. VI, 1. 1026, 2.

258) Ueber die Nothwendigkeit der *μορφὴ* oder dem *εἶδος* und der *ὕλη* die Bewegung als drittes Princip hinzuzufügen, s. besonders de Gener. et Corr. II, 9. vgl. m. Handb. II, 2. 786 ff.

259) Phys. VIII, 1. vgl. VI, 5 u. m. Handb. II, 2. 853 ff.

260) de Caelo I, 10—12.

261) Phys. VIII, 1. 251, b, 10.

müſſen wir entweder annehmen, das Bewegende werde ins Unendliche hin wiederum von einem Bewegenden bewegt und damit, wie bei allem Fortgang ins Unendliche, die vorausgeſetzte Urſache der Bewegung wiederum aufheben, oder einen letzten (unbedingten) Beweger gelten laſſen; denn gegenſeitige Bewegung des Bewegten, alſo Kreisverfahren, können wir nicht vorausſetzen, da das Bewegende immer ſchon ſein muß was das Bewegte erſt wird, daher daſſelbe nicht zugleich und in gleicher Beziehung bewegen und bewegt werden kann [262]). Ebenſowenig genügt es als letzten Beweger ein ſich ſelber Bewegendes anzunehmen, da auch in einem ſolchen das Bewegende von dem Bewegten verſchieden ſein muß [263]). Mithin muß alle Bewegung auf einen letzten unbewegten Beweger zurückgeführt und dieſer als reine Kraftthätigkeit gedacht werden [264]). So gelangen wir denn zu der Vorausſetzung einer gleich ewigen Dreiheit, des Bewegten und nicht Bewegenden (des Stoffes), des zugleich Bewegten und Bewegenden (der Natur) und des nicht bewegt Bewegenden (der Gottheit) [265]). In einer verlorenen Schrift vom Guten hatte Ar., ſei es in eigenem Namen oder im Sinne des Plato, geltend gemacht, daß da in der Welt der Dinge eine Stufenreihe der Vollkommenheiten ſich fände, als Abſchluß der Reihe ein Beſtes (ſchlechthin Vollkommnes) vorausgeſetzt werden müſſe und daß das die Gottheit ſei [266]). Anderswo hatte er den Glauben an die Gottheit auf das über den Bereich der denkenden Vermittelung hinausgehende höhere Ahnungsvermögen und auf die Schönheit und Ordnung im Weltall zurückgeführt [267]).

262) Ib. c. 5. 256, 15. vgl. 257, 6.

263) Phys. VII, 1. vgl. VIII, 4. 255, 12. c. 5. 257, 27. Metaph. IX, 1. 1046, 28.

264) Phys. VIII, 5. 256, b, 23 .. *εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν.* vgl. Metaph. XII, 6. Ib. 1072, 19 *δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν (τῆς κινήσεως) τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.* vgl. c. 7. 1072, 25.

265) Phys. VIII, 5. 256, b, 20. Metaph. XII, 7. 1072, 24. Ib. Bonitz. de An. III, 10. 433, b, 13.

266) Simpl. de Caelo Schol. 487, 6.

267) Sext. adv. Matth. IX, 20. Cic. de Nat. D. II, 37. vgl. II, 49.

3. Wie aber wirkt Gott auf die Welt ein? lediglich als ewiger Beweger, der eben nur was im Stoff und der Form, dem Vermögen und der Kraftthätigkeit, von Ewigkeit zu Ewigkeit angelegt ist, in den Schwung der Bewegung setzt und in ihm erhält? Da hätte Aristoteles' Gott nicht einmal so viel zu bedeuten als der Geist des Anaxagoras. Doch sehen wir weiter, wie der unbedingte Beweger näher bestimmt wird. Wenn die Bewegung ewig ist, so auch ohne alle Unterbrechung, stetig und eine einige, mithin auch der letzte unbedingte Beweger ein einiger, und auch darum selber unbewegt, da Bewegung ein Anderswerden, mithin Unterbrechung der Stetigkeit voraussetzt[268]). Als ewig ist er, jede Möglichkeit des Andersseins ausschließend, schlechthin nothwendig, jedoch durch sich selber nothwendig, und stofflos, d. h. unkörperlich, da alles Stoffartige der Bewegung und dem Wechsel unterworfen ist, und da ferner alles Stoffartige eine Größe hat, mithin begrenzt und von begrenzter Kraft ist[269]). So aber vermögen wir ihn nur als reine Kraftthätigkeit zu fassen, die wie Alles was außerhalb des Weltalls ist, weder dem Raume, noch der Zeit, noch dem Wechsel unterworfen sein kann, und das erste (unbedingte) wahre Was ist[270]). Solche reine Kraftthätigkeit vermögen wir nur als die des Denkens zu fassen, und zwar eines kontinuirlichen, nicht irgendwie durch bloßes Vermögen gehemmten, mühelosen, stets gleich vollkommenen, durch Nichts außer ihm bedingten, mit dem Gedachten zusammenfallenden (es schaffenden) Denkens, oder eines Denkens des Denkens[271]). Die Befriedigung, welche uns in wenigen glücklichen Momenten durch reines Denken zu Theil wird, ist die

---

268) Phys. VIII, 6. 259, 13.

269) Phys. VIII, 6. 259, b, 18. Metaph. XII, 6. 1071, b, 20. c. 7 extr. u. a. St. — Phys. VIII, 10. 266, 10. Metaph. XII, 7 extr.

270) Metaph. XII, 6. 1071, b, 16. c. 7. 1072, b, 7. c. 8. 1074, 31. c. 9. 1074, b, 28. IX, 8. 1050, b, 1. vgl. de Caelo I, 9. 279, 16.

271) Metaph. XII, 9 pr. u. 1074, b, 25. 33 *αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.* c. 7. 1072, b, 18. de Anima III, 6. 430, b, 24. c. 4 extr.

Gott einwohnende ewige, ununterbrochene Seligkeit. Mögen wir daher Gott immerhin das ewige, vollkommenſte lebende Weſen nennen, deſſen Kraftthätigkeit Unſterblichkeit, d. h. ewiges Leben iſt und ewige einfache Freudigkeit[272]). Um den Begriff des unbedingten Denkens oder Schauens (θεωρία) rein zu erhalten, ſchließen wir alles aus ſich Herauswirken, ſei es im Handeln oder im künſtleriſchen Bilden von ihm aus[273]). Als Weltbildner alſo konnte Ariſtoteles die Gottheit ſich nicht denken, wie entſchieden er ſie auch als ſelbſtbewußten Geiſt faßt, und wir müſſen zugeben daß Stellen in denen ihr eigenthümliche Handlungen (οἰκεῖαι πράξεις), oder ihr, zugleich mit der Natur, zweckmäßiges Wirken beigelegt wird, nicht buchſtäblich zu faſſen ſind[274]). Aber folgt daraus daß die göttlichen Gedanken ſchlechthin wirkungslos und bloßer innerer Genuß der eignen Vollkommenheit bleiben ſollen? Ausgeſchloſſen wird durch jene Worte nur ein unmittelbares Ausſichherauswirken. Gott bewege die Welt, heißt es auch ferner, ſofern was Er denkt das ſchlechthin Begehrungswerthe, Gute und Schöne, und der urſprüngliche Gegenſtand des Wollens das wirklich Schöne ſei; oder die Zweckurſache bewege wie das Geliebte, und das von ihr Bewegte bewege das Uebrige[275]); Gott alſo ſei als unbedingter Endzweck der Welt das erſte Bewegende, und als ſolches ſoll er die Kreisbewegung der Welt hervorrufen; als Endzweck der Welt dadurch wirken, daß das Bewegte nach dem Bewegenden Verlangen trage und

272) Metaph. XII, 7. 1072, b, 14. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. vgl. l. 25. de Caelo II, 13. 286, 9 θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος. — Eth. VII, 15. 1154, b, 26 διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν.

273) Eth. X, 7. c. 8. 1178, b. 8. vgl. Polit. VII, 3 extr. de Caelo II, 12. 292, 22. de Gener. et Corr. I, 6, 323, 12.

274) Polit. VII, 3. 1325, b, 28. de Caelo I, 4 extr. u. ſ. w.

275) Metaph. XII, 7. 1072, 26 κινεῖ δὲ ὧδε. τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα. κτλ. b, 13 ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. vgl. c. 10. Phys. VIII, 6 extr. c. 8 it.

von ihm berührt werde, ohne ſelber denſelben berühren zu können [276]), — ein Ausdruck der nur ein inneres, nicht räumliches Zuſammenſein bezeichnen kann. Gott endlich, ſoll die Welt von ihrem Umkreiſe in Bewegung ſetzen [277]), wahrſcheinlich ſofern dieſer ſich ſchneller bewege als das Mittlere, und das Bewegende dem aufs ſchnellſte Bewegten am nächſten ſtehn müſſe, — eine Annahme, die ſpäter ſo mißverſtanden ward, als ſolle Gott der Umkreis der Welt ſein [278]).

Nun heißt es in e. St., wenn der göttliche Geiſt nichts denke, ſo wäre ſein Denken ſo werthlos wie das eines Schlafenden [279]). Dies Nichts ſo zu faſſen, als fehlte ſeinem Denken alle Beſtimmtheit, kann ich mich nicht entſchließen; es wäre in der That eine ſehr überflüſſige Bemerkung daß ein Denken ohne allen beſtimmten Inhalt werthlos ſei. Und wie ſoll Gott, ſofern er das ſchlechthin Begehrungswerthe, Gute und Schöne denkt ([274]), die Dinge durch das ihnen eingepflanzte Verlangen zum Guten bewegen, wenn ſie nicht ſchon irgendwie mit ihm in Beziehung ſtehn? Wie konnte ferner Ariſtoteles annehmen, das Gute und Beſte finde ſich theils in dem an ſich Guten (dem göttlichen Denken), theils in der Weltordnung, gleichwie das Treffliche des Heeres auf dem Feldherrn und der Ordnung beruhe [280])? Ich muß daher nach wie vor dafür halten, daß die göttlichen Gedanken irgendwie in die Welt der Dinge eingehn ſollten und meine daß Ar. auf ſie die urſprünglichen erſten Weſenheiten zurückführen wollte. Eine Hinweiſung auf die Annahme der urſprünglichen Weſenheit der Dinge in der Gottheit, d. h. in den göttlichen Gedanken, möchte ſich vielleicht in den Worten finden: das Erſte ſei nicht der Saame, ſondern das Voll-

276) Gener. et Corr. I, 6. 323, 20. Phys. VIII, 10. 266, b, 29.

277) Phys. VIII, 10. 267, b, 6. de Caelo I, 9. 279, 23.

278) Sext. Matth. X, 33. Hypot. III, 218 *τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ.*

279) Metaph. XII, 9 . . *εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν; ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων. . . διὰ γὰρ τὸ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.*

280) Ib. XII, 10.

endete, wie ja auch der Menſch früher ſei als der Saame [281]). Sagt man, die Formen oder richtiger die Energien der Dinge, könnten nicht Gedanken Gottes ſein, da ſie als Weſenheiten weder an noch in einem Andren ſein dürften, ſo läßt man außer Acht, daß ſie im göttlichen Denken noch nicht Weſenheiten ſein würden, ſondern nur der Grund derſelben, ſofern der Begriff der Weſenheit immer ſchon Beziehung auf Eigenſchaften vorausſetzt, die erſt in der Welt der Erſcheinungen hinzukommen kann. Ebenſo wenn man der vorausgeſetzten Selbſtentwickelung der göttlichen Gedanken vorwirft, es müſſe dann Veränderung im göttlichen Denken ſtattfinden, die doch Ariſtoteles davon ausſchließe. Allerdings ſchließt er ſie aus, ſofern ſie Uebergang von einem Gegenſatz zu einem andren, vom Vollkommnen zum Unvollkommnen oder umgekehrt vorausſetze, ein Uebergang der, wie Ar. ausdrücklich bemerkt, auf das ſchöpferiſche göttliche Denken ebenſowenig wie Bewegung ſich übertragen läßt; vielmehr ſoll den göttlichen Gedanken kraft der Einfachheit und der reinen Kraftthätigkeit derſelben, Freiheit von allem bloßen Vermögen eignen [282]). Hier einen Endpunkt des Erkennens erreicht zu haben, war Ariſtoteles ſich ſehr wohl bewußt und ſucht nur durch Erinnerung an das unſer menſchliches Denken abſchließende, unmittelbare Ergreifen der den Weſenheiten zu Grunde liegenden einfachen Beſtimmungen (ὅροι) ihm ſich einigermaßen anzunähern. Ebenſo wird er ſchwerlich verſucht haben zu erklären, wie die einfachen göttlichen Gedanken in die Welt der Veränderungen übergeführt würden, wenn er auch vielleicht meinte den Weg zu einer Erklärung durch die Annahme angebahnt zu haben, Gott ſei zugleich

---

281) ib. c. 7. 1073, 1 *καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον κτλ.* — gegen die Annahme einer allmählig fortſchreitenden Entwickelung zugleich der Welt und der Gottheit.

282) ib. c. 9. 1074, b, 27 *εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον.* 1075, 5 *ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου· ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην.* c. 7. 1072, b, 4 *εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν.*

der ſchöpferiſch denkende Geiſt und der unbewegte Beweger, d. h. Urgrund aller Bewegung. Hat doch auch Leibnitz nicht zu erklären vermocht, wie ſeine göttliche Urmonade Quell und Grund der Welt der bedingten Monaden ſein ſolle.

4. Kommen wir zum Schluß auf einen andren bereits berührten dunklen Punkt in der Metaphyſik zurück. Wie iſt das Verhältniß der allgemeinen Principien, ſei es der logiſchen Grundſätze oder der Naturgeſetze, zu den einfachen Einzelweſenheiten, Energien, dem realen Grunde der Erſcheinungen, zu faſſen? Daß die Unbedingtheit jener wie dieſer zuletzt im unmittelbaren Denken ſich bewähren ſoll, kann keinem Zweifel unterworfen ſein; aber ebenſo gewiß daß Ar. die allgemeinen Principien nicht auf das Anſichſein der Einzelweſenheiten zurückführen konnte. Wenn er den letzten Grund von letzteren in ihnen zu Grunde liegenden göttlichen Gedanken ſuchte, ſo mochte er ſie wohl als Ergebniſſe der Kontinuität und der vollkommnen Harmonie des göttlichen Denkens betrachten. Jedoch war der nüchterne Geiſt des Ariſtoteles ſchwerlich geſonnen die in ſeiner erſten Philoſophie ſich findenden Keime zu myſtiſcher Spekulation weiter zu entwickeln.

V.

Die ariſtoteliſche Phyſik.

A.

Die allgemeine Naturlehre.

a. Von ihren Formalprincipien.

4. Alles natürliche Daſein trägt das Princip der Bewegung und Ruhe urſprünglich und an ſich in ſich, iſt körperlich oder den Körpern anhaftend [283]). Die Naturwiſſenſchaft hat daher von den Formen am Stoffe und von der Seele nur in ihrer Verbindung mit dem

283) Phys. II, 1 pr. de Caelo I, 1. III, 1. 298, b, 1. Metaph. VI, 1. 1025, b, 26.

Leibe zu handeln [284]). Das natürliche Dasein unterscheidet sich daher einerseits von allen Kunsterzeugnissen, andrerseits von dem mathematischen Sein, sofern dieses in seiner Sonderung von Stoff und Bewegung aufgefaßt wird, jenes den Grund der Bewegung nicht in sich selber hat [285]).

2. Ist nun die wahre Wesenheit und Natur der Dinge ihr Stoff oder ihre Form? Das Ineinander von beiden mehr als der Stoff; und blos dieses pflanzt sich fort; oder, nur durch die Form wird das Ding zu dem was es ist, erreicht in ihr seinen Zweck [286]). Daher die Naturwissenschaft zunächst und vorzüglich auf die bewegende [287]) und formgebende Ursächlichkeit ihr Augenmerk zu richten hat. Zwar darf auch sie in ihrer Betrachtung die Vierheit der Ursächlichkeiten nicht außer Acht lassen, die von Aristoteles in seiner allgemeinen Physik am ausführlichsten erörtert werden, jedoch hat sie mehr noch die Zweckursächlichkeit und die wirkende Ursächlichkeit zu unterscheiden, deren erstere von unbedingter, letztere als Mitursächlichkeit von bedingter Nothwendigkeit ist. Beide Arten der Nothwendigkeit kommen darin überein, daß sie im Unterschiede von der durch Gewalt hervorgerufenen Nothwendigkeit, auf innerem Naturtriebe (ὁρμή) beruhen, — nur erstere auf dem der Wesenheit oder des Begriffes, letztere auf dem des Stoffes und der Bewegung, deren jene zu ihrer Verwirklichung bedürfen und die sie immer schon in einem im voraus vorbereiteten Zustande vorfinden, welcher der Verwirklichung des jedesmaligen Zweckes mehr oder weniger angemessen ist [288]). Als das unbedingt oder an sich Nothwendige

---

284) de Anima I, 1. 403, b, 7. de part. An. I, 1. 641, 21. 32. Metaph. VI, 1. 1026, 5.

285) Phys. II, 2 pr. u. p. 193, b, 31. 194, 10 u. a. St.

286) Phys. II, 1. c. 2. 194, 12. vgl. Metaph. V, 4. de part. An. I, 1. 640, b, 28 Meteor. IV, 2. 379, b, 25 u. s. w.

287) Phys. II, 1. 192, b, 20. 193, b, 8. 194, 14. Metaph. VI, 1. 1025, b, 19. — de Part. An. (286).

288) Metaph. XII, 7. 1072, b, 11 *τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς· τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ*

wird das nur unmittelbar vom Geiſte erreichbare Einfache, jedoch nicht blos der Weſenheiten ſondern auch der urſprünglichen Beſtimmtheiten, ſei es der Principien und Geſetze oder ſelbſt der weſenhaften Eigenſchaften, bezeichnet [289]). So führt denn Ariſtoteles auch hier, was Plato in der Sonderung von freier Urſächlichkeit der Ideen und nothwendiger Miturſächlichkeit begonnen hat, weiter durch. Zufall und Ohngefähr (τύχη und αὐτόματον) iſt ein Verfehlen des Zweckes, findet ſich daher nur im Gebiete des Bezweckten [290]).

ἐνδέχομενον ἄλλως ἄλλ' ἁπλῶς. vgl. de part. Anim. I, 1. 642, 1. Anal. post. II, 11. 94, b, 36 ἡ μὲν γὰρ ἕνεκά του ποιεῖ φύσις, ἡ δ' ἐξ ἀνάγκης. ἡ δ' ἀνάγκη διττή, ἡ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ τὴν ὁρμήν, ἡ δὲ βίᾳ ἡ παρὰ τὴν ὁρμήν. vgl. Phys. VIII, 4. 254, b, 13. Metaph. V, 5 ἀναγκαῖον λέγεται οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου. Phys. II, 9 τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης πότερον ἐξ ὑποθέσεως ὑπάρχει ἢ καὶ ἁπλῶς; — Phys. II, 9. 200, 30 φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης. vgl. p. 200, 5. de part. Anim. I, 1. 639, b, 12 ἡ οὗ ἕνεκα (αἰτία) καὶ ἡ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

289) Metaph. V, 5 s. f. τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐθέν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερά ἐστιν ἐξ ἀνάγκης. ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστιν. κτλ. vgl. Phys. II, 7 pr. VIII, 2. 252, 17 ἡ γὰρ ἁπλῶς ἔχει τὸ φύσει . . . οἷον τὸ πῦρ. Ebenſo das εὐθύ. ib. II, 9. 200, 17. b, 7 ἔστι γὰρ καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἕνια μόρια ὡς ὕλη τοῦ λόγου. VIII, 1. 252, b, 4 τῶν μέντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον αἴτιον ἀϊδίων οὐσῶν. Anal. post. I, 4. 73, b, 16 τὰ ἄρα λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἁπλῶς ἐπιστητῶν . . . δι' αὐτά τέ ἐστι καὶ ἐξ ἀνάγκης. Eth. VI, 3 . . . τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς ἀΐδια πάντα. de part. Anim. I, 1. 639, b, 23 ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἁπλῶς (ἀναγκαῖον) τοῖς ἀϊδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν. καὶ, denn auch der Schlußſatz wird nur in Beziehung auf ſeine Prämiſſen als nothwendig bezeichnet. Anal. pr. I, 10. 30, b, 32. vgl. m. Handb. II, 2. 708 ff.

290) Phys. II, 4. 5. 6. 197, b, 18 ὥστε φανερὸν ὅτι ἐν τοῖς ἁπλῶς ἕνεκά του γινομένοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβαίνοντος ἕνεκα γένηται οὗ ἕξω τὸ αἴτιον, τότε ἀπὸ ταὐτομάτου λέγομεν· ἀπὸ τύχης δὲ τούτων ὅσα ἀπὸ ταὐτομάτου γίνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.

1. Die Unterſuchungen über die allgemeinen Principien der Natur (*Φυσικὴ Ἀκρόασις*) gehn der Durchforſchung ihrer verſchiedenen Gebiete voran und umfaſſen außer den ſo eben berührten die Form betreffenden Betrachtungen, Erörterung der Realprincipien der Natur. Die beſondern Naturwiſſenſchaften zerfallen dann in die Lehren vom unvergänglich und vergänglich, unveränderlich und veränderlich Beweglichen, in Kosmologie und Phyſik im engeren Sinn, und letztere in die Naturlehren des Unorganiſchen und Organiſchen; die des Unorganiſchen in die Unterſuchungen über das Werden und Vergehn und über die meteoriſchen Erſcheinungen (vgl. unten).

b. Von den Realprincipien der Natur.

1. Aller Wechſel ſetzt Uebergang von einem Gliede eines Gegenſatzes in das andre oder in ein Mittleres voraus, wie auch die ältere Phyſik anerkannt hat[291]). Jedoch bewirken die Glieder des Gegenſatzes nicht einander; ſie erzeugen nicht einander ſondern ein Drittes, und ſind ſelber nicht Weſenheiten, ſetzen vielmehr einen erſten unvergänglichen Träger voraus, den wir, abſehend von allen beſonderen Beſtimmungen deſſelben, als Urſtoff bezeichnen und der das dem Vermögen nach iſt was die Form der Wirklichkeit nach. Der Stoff muß Allem vorausgeſetzt werden was dem Werden und der Veränderung unterliegt[292]). Plato faßte ihn als Zweiheit, die ältere Phyſik richtiger als Einheit, dagegen das gegenſätzlich Wirkende als Zweiheit. Und in der That geht daſſelbe in einer urſprünglichen Zweiheit auf, ſofern die zu Grunde liegende Weſenheit eine Gattung des Seienden iſt[293]).

---

291) Phys. I, 5. 6. vgl. III, 5. 205, 6.

292) Ib. I, 9. 192, 31 *τὸ πρῶτον ὑποκείμενον.* de Gener. et Corr. I. 4 extr. *ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δέ τινα καὶ τὸ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς.* Metaph. VII, 7. 1032, 20 *δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη.* vgl. VIII, 5. 1044, b, 28.

293) Phys. I, 6. 189, b, 23 *ἡ γὰρ οὐσία ἕν τι γένος ἐστὶ τοῦ*

Dieſe zu Grunde liegende Weſenheit ſpaltet ſich nämlich wiederum in den bleibenden Träger und den nicht bleibenden Mangel, an deſſen Stelle die Form tritt. Als oberſten Gegenſatz bezeichnen wir daher den der Form und Beraubung[294]); letztere, dem Urſtoffe anhaftend, iſt das Nichtſeiende, an deſſen Stelle das Sein der Form tritt; das Nichtſeiende kann nicht der Urſtoff ſelber ſein[295]). Durch dieſe Unterſcheidung der Beraubung vom Urſtoff begreift ſich auch, wie er als ſolcher, als Vermögen gefaßt, die Form anſtrebe, wie er ſelber unvergänglich ſei, indem nur die Beraubung an ihm vergeht, und wie das Uebel und das Böſe auf ihn, d. h. auf die ihm anhaftende Beraubung, ſofern ſie ſich befeſtigen könne, ſich zurückführen laſſe[296]). Den Urſtoff bezeichnet Ariſtoteles, gleichwie Plato, als das Unendliche, d. h. Beſtimmungsloſe, nicht räumlich Unendliche; als das Unerkennbare, nimmer für ſich Seiende oder Geweſene, nur nach Analogie zu erſchließende[297]), aber nicht als das Nichtſeiende, welches vielmehr auf die ihm nur anhaftende

---

ὄντος ... ἀεὶ γὰρ ἐν ἑνὶ γένει μία ἐναντίωσίς ἐστι, πᾶσαι τε αἱ ἐναντιώσεις ἀνάγεσθαι δοκοῦσιν εἰς μίαν.

294) ib. c. 7, 190, b, 10 *ὥστε δῆλον . . ὅτι τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετόν ἐστι, καί ἐστι μέν τι γινόμενον, ἔστι δέ τι ὃ τοῦτο γίνεται, καὶ τοῦτο διττόν· ἢ γὰρ τὸ ὑποκείμενον ἢ τὸ ἀντικείμενον.* vgl. 1. 23. — a, 18 *τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει .. τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει.*

295) ib. c. 8. 191, b, 13 *ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὃ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι.* vgl. c. 9. 192, 2.

296) ib. c. 9. 192, 13 sqq.

297) ib. c. 7. 191, 7 *ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν.* c. 9. 192, 13 *ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γινομένων ἐστίν.* III, 6. 207, 25 *ἄγνωστον ἢ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὕλη.* vgl. Metaph. VII, 3. 1029, 20. IV, 4. 1007, 28 *τὸ γὰρ δυνάμει καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν.* de Caelo III, 8. 306, b, 17 *ἀειδὲς καὶ ἄμορφον.* de Gener. et Corr. II, 1. 329, 25 *οὐ χωριστὴ ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως.* vgl. I, 5. 320, b, 16.

Beraubung übertragen wird. So glaubte er der Verwirklichung der Formen im Stoffe eine diesem eigneude Sehnsucht zur Form voraussetzen zu können.

Auf den Urstoff führt Aristoteles auch einerseits den Zufall, andrerseits die hypothetische Nothwendigkeit als Mitursächlichkeit (297) zurück, in letzterer Beziehung einverstanden mit Plato; nur wußte er diese hypothetisch nothwendige Mitursächlichkeit, im Unterschiede von der unbedingten oder Zweckursächlichkeit bestimmter zu fassen. Vom Gegensatz von Vermögen und Kraftthätigkeit zu handeln lehnt Aristoteles in der Physik ausdrücklich ab (298), und doch kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Stoff ihm das ursprüngliche Vermögen war, als nothwendige Voraussetzung der endlichen und veränderlichen Welt. An sich ohne alle Bestimmtheit (ein ἀόριστον), daher als solches weder je wirklich gewesen noch sein werdend, ist das reine Vermögen der ewige Grund alles Ineinander von Vermögen und Kraftthätigkeit und verwirklicht sich in einer Mannichfaltigkeit von Stufen, die in dem Grade höher stehn, in welchem es von der Kraftthätigkeit Bestimmtheiten erhalten hat und diese Bestimmtheiten den Zwecken immer neuer Kraftthätigkeiten zu willigem und vorbereiteten Werkzeugen dienen. So hat Ar. den entsprechenderen Ausdruck für jenes Wesen oder Unwesen gefunden, den Plato vergeblich gesucht hatte, und die Lehre von der Ewigkeit der Welt überhob ihn der vergeblichen Mühe es doch wiederum als ein irgendwie für sich bestehendes denkbar machen zu wollen, ohne daß es ihm zum undenkbaren Nichtseienden geworden wäre. Und doch sollte es im Vergleich mit dem wahrhaft Seienden der Kraftthätigkeiten am Nichtseienden Theil haben, und nichtseiend ist in der That an ihm das Unvermögen die Formen, welche die Kraftthätigkeit ihm eingesenkt hatte, dauernd festzuhalten. Daher denn an dem

---

298) Phys. I, 8. 191, b, 27 *εἰς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· τοῦτο δ' ἐν ἄλλοις διώρισται δι' ἀκριβείας μᾶλλον.* — woraus jedoch nicht zu schließen ist daß das Buch IX der Metaphysik bereits ausgearbeitet vorgelegen habe.

Vermögen Form und Beraubung, als oberſter der Gegenſätze, geſondert wird. Das Vergängliche an ihm, d. h. das Nichtfeſthaltenkönnen der Formen, iſt ihm das Nichtſeiende am Stoffe und darauf glaubte er um ſo eher die Unvollkommenheiten im weltlichen Sein (*τὸ κακοποιόν*) zurückführen zu können, da er glaubte, Beraubungen vermöchten als zweckwidrige Unformen im Stoffe ſich feſtzuſetzen [299]). Hielt er nun das Poſitive des Stoffes für das bereits von Kraftthätigkeiten Beſeelte, ſo konnte er ihm ganz wohl Verlangen oder Sehnſucht zu der Form beilegen (vgl. S. 484).

2. Sofern die Bewegung immer nur an oder in den Dingen wirkt [300]), kann ſie keine für ſich beſtehende Weſenheit ſein; auch weder mit dem Stoffe noch mit der Form zuſammenfallen; vielmehr ergibt ſie ſich als ein drittes von beiden verſchiedenes Princip [301]). Sie iſt vielmehr das Mittel der Verwirklichung des im Vermögen ſchon Enthaltenen [302]) und unterſcheidet ſich von der in der Form ſich wirkſam erweiſenden Kraftthätigkeit, ſofern ſie ihren Zweck nicht in ſich ſelber hat und mit der Erreichung des ihr jedesmahl vorgezeichneten Zweckes erliſcht, ſo daß die Wollungen und Seelenthätigkeiten in der Bewegung nicht aufgehn, wenn auch ihrer Hülfe zur Erreichung des Beabſichtigten bedürftig [303]). Wenn das dem

299) ſ. Trendelenburg a. a. O. S. 104 ff. und m. Handbuch II, 2, 717 f.

300) Phys. III, 1. 200, b, 32 *οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα.* vgl. Metaph. VI, 1. 1026, 2.

301) de Gener. et Corr. II, 9 pr. vgl. 335, b, 5. I. 18 *εἰ μὲν γάρ ἐστιν αἴτια τὰ εἴδη, διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾷ συνεχῶς;* I. 29 *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι.* vgl. S. 479 f.

302) Phys. III, 1. 201, 9 *διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἦ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.* I. 27 *ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο (οὐχ ἧ αὐτὸ ἀλλ' ἧ κινητόν,* Aspas. u. A.), *ἦ κινητόν κίνησίς ἐστιν.* vgl. b, 5. VIII, 1. 251, 9. Metaph. XII, 2. 1069, b, 15.

303) Phys. III, 2. 201, b, 31 *ἥτε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ* (233). p. 202, 9 *εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τε τὸ κινοῦν ἥτοι τόδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῇ.* vgl. VIII, 5. 257, b, 8. de Anima II, 5. 417, 16. III, 7. 431, 6 (253).

Vermögen nach Seiende, ſofern es beweglich iſt, ſich wirkſam erweiſt, z. B. das dem Vermögen nach Warme oder Geſunde von der Wirklichkeit (Entelechie) des Kalten oder Kranken zum Warmen und Geſunden übergeht, ſo geſchieht das durch Bewegung. Wirken und Leiden, Bewegen und Bewegtwerden treffen zuſammen [304]). Auf richtiger, wenngleich nicht weit genug verfolgter Spur waren ſchon die früheren Beſtimmungen der Bewegung, als eines Andersſeins, einer Ungleichheit oder ſogar eines Nichtſeins. Vor Allem iſt feſtzuhalten daß die Bewegung als ihren jedesmahligen Grund die Form- oder Weſensbeſtimmung vorausſetzt, die ſie verwirklichen ſoll [305]), und andrerſeits vom Stoffe abgelöſt und als ein eigenthümliches Princip anerkannt wird, zur Anbahnung von Unterſuchungen, die der neueren Zeit vorbehalten waren.

3. Vom Unendlichen hat die Phyſik zu handeln, ſofern der Größe, Bewegung und Zeit Endlichkeit oder Unendlichkeit zukommen muß. Die Unendlichkeit aber iſt nicht Weſenheit an ſich, welcher als dem Einfachen weder Endlichkeit noch Unendlichkeit beigelegt werden kann [306]). Ebenſowenig kann ſie als ins Unendliche ausgedehnter Körper beſtehn [307]), jedoch die Unendlichkeit der Theilbar-

---

Metaph. IX, 6. 1048, b, 18. vgl. c. 7. 1049, 5. — Phys. VII, 3. de Gener. et Corr. I, 8. 324, b, 13 *ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. τὸ δ' οὗ ἕνεκα, οὐ ποιητικόν ... εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν.* Endem. b. Simpl. Schol. 348, 15 *ἀρχὴ γὰρ δοκεῖ κινήσεως εἶναι καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ οὗ ἕνεκα.*

304) Metaph. l. l. (302 u. 305) u. IX, 7. 1049, 5. Die Sphäre der Bewegung fällt daher mit der der Veränderungen zuſammen. Phys. VII, 3. 246, 10. b, 3. 247, b, 1. 248, 6. vgl. m. Handb. III, 1. 80, 187 ff.

305) Metaph. IX, 5. 1048, 5. Phys. III, 1. 201, 27 sqq. c. 3. — III, 2.

306) Ueber die Wichtigkeit der Unterſuchung und über die vorangegangenen Faſſungen des Begriffs de Caelo I, 5. de Phys. III, 4. — c. 5 *. . εἰ γὰρ . . οὐσία αὐτό ἐστι τὸ ἄπειρον . . ἀδιαίρετον ἔσται . . εἰ δὲ ἀδιαίρετον, οὐκ ἄπειρον.* vgl. Metaph. XI, 10.

307) Auf die Phys. III, 5. de Caelo I, 5. 6. 7 ausführlich entwickelte Beweisführung können wir hier nicht eingehn; vgl. m. Handbuch II, 2. 792 ff.

keit und der Zahl nicht geläugnet werden. Sie muß daher gewiſſermaßen ſein und auch nicht ſein, d. h. dem Vermögen nach ſein, der Wirklichkeit nach nicht ſein, ihr Sein in der Beraubung beſtehn und keine Kraftthätigkeit ihr entſprechen [308]). So wenig es einen unendlich kleinen Theil gibt, ebenſowenig eine unendlich große Zahl; ſo wie dort die Theilung keine Grenze hat, ſo hier die Zunahme nicht. Zur Begründung der Unerſchöpflichkeit des Werdens bedarf es der Annahme eines verwirklichten Unendlichen nicht, da ins Unendliche hin Vergehn des Einen Entſtehn des Andren iſt und umgekehrt [309]). Eine anderweitige Beſtreitung des Begriffes eines wirklichen Unendlichen beruht auf der Vorausſetzung daß die Erde im Mittelpunkt der Welt ſich finden müſſe, — eine Vorausſetzung die Giordano Bruno leicht widerlegen konnte [310]).

4. Daß der Raum wirklich ſei, zeigt der Wechſel des Räumlichen im bleibenden Raume und die von ihm abhängige Beſtimmtheit der Bewegungen der einfachen Körper [311]). Er kann aber in ſeiner Sonderung von dem in ihm Enthaltenen weder ein Körper, noch der Stoff, noch die Form oder die Begrenzung, noch auch die Entfernung zwiſchen den Grenzen des Körpers ſein; letzteres nicht weil der Zwiſchenraum mit den Körpern wechſelt, und ſollte er ein

---

308) Phys III, 6. 206, 13 .. *διατηοῦ δεῖ, καὶ δῆλον ὅτι πῶς μὲν ἔστι πῶς δ' οὔ.* l. 18 *λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον.* l. 27 *ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον.* b, 25 .. *φανερὸν ὅτι οὐδὲ δυνάμει ἂν εἴη κατὰ πρόσθεσιν, ἀλλ' ἢ ὥσπερ εἴρηται ἀντεστραμμένως τῇ διαιρέσει* (wie das platoniſche *μέγα καὶ μικρόν*, wenn richtig verſtanden). p. 207, 1 *οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν.* c. 7. 207, b, 35 *φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις.* l. 14 *οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται.*

309) ib. c. 7. 8.

310) de Caelo I, 5. vgl. m. Handb. II, 2. 805 ff.

311) Phys. IV, 1. 208, b, 1 *ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ὁ τόπος, δοκεῖ δῆλον εἶναι ἐκ τῆς ἀντιμεταστάσεως.* l. 10 .. *ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν· φέρεται γὰρ ἕκαστον εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον μὴ κωλυόμενον.*

Beharrendes ſein, an die Stelle ein und deſſelben Raumes eine unendliche Vielheit deſſelben treten würde, oder auch leerer Raum, deſſen Undenkbarkbarkeit demnächſt nachgewieſen werden ſoll. Und doch würde er nicht ſein, wenn ins Unendliche hin wiederum ein Raum des Raumes vorausgeſetzt werden müßte. Er muß Dasjenige umſchließen deſſen Raum er iſt, weder kleiner noch größer als dieſes und doch von ihm abtrennbar ſein, auch ein ihm eigenthümliches Oben und Unten haben [312]). So faßt ihn denn Ariſtoteles in der ſchon vorher angedeuteten Weiſe als die Grenze des umſchließenden Körpers, die in ihrem Mittelpunkte ruhe und im Umkreiſe in einer der Ruhe ſich annähernden Gleichheit beharre [313]). Auf die Weiſe ſoll er nicht mit den Dingen zu wachſen brauchen, keinen neuen Raum vorausſetzen und der Wirklichkeit nach nur da vorhanden ſein, wo die von einander getrennten Theile ſich bewegen, dem Vermögen nach auch beim ſtetig Zuſammenhängenden. Iſt nun der allgemeine Raum (*ὁ πρῶτος* oder *κοινὸς τόπος*) die Grenze der Welt, ſo der beſondere Raum (*ἴδιος τόπος*) die Grenze des umſchließenden Körpers. Den Weg zu ſeiner Erklärung hatte Ariſtoteles durch eine ziemlich dunkel gehaltene Erörterung der verſchiedenen Bedeutungen des Seins Eines im Andren (*ἄλλο ἐν ἄλλῳ*) anzubahnen verſucht (IV, 3).

---

312) c. 2. 3. — c. 4 .. *ἀξιοῦμεν δὴ τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστί, καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος εἶναι, ἔτι τὸν πρῶτον τόπον μήτ' ἐλάττω μήτε μείζω, ἔτι ἀπολείπεσθαι ἑκάστου καὶ χωριστὸν εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις πάντα τόπον ἔχειν τὸ ἄνω καὶ κάτω κτλ.* p. 211, b, 7 *ἢ γὰρ μορφὴ ἢ ὕλη ἢ διάστημά τι τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων, ἢ τὰ ἔσχατα, εἰ μή ἐστι μηδὲν διάστημα παρὰ τὸ τοῦ ἐγγινομένου σώματος μέγεθος. κτλ.*

313) ib. 212, 5 *τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος ... δοκεῖ δὲ μέγα τε εἶναι καὶ χαλεπὸν ληφθῆναι ὁ τόπος διὰ τὸ παρεμφαίνεσθαι τὴν ὕλην καὶ τὴν μορφήν.* l. 20 *ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος . . . τοῦ δὲ κύκλου τὸ ἔσχατον ὡσαύτως ἔχον μένει.* c. 5. l. 35 *ὡς μὲν γὰρ ὅλον, ἅμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει, κύκλῳ δὲ κινήσεται. κτλ.* 212, b, 19 *πέρας ἠρεμοῦν.* vgl. VIII, 9. 265, b, 1.

Durch diese Begriffsbestimmung des Raumes wird die Annahme eines leeren Raumes schon ausgeschlossen; doch macht Aristoteles auch noch besonders dagegen geltend, daß weit entfernt Bewegung und Wachsthum zu erklären, sie die Möglichkeit der Bewegung, rücksichtlich ihrer Richtung wie ihrer Schnelligkeit und ihres Uebergangs zur Ruhe aufhebe. Ferner daß er auch an sich undenkbar sei, möge er als ein stetig Zusammenhängendes oder in der Form leerer Zwischenräume gefaßt werden, welche letztere wiederum ein Leeres an sich voraussetzten. Zur Beseitigung der Schwierigkeiten, denen man durch Beseitigung des leeren Raumes begegnen wollte, wird die Zweiheit des Vermögens und der Wirklichkeit oder Kraftthätigkeit geltend gemacht[314]). Wie wenig auch seine Begriffsbestimmung des Raumes stichhaltig ist, durch Ablösung desselben von der Vermischung mit dem Stoffe, hat Ar. den rein mathematischen Bestimmungen der Verhältnisse desselben vorgearbeitet.

5. Von der Zeit wird gezeigt daß sie ohnmöglich als seiend gesetzt werden könne und nicht blos nicht die vergangene oder zukünftige, sondern auch nicht die gegenwärtige oder das Jetzt, möge man annehmen daß dasselbe ein und dasselbe bleibe oder stets ein andres werde. Sie kann weder die Bewegung des Alls noch die Sphäre desselben sein, jedoch nicht ohne Wechsel und Bewegung, muß sie an der Stetigkeit dieser, die wiederum durch die der Ausdehnung oder Größe bedingt wird, Theil haben. Mit der Bewegung aber, obgleich sie voraussetzend, kann die Zeit nicht zusammenfallen, da die Bewegung schneller oder langsamer sein kann, die Zeit dagegen immer dieselbe ist. Zeit ist vielmehr ohne Bestimmung des Früher und Später in der Bewegung, als eines Andren und Andren, undenkbar. Fassen wir sie daher als Maß oder Zahlbestimmung der Bewegung, jedoch als Zahl die gezählt wird, nicht als die vermittelst deren wir zählen[315]). Das Jetzt ist Maß-

---

314) Phys. IV, 7. 8. 9. vgl. de Caelo IV, 2. vgl. de Caelo I, 9. 279, 11.

315) Phys. IV, 10. — c. 11 .. *ὅταν μὲν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγο-*

oder Grenzbeſtimmung zwiſchen dem Früher und Später. Sofern das irgend wann ſeiende Jetzt ſtets daſſelbe, iſt die Zeit ſtetig, ſofern in oder an einem Andren und Andren, wie ſelber immer beſchaffen, immer ein andres, wird ſie getheilt. Das Jetzt iſt daher Band der Zeit und ebenſowenig Theil derſelben wie der Punkt Theil der Linie iſt. Weil Zahlbeſtimmung der Bewegung, ſetzt die wirkliche Zeit einen Zählenden, ſei es Seele oder Geiſt, voraus, wenngleich das was, wie immer beſchaffen, das Zeitliche iſt, ihr reales Subſtrat, die Bewegung, davon nicht abhängig wird[816]). So wollte Ariſtoteles die objektive Gültigkeit der Zeit durch Zurückführung derſelben auf die Bewegung ſichern und zugleich die Beſtimmung der Zeitverhältniſſe auf das Subjekt zurückführen. In Uebereinſtimmung mit ſeiner Erklärung ſchließt er vom Bereich der Zeit das Ewige aus.

6. In der weiteren Entwickelung der Lehre von der Bewegung wird zunächſt hervorgehoben daß ſie immer innerhalb eines Gegenſätzlichen und des Mittleren ſtatt finde, welches ſich wiederum gegenſätzlich verhalte. Entſtehn und Vergehn ſollen nicht in die eigentliche Sphäre der Bewegung fallen, weil Uebergang vom Nichtſeienden ins Seiende oder umgekehrt von dieſem in jenes, das Nichtſeiende aber nichts Räumliches und Bewegliches ſei, auch wenn es als Vermögen gefaßt werde[817]). Jedoch wird nicht außer

---

νέναι χρόνος. p. 219, b, 1 *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* l. 8 *ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν (οὐχ ὁ ἀριθμούμενος ἀλλ' ᾧ ἀριθμοῦμεν* Aspas. al.): vgl. de Caelo I, 9. 279, 14.

316) ib. 219, b, 13 *ἦ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν), ἦ δὲ ὅ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό.* vgl. l. 18. c. 14. 223, 16, u. üb. die ariſtotel. Formel *ὅ ποτε ὄν*, Thorſtrick im Rhein. Muſeum v. 1857. 161 ff. — p. 220, 5 *καὶ συνεχής τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν καὶ διήρηται κατὰ τὸ νῦν.* l. 18 *καὶ ἔτι φανερὸν ὅτι οὐδὲ μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως, ὥσπερ οὐδ' αἱ στιγμαὶ τῆς γράμμης.* — c. 12. 13. 14.

317) V, 1. — ib. 225, 20. Nur wo es auf Sonderung überhaupt oder vorläufig nicht ankommt, ſetzt Ar. Wechſel (*μεταβολή*) und Bewegung

Acht gelaſſen daß auch beim Entſtehn und Vergehn die Bewegung mitwirke und es ſo als eine beſondere Art des Wechſels bezeichnet. Als Arten der eigentlichen Bewegung werden die drei der Raums-, der Beſchaffenheits- und der Größenveränderungen betrachtet[318]), die beiden letzteren Arten auf räumliche oder Ortsbewegung zurückgeführt, und die quantitativen Veränderungen zugleich auf qualitative[319]). Abſolutes Werden und Vergehn kann Ariſtoteles nicht gelten laſſen, vielmehr nur Wechſel von Vergehn und Entſtehn annehmen[320]), und dieſes nur dadurch von der Veränderung unterſcheiden, daß bei letzterem das Ganze als Ganzes, dem Anderswerden ſeiner Merkmale ohngeachtet, bleibe, bei'm Werden und Vergehn das Ganze als Ganzes entſtehe oder aufhöre[321]). Wiewohl er aber die übrigen Arten des Wechſels auf Ortsveränderung (räumliche Bewegung) zurückführt, ſo erklärt er ſich doch entſchieden gegen die Verſuche der Atomiſtik alle Naturerſcheinungen aus räumlicher Bewegung abzuleiten. Ließen ſich ja nicht einmal die Bewegung ſelber und die Qualitäten aus qualitätsloſen Atomen ableiten, ſo noch weniger die Weſenheiten.

Der Begriff der Einheit der Bewegung, der im engeren Sinne des Wortes außer ununterbrochener Stetigkeit, Gleichheit des Bewegten, des Raumes und der Zeit vorausſetzt[322]), führt zur

---

einander gleich, oder führt Werden und Vergehn unter den Bewegungen auf, wie III, 2 pr. c. 1. 201, 14. IV, 10 extr. VIII, 7. 261, 9. Categ. 14.

318) V, 2. vgl. VIII, 7. VII, 2 u. ſ. w. Es wird nachgewieſen warum innerhalb der übrigen Kategorien Arten der Bewegung ſich nicht finden können. — c. 2. p. 226, 32 *ἡ δὲ κατὰ τόπον (κίνησις) καὶ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἴδιον ἀνώνυμος, ἔστω δὲ φορὰ καλουμένη τὸ κοινόν.* b, 1 *ἡ δ' ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει μεταβολὴ ἐπὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἀλλοίωσίς ἐστιν.* VIII, 7. 260, 26 werden ſie als *κινήσεις κατὰ μέγεθος, κατὰ πάθος, κατὰ μέγεθος (αὔξησις καὶ φθίσις)* bezeichnet.

319) VIII, 7. 260, 29. b, 1. 13.

320) VIII, 7. 261, 3. de Gener. et Corr. I, 3. II, 10.

321) de Gener. et Corr. I, 2. 317, 20. vgl. Meteor. IV, 1. 378, b, 31.

322) Phys. V, 4. 228, b, 1 *διὸ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ εἷ-*

Entwickelung des Begriffes des Stetigen. Es zerfällt in stets von neuem theilbare Theile, so daß nicht je zwei die letzten sind [323]), und kann daher mit der Annahme letzter untheilbarer Theile (Atome) nicht bestehn. Bestände die Größe aus ihnen, so auch ihre Bewegung, so daß das Vorher und Nachher in ihr und sie selber mit der Ruhe zusammenfallen müßte. Wie Größe und Bewegung, so ist auch die Zeit ins Unendliche theilbar [324]) und das Jetzt nur untheilbar, weil Grenze, nicht Theil der Zeit, und weder der Ruhe noch der Bewegung theilhaft. Gleichwie die Bewegung aber und Zeit und Räumliches, so muß auch alles Wechselnde ins Unendliche theilbar und das worin das Wechselnde seinen Wechsel vollendet hat, ein untheilbares Moment sein ([234]). Da nun all und jeder Wechsel auf vorangegangenem Wechsel und vorangegangener Bewegung beruht, so ist die Bewegung stetig, und nur relativer Anfang und Abschluß derselben anzuerkennen. Wo das was wechselt, sobald es gewechselt hat, sich findet, oder worin als dem Ersten das Wechselnde seinen Wechsel vollendet hat, tritt das untheilbare Jetzt als Grenze ein; es ist, gleichwie der Punkt, nimmer für sich, sondern immer nur dem Vermögen nach im Theilbaren. Unbestimmter aber ist der Augenblick des Anfangs [325]). In unbegrenzter Zeit kann nichts Begrenztes und umgekehrt nichts Unbegrenztes in

---

δει καὶ ἑνὸς καὶ ἐν ἑνὶ χρόνῳ τὴν ἁπλῶς συνεχῆ κίνησιν καὶ μίαν, τῷ χρόνῳ μέν, ὅπως μὴ ἀκινησία μεταξὺ ᾖ. κτλ. Der Erörterung des Begriffs der Einheit der Bewegung schließt die vom Gegensatz derselben (c. 5), und von der Ruhe (c. 6), als Beraubung der Bewegung, im Unterschiede von der *ἀμεταβλησία* (p. 230, 9), sich an.

323) Phys. V, 3. 227, 11 *λέγω δ' εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται, καὶ ὥσπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν.* Voran gehen Erörterungen über das räumliche Zugleich oder Zusammen und Gesondertsein, über Berührung und Dazwischen, gleichwie über Aufeinanderfolge und Zusammenhängendes. ib. l. 23 *ὥστε ἡ σύμφυσις ὑστάτη κατὰ τὴν γένεσιν.*

324) ib. VI, 1. 2.

325) ib. c. 3. 4. 5.

begrenzter Zeit sich bewegen [326]). Zeit und Bewegung sind mithin gleich stetig und entsprechen einander durchgängig. Die unendliche Theilbarkeit des Raumes entspricht daher auch der unendlichen Theilbarkeit der Bewegung, und die Raumtheile können durchlaufen werden ohne wegen der unendlichen Theilbarkeit bestimmbar zu sein. Der fliegende Pfeil ruht nicht im jedesmaligen Jetzt. Dieser Entgegnung gegen die die Denkbarkeit der Bewegung verneinenden Schlußfolgerungen des Zeno fügt Ar. später noch hinzu: indem man die stetige Linie theile und die Theile zähle, sei sie nicht mehr stetig [327]). Vom Untheilbaren aber wird nachgewiesen daß es weder sich bewegen noch anderweitig sich verändern könne [328]).

Muß es aber eine stetige und einheitliche, anfangs- und endlose Bewegung geben, so kann eine solche nur die räumliche, gegensatzlose sein und wiederum nur eine kreisförmige, weder gradlinige noch gemischte. Die kreisförmige Bewegung allein ist ohne Ortsveränderung, vereinigt Ruhe mit unaufhörlicher Bewegung, ist durchaus gleichmäßig und daher das Maß jeder andren Bewegung [329]). Damit geht denn die allgemeine Physik in

B.

die besondere Physik über und zwar erstens in die des Unorganischen.

a. Die Kosmologie.

In ihr soll gezeigt werden daß der Stoff der im Kreise bewegten Körper ein von unsren Elementen verschiedener, ihrer Bewegung nach Oben oder Unten nicht theilhafter, daher imponderabel und unveränderlich sein müsse, weil frei von Gegensätzen. So legt der Begriff Zeugniß ab für die Erscheinungen, und diese für den Begriff, da, soweit die Ueberlieferungen reichen, am Himmel

326) ib. c. 6. 7. 8. vgl. de Anim. III, 6. 430, b, 6 sqq.
327) ib. c. 9. vgl. c. 2. 233, 21. — VIII, 8. 263, 4.
328) ib. VI, 10.
329) ib. VIII, 7. 8. 9.

Nichts ſich verändert hat[330]). Es folgt die ausführliche Beſtreitung wie der Unendlichkeit kreisförmig und linear bewegter Körper, ſo auch des Weltkörpers, und demnächſt Beweisführung für die Einheit[331]) und Ewigkeit der Welt; letztere wird aus der Undenkbarkeit eines abſoluten Werdens und Vergehens gefolgert, ſofern unendliche Zeit lang Nichtſein vorangegangen ſein müßte[332]). Kugelgeſtalt wird der Welt beigemeſſen, weil nur ſo der undenkbare leere Raum ſich beſeitigen laſſe[333]). Demnächſt wird vom Stoff, von der Form und Bewegung der Planeten gehandelt, zu denen auch Sonne und Mond gerechnet wurden[334]). Ariſtoteles ging gleich ſeinen Vorgängern von der Erſcheinung aus, derzufolge alle Himmelskörper in der Richtung von Oſt nach Weſt jeden Tag ſich bewegen, die Planeten dagegen außerdem noch in längeren und kürzeren Zeitabſchnitten von Weſt nach Oſt. Daß den Sternen ſelber Bewegung zukomme, hielt Ariſtoteles für undenkbar, wie ſeine Vorgänger. Man ſetzte daher Sphären voraus, durch welche ſie ſelber ruhend bewegt würden[335]). Für die unzählbare Menge der Fixſterne ſchien eine Sphäre zu genügen, da man an ihnen keine Verſchiedenheit der Bewegungen wahrnahm. Wie aber jene zwiefache, einander entgegengeſetzte Bewegung der Wandelſterne und

---

330) de Caelo I, 2. 3. 4. — c. 3. 270, b, 4 *ἔοικε δ' ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ.*

331) ib. c. 5. 6. 7, vgl. m. Handb. 797 ff. Phys. III, 4 sqq.

332) ib. c. 10. 11. 12. Bewährung für ſeine Annahme der Einheit und Ewigkeit der Welt findet Ar. in den religiöſen Vorſtellungen II, 1. 284, 2 *διόπερ καλῶς ἔχει συμπελθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους κτλ.* Auf die Erörterungen über das Rechts und Links, Oben und Unten am Himmelsgewölbe, können wir hier nicht eingehn. vgl. Böckh über das kosmiſche Syſtem des Platon 109 ff. und Zeller S. 349 f., 4.

333) ib. II, 4. vgl. c. 6. Die Erörterung der Frage, warum der Himmel von der Linken zur Rechten ſich bewege (c. 5), müſſen wir gleichfalls außer Acht laſſen.

334) c. 7 sqq.

335) ib. c. 8. vgl. c. 9 extr.

ihre ſcheinbaren Rück- und Vorgänge erklären? Durch zuſammengeſetzte in reine kreisförmige aufzulöſende Bewegungen. Zur Erklärung der periodiſchen und ſynodiſchen Umlaufszeiten, hatte ſchon Eudoxus, durch Plato angeregt, ihre Bewegungen auf 26 dieſelben bewirkende Sphären zurückgeführt, Kallippus ſieben hinzugefügt, denen Ariſtoteles noch 22 glaubte zuſetzen zu müſſen[336]). So nun verſuchte man ſich mit Aufwand großen Scharfſinns an einer ſehr verwickelten Erklärung, welche durch die ſpätere Annahme von Epicyklen nicht lichtvoller ward, bis man die Schwungkraft der Bewegung, die wechſelnde Beſchleunigung oder Verzögerung derſelben, ſowie die Gravitation, entdeckte und ſich überzeugte daß auch die Erde um ihre Axe und zugleich um die Sonne ſich bewege; denn auch Ariſtoteles nahm noch an, die Erde finde ſich ruhend im Mittelpunkte der Welt und beſtritt die entgegengeſetzte Lehre einiger Pythagoreer, wie nicht minder ihre Lehre von der Sphärenharmonie[337]).

In Folge ſeiner allgemeinen Lehre von der Bewegung legte er auch den einzelnen Planetenſphären unbewegte Beweger bei, die zwar am Leben und an der Thätigkeit des Himmels Theil haben, aber alle abhängig ſein ſollen von dem oberſten göttlichen Beweger des Fixſternhimmels[338]).

---

336) Metaph. XII, 8. de Caelo II, 12. 293, 5. Eudemus und Soſigenes bei Simpl. de Caelo Schol. 498, 45. b, 5 sqq. Theon. Astronom. 276 sqq. Ib. Martin 55 ff. vgl. Ideler über Eudoxus in d. philolog. Abhandl. d. Berl. Akad. v. J. 1830. 67 ff. Zeller S. 347 ff. Kriſche a. a. O. 296 ff. Ariſtoteles fügt rückgängige Sphären (*σφαῖραι ἀνελίττουσαι*) hinzu.

337) de Caelo II, 13. 14. Die Erde kugelförmig, gleichwie die Sterne und das ganze Weltgebäude. — Widerlegung der Sphärenharmonie II, 9.

338) Ib. II, 12. 292, 18. vgl. I, 2. 269, 30. b, 14. II, 2. 285, 29. 284, b, 32. de part. Anim. I, 1. 641, b, 15. Metaph. XII, 8. 1074, 17. Eth. VI, 7. 1141, 34 u. a. St. — de Caelo II, 12.

b. Grundlegung einer Phyſik der Welt des Veränderlichen.

1. Sie wird eingeleitet durch und ſtützt ſich durchgehend auf ſorgfältige Kritik der vorangegangenen Theorien. Kurz werden die eleatiſche Lehre vom ewig beharrlichen Sein und die heraklitiſche vom ewigen Werden, ſowie die mythiſche Ableitung des Ewigen aus dem Werden und die platoniſchen Zurückführungen der Veränderungen auf unveränderliche Flächenfiguren und einfache Linien widerlegt [339]). So ergibt ſich denn ſchon vorläufig, es müßten den Veränderungen einfache, den einfachen geradlinigen Bewegungen entſprechende Körper, d. h. Elemente zu Grunde liegen [340]). Am Mittelpunkte der Welt, wird angenommen, finde ſich naturbeſtimmte Ruhe, die aus Wirbelbewegung oder andrer Art der Gewalt ſich nicht ableiten laſſe [341]), und dem Chaos, wenn man ein ſolches als Urzuſtand der Welt annehme, müſſe eine vorhergegangene Weltordnung vorausgeſetzt oder es als ſchlechthin bewegungslos geſetzt werden, — eine Annahme die durch die vorangegangenen Unterſuchungen über die Bewegung beſeitigt war [342]). Welcher aber iſt der natürliche Grund der einfachen natürlichen Bewegungen? Schwere und Leichtigkeit, iſt die Antwort [343]). Und welches der Grund der naturbeſtimmten Schwere und Leichtigkeit? Der Unterſchied kann kein blos relativer ſein und nicht mit Demokrit angenommen werden, die Atome fielen zwar alle nach Unten, die größeren nur ſchneller als die kleineren, und daraus ergebe ſich der Zuſammenſtoß der Atome und der Druck, durch welchen die kleineren nach Oben getrieben würden; ebenſowenig daß die Schwere der zuſammengeſetzten Körper, bei gleichem Umfange, durch den größeren oder minderen Gehalt des in der Maſſe enthaltenen Leeren,

339) de Caelo III, 1.
340) ib. c. 2. namentlich 268, b, 17.
341) ib. II, 13. 294, b, 32. c. 14. 296, b, 22 sqq. vgl. I, 8, 276, 22.
342) ib. III, 2. 301, 4. vgl.
343) ib. III, 2. 301, 22. IV, 1 pr. u. 308, 2.

alſo Inponderablen, beſtimmt werde[344]). Denn im unendlichen leeren Raume kann kein Oben und Unten ſich finden und im leeren Raume müßten alle Körper gleich ſchnell fallen[345]). Wäre ferner von gleich großen Körpern jeder um ſo ſchwerer, je dichter er iſt, ſo müßte eine große Maſſe Luft oder Feuer ſchwerer ſein als eine kleine Maſſe Waſſer oder Erde[346]). Noch weniger ließe ſich der Unterſchied der Schwere und Leichtigkeit aus der platoniſchen Vorausſetzung urſprünglicher Dreiecke ableiten. Ariſtoteles ſchließt daher daß die Körper an ſich ſchwer oder leicht ſeien, je nachdem ſie der Mitte oder dem Umkreiſe der Welt zuſtrebten, ſetzt jedoch auch wiederum im Stoffe Empfänglichkeit für Schwere oder Leichtigkeit als Vermögen voraus, das durch die entſprechende Richtung nach Oben oder Unten verwirklicht werde[347]); und daran knüpft er ſeine Lehre von dem urſprünglichen Unterſchiede der Elemente. Doch bahnt er ſich den Weg zur Durchführung derſelben wiederum durch eingehende Kritik der vorangegangenen Annahmen über Werden und Vergehn und Veränderung, ſowie durch ſorgfältige Erörterung der darauf bezüglichen Begriffe[348]).

2. Die Umwandlung der Stoffe läßt ſich weder mit Empedokles, Anaxagoras und den Atomikern auf Ausſcheidung ſchon vorhandener Stoffe, noch auf Umwandlung platoniſcher Elementarfiguren zurückführen, noch mit den Pythagoreern annehmen, daß ein und derſelbe Urſtoff ſeine Beſtimmtheit durch die Urform erhalte, in die er ſich kleide, und die Umwandelung durch Uebergang je einer Form in andre zu Stande komme[349]). Die Vorausſetzung der Ausſcheidung ſchon vorhandener Stoffe widerſpricht der Erfahrung, welche Uebergang der Stoffe in einander durch Veränderung

344) ib. IV, 2. vgl. Phys. IV, 8. 214, b, 28.

345) Phys. IV, 8. 216, 13.

346) de Caelo IV, 2. 310, 7.

347) de Caelo l. l. 308, b, 21. 309, b, 27. o. 5. 312, b, 30.

348) de Caelo III, 7.

349) ib. 305, b, 28. 306, 30.

der Qualitäten an einem bleibenden Subſtrat uns nachweiſt [350]). Die Entwickelung des Waſſers aus der Luft, die Verdampfung des Waſſers in Luft läßt ſich bei den Veränderungen rückſichtlich des Umfanges und der Schwere, durch Vorausſetzung von Ausſcheidung und Zuſammendrückung nicht erklären. Bei Zu- und Abnahme des Körpers treten nicht blos andre Beſtandtheile hinzu, oder werden einige ausgeſchieden, ſondern alle ſeine Theile nehmen zu oder ab [351]).

3. So wenig daher das Werden und die Veränderung mit den Vorausſetzungen weder eines einigen qualitativ beſtimmten Urſtoffes, noch einer unendlichen Menge untheilbarer Körperchen, noch eines Wechſels urſprünglicher Flächenfiguren beſtehn kann, ebenſowenig genügt die Annahme einer Vierheit unveränderlicher Urſtoffe, auch nicht durch Hinzunahme von Poren, wodurch die Körper in einander eindringen ſollten. Denn wenn Körper nur durch Berührung auf einander wirken können, ſo würde durch die vorausgeſetzten Poren die Einwirkung vereitelt, auch abgeſehn davon daß dieſe leere Räume vorausſetzen [352]). Dazu brauchen die Körper nur theilbar, nicht wirklich getheilt zu ſein, um auf einander einzuwirken [353]). Die Körper müſſen vielmehr irgendwie wirklich durch Veränderung ihrer urſprünglichen Eigenſchaften ſich in einander verwandeln (Wirken und Leiden im engeren Sinne), indem das Wirkliche das Wirkende, das dem Vermögen nach Seiende das Leidende iſt, angenommen daß mittelbare oder unmittelbare Berührung ſtatt finde, der Unterſchied des Bewegenden und Bewegten entwickelt ſei [354]). Wirkendes und Leidendes aber müſſen ein und derſelben oder ähnlichen Gattungen angehören und der Art nach entgegengeſetzt ſein, ſo daß das Wirkende das Leidende ſich aſſimilirt [355]), dieſem als dem Stoffe,

350) de Gener. et Corr. I, 1. 314, b, 10. de Caelo III, 7. 305, b, 1. Metaph. I, 8. 989, 22.

351) de Gener. II, 7. 334, 18. 26. de Caelo III, 7. 305, b, 1.

352) de Gener. et Corr. I, 8. 326, b, 6. c. 9. 327, 7.

353) ib. I, 6. 323, 12.

354) I, 9. ib. 327, 1. c. 8. 326, b, 1 u. anderweitig.

355) I, 7. — ib. 324, 9.

eine beſtimmte Form mittheilt. Nur was unmittelbar auf einander wirkt iſt ein Stoffartiges und damit Leidendes, das erſte Wirkende als unbewegt Bewegendes ohne alles Leiden [356]). Das Verhältniß des Wirkens und Leidens erſtreckt ſich auf alles Körperliche, da es dem Vermögen nach ſeiend, zur Wirklichkeit überzugehn fähig iſt, und an allen Punkten theilbar, der Einwirkung keinen Widerſtand leiſtet [357]).

So wie die Begriffe der Berührung, der Einigung und Trennung, des Thuns und Leidens ausführlich erörtert werden, ſo auch der der Miſchung, letzterer im Unterſchiede von der bloßen Zuſammenfügung (σύνθεσις) und Vermengung, als eine ſolche Verbindung gefaßt, in welcher weder ein Stoff in einem andren untergeht, noch beide oder mehrere unverändert nebeneinander bleiben, ſondern in welcher aus ihnen ein Drittes, Gleichtheiliges (ὁμοιομερές) wird, ſo daß die Beſtandtheile nur noch dem Vermögen nach in ihnen vorhanden, wieder ausgeſchieden werden können [358]). Dazu iſt nicht nur erforderlich daß beide der Einwirkung auf einander fähig oder dafür empfänglich, ſondern auch in einem gewiſſen Gleichgewicht und leicht theilbar ſeien, ſo daß ſie in der Verbindung ſich zugleich verändern [359]).

4. Obgleich Ariſtoteles die Unveränderlichkeit der Elemente entſchieden verworfen hatte und weder zugeben konnte daß ſie aus letzten untheilbaren Beſtandtheilen, noch auch aus ſolchen beſtänden, die zwar immer theilbar, doch nimmer getheilt würden, noch auch daß ohne qualitative Veränderung, eine bloße Ausſcheidung ſtattfände, noch auch Veränderung der Elementarfiguren, wie Plato zu zeigen verſuchte: ſo hält er doch ihre Vierheit feſt und ſucht ſie in doppelter Weiſe zu begründen, theils durch Zurückführung des Feuers und der Erde auf die beiden einfachen geradlinigen Bewe-

356) Ib. I, 9. — I, 7. 324, b, 12.

357) I, 9 pr. ib. 327, 6.

358) ib. I, 10. — 328, 10. 327, b, 22. de Sensu 3. 440, b, 3. 11.

359) de Gener. et Corr. I, 10 extr.

gungen nach Oben und nach Unten, und durch Vorausſetzung einer zwiefachen Vermittelung unter ihnen; theils durch Ableitung aus den urſprünglichen taſtbaren, dem gemeinſamen Urſtoff inhaftenden Gegenſätzen des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten[360]). Aus je einem Gliede dieſer Gegenſätze ſollen die Elemente hervorgehen und je zwei derſelben durch das ihnen gemeinſame Glied mittelbar oder unmittelbar in einander übergehn können: unmittelbar, wie Feuer in Luft, indem das Trockene vom Feuchten bewältigt werde, das beiden gemeinſame Warme bleibe, Luft in Waſſer, wenn das Warme vom Kalten überwunden werde, das Feuchte beharre; mittelbar, wenn der Uebergang von Elementen, die kein Glied der Gegenſätze mit einander gemein haben, durch ein ſolches vermittelt werde, welches ein Glied des Gegenſatzes mit je einem der zu vermittelnden gemein habe, wie der Uebergang des Feuers im Waſſer durch die Luft oder durch die Erde. In ähnlicher Weiſe werde aus Luft und Erde Feuer und Waſſer. Zur Erklärung der durchgängigen Wechſelwirkung unter den Dingen nahm Ar. an, daß allen Beſtandtheile aller vier Elemente beigemiſcht ſeien und daß in je einem der Dinge und Weſen das Vermögen zu dem ihm beſtimmten Grade der Entwickelung der Eigenſchaften angelegt ſei[361]). Wie wenig eine ſolche Lehre genügen kann ſeitdem die Chemie auch die Glieder jener Gegenſätze in ihre Beſtandtheile aufzulöſen gelehrt und zu der Annahme einer großen Anzahl fernerer Auflöſung widerſtehender Elemente geführt hat, — daß Ariſtoteles auch in dieſer Beziehung weit über ſeine Vorgänger ſich erhoben und eine ihm ſelber noch nicht zugängliche Analyſe angebahnt habe, wird man nicht in Abrede ſtellen. Ebenſo hat ſeine Lehre von Kraft-

360) de Caelo III, 2. — de Gener. et Corr. II, 3—8.

361) de Gener. et Corr. II, 8. de Caelo III, 3. Metaph. V, 3. Ueber die wechſelnden Ausdrücke für beides, die Elemente und die ihnen zu Grunde liegenden Gegenſätze, στοιχεῖα, ἀρχαί, ἁπλᾶ σώματα u. dgl. (letztere werden auch als δυνάμεις bezeichnet, z. B. de Gener. Anim. II, 1, 646, 14). ſ. Zeller S. 336 und die von ihm angeführten Erörterungen bei Waitz und Bonitz.

thätigkeit und Vermögen, zu deren wissenschaftlicher Durchführung ihm die Mittel fehlten, einer besser ausgerüsteten Beobachtung der Entwickelungsstufen und Arten der Naturdinge und Wesen den Weg geebnet. Auch daß er den Entwickelungsproceß durch die Annahme nicht ferner zu begründender, nothwendiger Bestimmtheiten abschloß, kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden, wie weit auch die spätere Wissenschaft Mittel fand über die von ihm gesteckten Grenzen hinauszugehn. Zu einer Hemmung der Wissenschaft sind sie erst durch die mittelalterliche Voraussetzung der *qualitates occultae* geworden. Nicht blos das Sosein der ursprünglichen Naturbestimmtheiten, von denen sich kein weiterer Grund angeben läßt, sollen wir anerkennen, sondern auch ihre Wirkungs- und Entwickelungsweisen sollen wir, nach der Absicht des Aristoteles, bestrebt sein mehr und mehr zu erkennen, wenn er selber auch über schwache Anfänge nicht hinauskommen konnte [362]).

Woher aber die Stetigkeit und Ewigkeit des Wechsels und seine Periodicität, und woher das Vergehn und Entstehn innerhalb desselben? Ersteres führt er auf die ewige stetige Kreisbewegung der Gestirne, letzteres auf die durch die Schiefe der Ekliptik bewirkten geradlinigen Bewegungen im sublunarischen Gebiete zurück [363]).

c. Die Meteorologie.

Die Meteorologie ist die Lehre von den Erscheinungen, die der Natur gemäß aber nach weniger fest bestimmten Gesetzen als die Bewegungen in dem Weltraum der Gestirne, von diesen an bis zur Erde erfolgen [364]). Dieser Mittelraum soll weder mit Feuer, noch ausschließlich mit Luft, vielmehr der obere Theil bis zum Monde mit einem von Feuer und Luft verschiedenen, durch die

362) de Caelo IV, 3. 310. b, 16. vgl. Metaph. VII, 17. 1041, 10. c. 6. 1032, 2.

363) de Gener. et Corr. II, 10. vgl. Meteor. I, 2. c. 3. 341, 28. c. 9. 346, b, 20. II, 2. 354, b, 26. Gener. Animal. IV, 10. 777, b, 10.

364) Meteor. I, 1.

Bewegung der himmlischen Körper erhitzten und die Wärme nach Unten verbreitenden Stoffe (ἀναθυμίασις) erfüllt seien, der untere Theil von einer in Wechselbeziehung mit dem Wasser stehenden feuchten Luft (ἀτμίς)[365]. Aus der fortwährenden Einwirkung dieser beiden Atmosphären auf einander und aus ihrem dadurch, sowie durch ihre Beziehungen zum Wasser und zu den Bewegungen der Gestirne bedingten qualitativen Gradverschiedenheiten werden im oberen Raume die leuchtenden Erscheinungen, darunter auch die der Kometen und der Milchstraße, im zweiten Raume (δεύτερος τόπος) die Winde und die mit ihnen in Wechselbeziehung stehenden Wasserströmungen, die Erdbeben, die Gewitter, die Lichtkränze und Regenbogen, sowie, nach der Voraussetzung daß jene Luft in unsren Erdkörper eindringe, auch die Mineralien und Metalle abgeleitet, — wiederum mit durchgängiger Kritik der früheren schwachen Erklärungsversuche dieser Erscheinungen, mit sorgfältiger Beschreibung derselben und manchem glücklich vorschauenden Blick auf ihre wahren Ursachen.

d. Die gleichtheiligen Stoffe.

Zur Anwendung der aristotelischen Lehre von den Elementen als den in allen irdischen Dingen enthaltenen Uebergangs- und Durchgangsstufen, bedurfte es der Untersuchungen über die Bildung des Gleichtheiligen in den Dingen aus den Elementen, als nothwendiger Vorstufe zur Bildung organischer Wesen. Die Grundlinien solcher Untersuchungen finden wir in einer den drei Büchern der Meteorologie als viertes, wahrscheinlich von Späteren angehängten Abhandlung, die zunächst, jedoch nicht ausschließlich, die Entstehung und Ausmittelungsweise der Bestandtheile des Gleichtheiligen, in Beziehung auf die daraus gebildeten ungleichartigen Theile der organischen Wesen ins Auge faßt[366]. Im Rückgang

365) ib. c. 3.

366) de part. An. II, 1. 646, 20 .. *δευτέρα δὲ σύστασις ἐκ τῶν πρώτων ἡ τῶν ὁμοιομερῶν φύσις ἐν τοῖς ζῴοις ἐστίν . . . τρίτη δὲ καὶ*

auf die den Elementen zu Grunde liegenden Gegenſätze wird angenommen daß die Glieder des einen derſelben, die der Wärme und Kälte, begrenzend, zuſammenſchmelzend und verändernd, austrocknend und verflüſſigend, erſtarrend und erweichend, ſich wirkſam erwieſen; die Glieder des andren Gegenſatzes, das Trockne und Flüſſige dagegen, in ihren Affektionen durch die Glieder jenes Gegenſatzes bedingt, ſollen nur leidend ſich verhalten [367]). Aus ihnen als dem leidentlichen Vermögen oder Stoff ſoll das einfache Werden hervorgehn, wenn Wärme und Kälte in dem der zu bildenden Natur angemeſſenen Verhältniſſe es beſtimmen und beherrſchen, wenn nicht, Untergang erfolgen, welcher zuerſt als Fäulniß, dann als Erſtarrung ſich äußere. Bewirkt werde das Verderben, nimmt Ariſtoteles an, durch Entziehung der dem Dinge erforderlichen Wärme, mithin durch Kälte, oder auch durch Einwirkung einer ihm fremden Wärme aus dem Umgebenden [367]). Von einer begreiflich ſehr unzureichenden Erörterung der verſchiedenen Wirkungsweiſen des Warmen und Kalten geht er zu einer Aufzählung der verſchiedenen leidentlichen Beſtimmtheiten des Flüſſigen und Trocknen, wie Härte und Weichheit, und zur Beſtimmung der Art über, wie Wärme oder Kälte dabei zur Feſtigung oder Verflüſſigung ſich wirkſam erweiſe. Die aus jenen in allen Dingen in ſehr verſchiedenem Grade vorausgeſetzten Beſtandtheilen des Flüſſigen und Feſten durch Einwirkung der Wärme oder Kälte bedingten Eigenſchaften werden als wirkende oder leidentliche bezeichnet, jenachdem ſie, wie Farbe, Töne u. ſ. w., durch ſich ſelber den Sinn anregen, oder nur Einwirkung erfahren, und mit Berückſichtigung ihrer Aehnlichkeiten aufgezählt. Demnächſt ſoll ausgemittelt werden, welche Arten des Gleichtheiligen der Erde, welche dem Waſſer, welche beiden zuſammen angehören, und ob es durch Wärme oder Kälte oder durch beides zugleich ſich gebildet habe, — natürlich in wenig befriedigender Weiſe, da nicht nur die Mittel chemiſcher Analyſen, ſondern

---

τελευταία κατ' ἀριθμὸν ἢ τῶν ἀνομοιομερῶν. vgl. b, 6. — Meteor. IV, 10. 388, 16.

367) Ib. c. 1.

auch feſte, dem Wechſel unſrer Empfindungszuſtände entzogene Grad-beſtimmungen der Wärme und Kälte, des Feuchten und Trocknen fehlten. Zwar wußte Ar. daß kochendes Waſſer ſich nicht weiter erhitzen laſſe, auch einigermaßen daß der Siedepunkt mit dem Verdampfen zuſammenfalle [368]), nicht aber daß andre Flüßigkeiten höherer Grade der Wärme fähig ſeien. Er konnte daher, gleichwie rückſichtlich der Härte und Weichheit, das Kriterium nur in der Empfindung finden [369]) und macht ihre Sicherheit, wahrſcheinlich gegen ſolche geltend, die ihre Entſcheidung in Anſpruch genommen hatten [370]). Dagegen hebt er hervor, daß den rein materiellen Qualitäten ſelbſt in dem Gleichtheiligen und auch in den zu Grunde liegenden Elementen die Beſtimmtheit des Begriffes hinzukommen müſſe, als Vorbeſtimmung für die daraus zu bildenden zweckmäßigen organiſchen Gefüge, und daß dieſe begriffliche Beſtimmtheit in dem Maße deutlicher hervortrete, in welchem der Zweck erkennbarer ſei, daher bei den Gliedern organiſcher Weſen deutlicher als bei ihren Beſtandtheilen oder den dieſen zu Grunde liegenden Elementen, und wiederum bei dem organiſchen Ganzen deutlicher als bei den einzelnen Gliedern deſſelben, und daß der Zweck nur aus dem Werke ſich folgern laſſe, wozu Jegliches beſtimmt ſei [371]).

Führen nun dieſe Erörterungen zunächſt zu der Lehre von den Pflanzen und Thieren über, ſo müſſen wir ihr doch nach der ausgeſprochenen Abſicht des Ariſtoteles, ſeine Seelenlehre voranſtellen [372]). Durchgängig geht er vom Allgemeinen zum Beſondern über und der in den Büchern von der Seele entwickelte Begriff des Lebens und was ſich darin über die Stufenfolge ſeiner

368) de Gener. Anim. IV, 4. 772, 12. Ueber Ariſtoteles' Prüfungsweiſe der Wärme ſ. B. Meyer's ariſtotel. Thierkunde, 419 ff.

369) Meteor. IV, 4. 382, 11.

370) de part. An. II, 2. 648, 33.

371) Meteor. IV, 12. — ib. 390, 10.

372) ſ. m. Handb. II, 2, 6. S. 691 f. S. 1013, 881.

Aeußerungsweiſen ergeben hat, wird in ſeinen zoologiſchen Schriften vorausgeſetzt [373]).

Zweiter Haupttheil der beſonderen Phyſik; die Lehre vom organiſchen Leben.

1. Die Seelenlehre.

1. Die Seelenlehre hat zunächſt und vorzüglich von den an den Organismus geknüpften Seelenthätigkeiten zu handeln und bahnt ſich den Weg zur Begriffsbeſtimmung des Seelenweſens durch Widerlegung der vorangegangenen Annahmen: a) das Seelenweſen beſtehe in der Bewegung, ſei es im Allgemeinen, oder als Selbſtbewegung oder als Weltſeele oder als Harmonie näher beſtimmt [374]), wogegen geltend gemacht wird, die Seele bewege den Körper, ohne in Bewegung aufzugehn [374]); b) ſie ſei aus den Elementen zuſammengeſetzt [375]). Dagegen wird feſtgeſtellt, von der einen Seite dürfe Seele und Körper nicht für eine ununterſcheidbare Einheit, von der andren Seite ſie nicht für eine vom Körper abtrennbare Weſenheit gehalten werden, außer ſoweit ſich in ihr vom Körper durchaus unabhängige Thätigkeiten nachweiſen ließen [376]). Sie wird vielmehr als erſte oder urſprüngliche den einzelnen Akten zu Grunde liegende Entelechie eines durch Naturbeſtimmtheit zum Leben geeigneten, d. h. organiſchen Körpers gefaßt [377]). Entelechie iſt ihm nämlich

373) ſ. Trendelenburg in Arist. de Anima p. 117 sqq.

374) de Anim. I, 3. 4. 5 pr.

375) ib. c. 5. 409, b, 23 sqq.

376) ib. II, 1. 413. 4. c. 2. 413, b, 24. I, 4. 408, b, 18. Metaph. VII, 3. 1070, 24.

377) de An. II, 1. 412, 19 *ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. ἐντελ.* jedoch in der Weiſe zu den jedesmahligen Erweiſungen ſich verhaltend, wie die Wiſſenſchaft zu dem wirklichen *θεωρεῖν.* I. 27 *διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* c. 4. 415, b, 14 *τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια.* vgl. c. 1. 418, 8. c. 2. l. 21. Metaph. VII, 10. 1035, b, 14. VIII, 3. 1043, b, 10.

nicht reine Kraftthätigkeit, ſondern eine im Vermögen ausgeprägte und in dieſem zur Beſtimmtheit gelangte Kraftthätigkeit, die in ſofern ihre Vollendung (ihr τέλος) erreicht hat, inwiefern ihre Beſtimmtheit die ihrer Sphäre angehörigen Vermögen beherrſcht und zur Thätigkeit erweckt. Sie iſt daher zugleich das bewegende, formende oder begriffliche und zweckurſächliche Princip aller in ihren Bereich fallenden Funktionen [378]). Jenachdem Erweckung zu einem höheren Grade der Kraftthätigkeit in ihr angelegt iſt, ſteht die Entelechie der Seele auf einer höheren Stufe; und dieſe verſchiedenen Stufen derſelben auszumitteln und näher zu beſtimmen, iſt die Aufgabe welche Ariſtoteles zunächſt ſich ſtellt.

2. Schon die Pflanze hat Theil am Leben, ohne jedoch bereits ein lebendes Weſen zu ſein [379]). Auf der erſten der Pflanze mit dem Thiere gemeinſamen Stufe beſchränkt ſich die Lebensthätigkeit auf Ernährung und die damit verbundene Fortpflanzung [380]). Gleichwie bei aller Wechſelbeziehung von Thun und Leiden, iſt dazu Verſchiedenheit der Art und Gleichheit der Gattung erforderlich. Das dazu Mitwirkende iſt die Lebenswärme, jedoch auch nur das Mitwirkende; das Selbſtwirkende, ſie verwendende, iſt die Seele, d. h. das Lebensprincip ſelber [381]), und zwar ein einiges, wenn auch bei Pflanzen und einigen Thieren dem Vermögen nach in eine Mehrheit theilbar [382]).

3. Auf der zweiten Stufe erhebt ſich die ernährende zur ſinnlich wahrnehmenden Seele, jedoch ſo daß jene mit dieſer zur Einheit verbunden iſt, in welcher die niedere von der höheren Stufe umſchloſſen (beherrſcht) wird. Dieſe zweite Hauptſtufe zerfällt

---

378) de An. II, 4. 415, b, 9 ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτή, καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία κτλ.

379) de An. II, 2. 413, 25. vgl. c. 1. 412, b, 25. de part. Animal. II, 10 pr.

380) de An. II, 4. 416, 18. de Gener. An. II, 4. 740, b, 29.

381) de Gener. An. II, 1. 734, b, 20.

382) de An. II, 2. 413, b, 16.

wiederum in verſchiedene untergeordnete Arten. Auf der niedrigſten äußert ſich die ſinnliche Wahrnehmung als Taſtſinn, der jedoch als ſolcher ſchon die Begehrung (ὄρεξις) mit ſich führt [383]). Es folgt eine ausführliche, durch das Buch von der ſinnlichen Wahrnehmung und dem Wahrgenommenen theilweiſe ergänzte Erörterung der Sinnenvermögen rückſichtlich ihrer Gegenſtände und der ihnen eigenthümlichen Funktionen. Die ſinnliche Wahrnehmung bedarf durchgängig der Mitwirkung der wahrzunehmenden Gegenſtände, beſteht daher in Vermögen, nicht in Kraftthätigkeit, jedoch in einem ſtets ſich zu verwirklichen bereiten Vermögen [384]). Das Wahrnehmbare iſt theils ein je einem der Sinne Eigenthümliches, theils ein ſolches deſſen wir durch das Zuſammenwirken mehrerer Sinne inne werden: Bewegung, Ruhe, Form, Zahl [385]), deren letztere drei Beſtimmtheiten die erſte, d. h. die Wahrnehmung der Bewegung vorausſetzen. Jenes, das Empfundene, iſt der Täuſchung nicht ausgeſetzt ([385]); ſie tritt erſt ein in der Beziehung deſſelben auf entſprechende Gegenſtände rückſichtlich des Gemeinſamen der Bewegung u. ſ. w. [386]). Das Licht, die Bedingung der Sichtbarkeit der Gegenſtände, ſoll nicht ein Körperliches oder Ausfluß eines Körpers, ſondern die Kraftthätigkeit des Durchſichtigen als ſolchem ſein, das

383) ib. II, 3. — ib. 414, b, 19. — 414, b, 3. vgl. c. 2. 413, 31. de Sensu et Sensib. 1. 436, b, 12.

384) de An. II, 5 . . . δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον. vgl. p. 417, b, 9.

385) Ib. II, 6 ..τῶν δὲ δύο (ἃ καθ' αὑτὰ φαμεν αἰσθάνεσθαι) τὸ μὲν ἴδιόν ἐστιν ἑκάστης αἰσθήσεως, τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι. vgl. III, 6 extr. de Sensu et Sensib. c. 1. 437, 8 et 4. 442, b, 8.

386) Il. II. (385). vgl. III, 1. 425, 13 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος μεγέθους, ἀριθμοῦ ἑνός· ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα. III, 3. 428, b, 21 ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν . . . περὶ ἃ (ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς, οἷον κίνησις καὶ μέγεθος) μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν.

Sehen daher nicht durch Bewegung des Lichtes zu Stande kommen; ebensowenig durch ein dem Auge einwohnendes Feuer; auch nicht durch Spiegelung der Gegenstände im Wasser der Pupille, wenngleich dieses für das Licht erforderlich, welches im Auge eine Bewegung errege, ohne selber in der Bewegung zu bestehn [387]). Die Farben, das durch sich Sichtbare leuchtender Gegenstände, durch das Medium der Luft vermittelt, entsprechen zunächst als Weiß und Schwarz, dem Lichte und der Dunkelheit; die übrigen Farben ergeben sich theils aus dem Nebeneinanderliegen von Weiß und Schwarz, theils aus dem Hindurchscheinen je eines von beiden, theils aus der Mischung derselben. Die abweichende Darstellung in dem Buche von den Farben, derzufolge diese in einfache und zusammengesetzte eingetheilt und auf die Elemente zurückgeführt werden [388]), scheint dem Theophrast oder einem andren Peripatetiker zu gehören.

Der Grund des Schalles ist der Anschlag fester Körper an einander oder an das zum Schall erforderliche Medium der Luft oder des Wassers: daher überall die nur nicht immer wahrgenommene Brechung des Schalles, d. h. Echo, gleichwie überall Strahlenbrechung. Gehört wird der Schall, wenn der Anschlag mit der die Entweichung der Luft verhindernden Schnelligkeit erfolgt. Vermittelst der im Ohr befindlichen Luft nimmt dasselbe den Schall wahr. Bei Luft einathmenden Wesen wird der Schall zur Stimme. Höhe und Tiefe des Schalles und der Stimme ist von der größeren oder minderen Schnelligkeit der Schwingungen abhängig [389]).

Dem beim Menschen mehr als bei andren lebenden Wesen ausgebildeten Geschmackssinn ist der Geruchssinn nahe verwandt und wird gleich jenem durch Kälte und Erstarrung gehemmt. Letzterer entlehnt auch von ersterem den größeren Theil der Bezeich-

---

387) ib. II, 7. de Sensu et Sensib. c. 2. 3.

388) de An. ib. c. 7 pr. u. p. 419, 1 sqq. de Sensu et Sensib. c. 3. 439, 26. vgl. c. 4. 442, 20. — de Color. 791, 1 sqq.

389) de An. II, 8. Ueber die Frage, ob das Gesicht vorzüglicher oder das Gehör, s. de Sensu et Sensib. c. 1. 437, 3.

nungen ſeiner Empfindungen; doch ſind beim Menſchen nicht wie beim Thiere, alle ſeine Luſt- und Unluſtempfindungen von den durch den Geſchmacksſinn veranlaßten Begehrungen abhängig.

Das Riechbare iſt die in der Flüſſigkeit des Waſſers oder der Luft aufgelöſte Beſchaffenheit des Trocknen, und der den Empfindungen beider Sinne zu Grunde liegende Gegenſatz der des Bitteren und Süßen [390]).

Auch der Taſtſinn bedarf gleich den übrigen Sinnen eines Mediums; ſein Organ iſt nicht das Fleiſch; und er iſt ein einiger, wenngleich das Mannichfaltige ſeiner Empfindungen ſich nicht auf einen Gegenſatz zurückführen läßt; was jedoch auch bei den Empfindungen der übrigen Sinne nicht durchgängig gelingt [391]).

4. Sämmtliche Sinne kommen darin überein daß ſie die Formen ohne den Stoff wahrnehmen, daß ihre Wirkſamkeit an die Beſtimmtheit eines Verhältniſſes, einer Mitte, gebunden iſt, ſo daß das Zuviel oder Zuwenig entweder nicht mehr wahrnehmbar iſt oder das Sinnenorgan gefährdet, — ein Verhältniß, welches bei den Pflanzen ſich nicht findet; ferner darin daß ſie einem dem Wahrgenommenen Gleichartigen einwohnen müſſen, wenngleich ſie ſich nicht auf die Elemente zurückführen laſſen [392]). Dazu wird in ſehr mißlicher Weiſe zu zeigen verſucht daß es keine Sinne außer den fünfen geben könne [393]); treffender, daß das Innewerden des Gemeinſamen, der Bewegung u. ſ. w. keinen beſonderen Gemeinſinn vorausſetze ([388]). Wie aber, fragt Ariſtoteles, werden wir inne daß wir

---

390) de An. II, 9. 10. de Sensu et Sensib. c. 5, namentlich p. 443, b, 12. de part. Anim. II, 16 extr.

391) de An. II, 11. vgl. de part. Anim. II, 10. 656, b, 35. vgl. Physiogn. c. 3. 807, b, 2.

392) de An. II, 12. — p, 424, 26 ... *οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῷ εἶναι, οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου κτλ.* b, 1 *αἴτιον γὰρ (τοῦ μὴ αἰσθάνεσθαι τὰ φυτά) τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἵαν τὰ εἴδη δέχεσθαι τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.* vgl. c. 13 u. c. 11. 424, 6 *τὸ γὰρ μέσον κριτικόν.* — de Sensu et Sensib. c. 2. de part. An. II, 1. 647, 5.

393) de An. III, 1.

ſehen, hören u. ſ. w.? Ohnmöglich durch den Sinn ſelber, weder wenn wir annehmen möchten, daß jeder der Sinne ſich wiederum ſpalte in ein Empfindendes und ein Bewußtwerdendes, noch auch daß ein Sinn den andren zum Bewußtwerden führe. Er unterſcheidet vielmehr eine zwiefache Sinnenthätigkeit, eine von Außen angeregte und eine davon unabhängige, dem Sinne als ſolchem eigenthümliche, und nimmt an daß die Kraftthätigkeit des Wahrzunehmenden und die des Wahrnehmenden zuſammentreffen, daher letzteres dem Vermögen nach erſteres, wie Farbe, Form u. ſ. w. in ſich begreifen müſſe, zu wirklicher Wahrnehmung jedoch des Hinzutritts der Kraftthätigkeit des Wahrzunehmenden bedürfe, und daß die Sinne Entgegengeſetztes wahrzunehmen vermöchten, weil ſie dem Vermögen nach je eine Einheit, in den Kraftäußerungen ſich theilten [894]). In ähnlicher Weiſe löſt Ar. das Problem, wie das ins Unendliche Theilbare wahrgenommen werden könne; die ins Unendliche fortlaufende Theilbarkeit der Objekte, weil nur dem Vermögen nach vorhanden, ſoll durch die Begrenzung innerhalb der Gegenſätze gehemmt und dieſe Begrenzung vom Sinne kraftthätig aufgefaßt werden [895]). Endlich lehrt er daß wir mehrere Wahrnehmungen ein und deſſelben Sinnes, geſchweige denn verſchiedener, nicht ſchlechthin gleichzeitig aufzufaſſen vermöchten, und wenn es uns ſo erſcheine, mehrere Akte der Seele zu einer Einheit ſich vereinigten [896]).

5. Zur dritten Hauptſtufe erheben ſich die des Denkens theilhaften lebenden Weſen. Das Denken nämlich unterſcheidet ſich nicht blos von der Wahrnehmung, ſondern auch von dem auf Wahrnehmung beruhenden, jedoch von der gegenwärtigen Einwirkung wahrgenommener Gegenſtände unabhängigen, dem Irrthume ausgeſetzten und nicht allen Thieren eignenden Vorſtellen. Dieſes fällt mit dem Meinen (Fürwahrhalten) nicht zuſammen, da man falſch vorſtellen kann, auch wenn man eine richtige Meinung hat, und das Meinen, welches theilnehmende Empfindung vorausſetzt und Glau-

---

894) ib. c. 2.

895) de Sensu et Sensib. c. 6.

896) ib. c. 7.

ben mit ſich führt, nicht in unſrer Gewalt ſteht[397]). Schon das Meinen und der ihm zu Grunde liegende Glaube, iſt eine Stufe des Bewußtſeins die den Menſchen auch über die des Vorſtellens theilhaften Thiere erhebt[398]). Der Geiſt aber, der Alles zu denken fähig iſt, muß unberührt vom Stoffe ſein, an kein Mittelmaß wie die Sinne gebunden und Nichts des Seienden ehe er es denkt[399]). Zwar wenn er auch krafthätig erkennt, immer noch gewiſſermaßen dem Vermögen nach, vermag er doch dann ſich ſelber zu denken und die Begriffe an ſich zu faſſen, daher frei von eigentlichem Leiden[400]). In ſeiner Zuſammengehörigkeit mit dem Vorſtellen, ſoweit er von ihm und der ſinnlichen Wahrnehmung den Stoff für das vermittelnde Denken entlehnt und der Denkbilder (Schemata) bedarf, oder ſagen wir, ſoweit er als vermittelndes Denken wirkt, ſoll er als leidender Geiſt bezeichnet werden und kommt ihm Einfachheit und Ewigkeit nicht zu. Nur der Geiſt im engeren Sinne des Wortes, der theoretiſche oder energetiſche

397) de An. III, 3. — ib. 427, b, 20 . . . *δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, κτλ.* vgl. II, 2. 413, b, 29. de Sensu et Sensib. c. 1. 458, b, 28.

398) de An. l. l. 428, 21 *τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δὲ πολλοῖς. ἔτι πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος.*

399) c. 4. 429, 22 *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς . . . οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι.* In welchem Sinne *τόπος εἰδῶν*, ſ. ob. Anm. 166. ib. b, 3 *ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον.*

400) Ib. 429, b, 5 *ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ) ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως . . . καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν.* (vgl. II, 5. 417, b, 22. Metaph. XII, 7. 1072, b, 18.). — 430, 3 *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.* Als *ἀπαθὲς* iſt er auch der *ἀλλοίωσις* nicht unterworfen, ib. 429, 15. Phys. VII, 3. 247, 19 und faßt das der Art nach Untheilbare in einem Akte, de An. III, 6, oder einigt das Mannichfaltige, c. 6. 430, b, 5.

Geiſt ſoll, wenn vom Körper abgelöſt, ſein was er (wahrhaft) iſt, unſterblich und ewig, auf ihm das eigentliche Ich oder Selbſt des Menſchen beruhen [401]). Von Außen werde er uns zu Theil, ſei er ſelber göttlich oder das Göttlichſte in uns, heißt es, um ſeine Unabhängigkeit vom organiſchen Körper, nicht um ihn als eine zeitweiſe in uns übergehende Erweiſung des allgemeinen Weltgeiſtes zu bezeichnen, — eine Annahme, mit der nicht nur die ausdrücklichen, auf Individualität und Perſönlichkeit des Geiſtes hinweiſenden Bezeichnungen, ſondern auch die ganze ariſtoteliſche, eine fortgehende Kontinuität des vermittelnden Denkens mit dem unmittelbar zu ergreifenden Abſchluß im reinen Denken vorausſetzende Wiſſenſchaftslehre im offenbaren Widerſpruch ſtehn [402]). Faßt aber Ariſtoteles den thätigen Geiſt als das wahre Ich oder Selbſt des Menſchen und legt er ihm Ewigkeit bei, ſo muß er auch von Unſterblichkeit deſſelben ſich überzeugt gehalten, nicht blos im Anſchluß an den Volksglauben in populären Schriften, wie im Dialog Eudemus, ſie gelten gelaſſen haben [403]). Auch ſchließt er

---

401) Ib. c. 5 ... *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ ... καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον .. ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.* c. 7. 431, 14 *τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα. οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει . . . διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.* vgl. c. 8. 432, 8. de Sensu 1. 449, b, 30. Das *διανοεῖσθαι* wird I, 4. 408, b, 25 dem *νοῦς* abgeſprochen. vgl. Polit. I, 5. 1154, b, 8. — Eth. X, 7. 1178, 2 *δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. κτλ.* vgl. IX, c. 4. 1166, 22. 8. 1068, b, 6.

402) de Gener. Anim. II, 3. 736, b, 27 *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.* vgl. Metaph. XII, 9. 1075, 7. de An. III, 4. 429, 30. Eth. X, 7. . . *εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον κτλ.* vgl. m. Handb. III, 1. 107 ff.

403) Plut. consol. ad Apollon. c. 27. vgl. Cic. de Divinat. I, 25. Sext. Emp. adv. Math. IX. 20. Stellen wie Eth. III, 4. 1111, b, 22 (Eud. 1226, b, 3. M. Mor. I, 17. 1189, b) *βούλησις* (im Unterſchied von

den leidentlichen Geiſt und damit Rückerinnerung an das in deſſen Bewußtſein gefallenes, ausdrücklich von der Unſterblichkeit aus [404]), ohne freilich zu beſtimmen, wie der ſelbſtthätige Geiſt, abgelöſt vom Körper, ſeiner Identität inne werden ſolle. Ohne Erinnerung an die vorangegangenen Zuſtände ſeiner Verkörperung könnte er nur den Erfolg ſeiner Selbſtentwickelung ins Jenſeits mit hinübernehmen, daran jedoch auch das Innewerden der Identität haften. Auch hier hat Ariſtoteles wohl eine Grenze der menſchlichen Forſchung anerkannt ([402]), ohne einen Glauben aufgeben zu wollen, der mit der Ueberzeugung von der Individualität der Weſenheiten, d. h. Kraftthätigkeiten, ſo genau zuſammenhängt; und die wahre Weſenheit des Menſchen war ihm doch jener reine, alle übrigen vom Organismus irgendwie abhängigen Funktionen beherrſchende Geiſt. Wie freilich die Lebenskraft im Samen ſich fortpflanzen und wie der ihm nicht räumlich einwohnende Geiſt mit den vom organiſchen Körper) abhängigen Funktionen zu einem perſönlichen Weſen ſich verbinden ſolle, hat Ar. nicht zu ſagen gewußt; und wer hat nach ihm dies Räthſel gelöſt?

6. Aber iſt denn der perſönliche Geiſt des Menſchen blos denkend und nicht auch wollend? Das Wollen von ihm auszuſchließen konnte Ariſtoteles um ſo weniger ſich veranlaßt ſehn, je entſchiedener er von der Freiheit unſres Wollens und Handelns überzeugt war und je beſtimmter er ſie von der bloßen Willkür des animaliſchen Lebens ſonderte [405]). Doch geht er in nähere Begriffserörterung der Freiheit nur in Bezug auf die Zurechnung

προαίρεσις) δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας, können gegen Vorausſetzung des ariſtoteliſchen Glaubens an Unſterblichkeit nicht geltend gemacht werden; augenſcheinlich beziehen ſie ſich auf Annahme ewiger Fortdauer des irdiſchen Lebens. Auch nicht die Aporien, Eth. I, 11, über die den Verſtorbenen beizumeſſende Theilnahme an der Glückſeligkeit, oder Stellen wie Ib. IX, 8. 1169, 18. III, 12. 1117, b, 19.

404) de An. III, 5. 430, 22 χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. οὐ μνημονεύομεν δὲ κτλ. (401). Die Schwäche des Alters trifft nur die Organe, nicht den Geiſt, Ib. I, 4. 408, b, 18.

405) ſ. m. Handb. III, 1. 104, 244.

unsrer Handlungen ein, ohne weder zu bestimmen, wie die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung damit bestehn solle, noch über ihre Grenzen und ihr Verhältniß zu der Bestimmtheit der individuellen Kraftthätigkeit sich auszusprechen. In ersterer Beziehung mochte er auf seine Sonderung der unbedingten Zweckursächlichkeit von der hypothetischen Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen zurückgehn und die Freiheit auf die sich selber die Zwecke setzenden Kraftthätigkeit des denkenden Ich zurückführen; in der andren Rücksicht dafür halten, daß die Sphäre der freien Selbstbestimmung durch die Grenzen der jeder individuellen Kraftthätigkeit zugewiesenen Selbstentwickelung bestimmt werde; denn nicht blos erkennt er die Schranken der bedingten Kraftthätigkeit des Geistes im Vergleich mit der unbedingten, schöpferischen der Gottheit, bestimmt an, sondern setzt auch zur vollendeten Sittlichkeit, d. h. zum Ergebniß freier Selbstbestimmung, schönes Naturell (εὐφυΐα) voraus [406]). Augenscheinlich nahm er an daß Freiheit der Selbstbestimmung in dem Maße sich bethätige, in welchem der selbstthätige Geist aus und durch sich selber, unabhängig von allem bloßen Vermögen und allen äußeren Impulsen, sich entwickele; die Tugend soll aus tugendhaften Handlungen, nicht umgekehrt diese aus jener hervorgehn, d. h. die unmittelbaren Selbstbestimmungen [407]) des Geistes sollen der Ausbildung der Tugend als Fertigkeit (ἕξις) vorangehn. Wie entschieden aber Aristoteles auch den Primat des thätigen Geistes (der reinen Vernunft) über das vermittelnde Denken (den leidentlichen Geist) und dieses über die organischen Funktionen anerkannte, so ließ er doch keineswegs die Wechselbeziehungen, die zwischen diesen verschiedenen Stufen des Seelenlebens statt finden, außer Acht und hat durch sorgfältige Erörterung derselben namentlich in seinen schönen Abhandlungen über das Gedächtniß und die Wiedererinnerung (ἀνάμνησις), sowie über das Traumleben, manche Erscheinungen aufgehellt.

7. Durch thatsächlich nachweisliche Unterscheidung der verschiede-

406) Eth. III, 7. 1114, b, 5. vgl. m. Handb. III, 1. 105 f. 245.
407) Eth. III, 7. 1114, 9.

nen Stufen der Entwickelung des Lebens und der Seele und durch genaue Beobachtungen der Erſcheinungen auf je einer derſelben, hat Ar. den Grund wie zu den biologiſchen Wiſſenſchaften überhaupt, ſo auch zur Erfahrungsſeelenlehre gelegt und die Unterſcheidung dreier Seelenvermögen oder Seelenrichtungen, die neuerlich durch Herbart erſchüttert, keineswegs ſchon aufgehoben oder erſetzt worden iſt, wenigſtens angebahnt [408]). Was er als den leidentlichen Geiſt, d. h. als vermittelndes Denken bezeichnet, iſt auch ihm zufolge ſo abhängig vom Vorſtellen, daß er, falls er Seelenlehre in unſrem Sinne des Wortes, ſtatt Einleitung in eine allgemeine Biologie, hätte geben wollen, er dieſe letztere allgemeinere Bezeichnung ganz wohl ſich hätte gefallen laſſen können [409]). Das Wollen verſucht auch er nicht aus dem Vorſtellen oder Denken abzuleiten, führt es aber auf ein dem Menſchen mit dem Thiere gemeinſames Vermögen, das der Strebung (ὄρεξις), zurück und beſtimmt daſſelbe näher als Begehrungsvermögen [410]). Es ſetzt ihm zufolge wiederum das Innewerden der Luſt- und Unluſtempfindungen voraus [411]). Dieſes, d. h. das Gefühlsvermögen, ſoll alle verſchiede-

408) vgl. m. Handb. III, 1. 130 ff.

409) de An. III, 10. 433, 9 . . *εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα.*

410) de An. III, 10. 433, 27 *ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.* vgl. de motu An. 6. 700, b, 15. Die Wahl wird auf ein Schlußverfahren zurückgeführt, Eth. VII, 5. 1147, 25. VI, c. 13. 1144, 31. de Motu c. 7. 707, 7. Außer der *ἐπιθυμία* und der *βούλησις* ordnet Ar. auch den platoniſchen *θυμὸς* der *ὄρεξις* unter, de Anim. II, 3. 414, b, 2. III, 9. 432, b, 6. c. 10. 433, 22. vgl. Metaph. XII, 7. 1072, 26. In ihrer Beziehung auf den *νοῦς* iſt ſie ihm eins der Principien der Handlungen, Eth. VI, 2. 1139, 17. ib. b, 4 *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἡ ὄρεξις διανοητική.* Vom Denken unterſcheidet ſie ſich dadurch daß an die Stelle der Bejahung und Verneinung *δίωξις* und *φυγὴ* tritt, Eth. II. p. 1139, 21.

411) de Anim. II, 3. 414, b, 4. III, 7. 431, 10 *καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν. κτλ.* vgl. Eth. VI, 2. 1139, 12. ib. X, 4. 1174, b, 29. de An. III, 11 pr.

nen Stufen des Sinnen- wie des Denklebens begleiten, ſo daß Art und Werth derſelben durch Art und Werth der ſie erzeugenden Thätigkeiten beſtimmt werde, ohne jedoch mit ihnen, der Wahrnehmung oder dem Denken, ſchlechthin zuſammenzufallen, und ebenſowenig mit der Bewegung: vielmehr iſt ſie Abſchluß jener [412]).

Gehen die Luſtempfindungen aus der entſprechenden Thätigkeit nicht ſelber hervor, ſo hemmen ſie dieſelbe, ſtatt ſie zu fördern [413]). Setzen ſie ſich über den jedesmahligen Bereich der zu Grunde liegenden Thätigkeiten im Bewußtſein feſt, ſo entſtehn die von Vermögen und Fertigkeiten geſonderten Affekte [414]). An und für ſich weder gut noch böſe, ſollen dieſe, nach einer einem verlorenen Buche entlehnten Aeußerung, richtig angewendet auch wieder zu einem Förderungsmittel der Tugend werden können [415]). Zu einer Gliederung und ins Einzelne gehenden Erörterung der Affekte ſcheint Ariſtoteles nicht gekommen zu ſein [416]).

8. In der biologiſchen Richtung ſeiner Seelenlehre durfte Ariſtoteles auch die örtliche Bewegung nicht unberückſichtigt laſſen. Er zeigt daß ſie weder mit dem Ernährungs- noch mit dem Wahrnehmungsvermögen zuſammenfalle, daß auch das Denkvermögen und der Geiſt, oder auch das Begehrungsvermögen nicht das unmittelbar Bewegende ſei. Sie ſetzt eine auf Zwecke, ein Begehrtes, gerichtete Thätigkeit, ſagt er, die Strebung voraus, ſei es die des Sondernden (κριτικὸν) der Wahrnehmung oder die des Denkens [417]); denn in dem ſonderuden Vermögen ſieht er, wie geſagt, ein Band zwiſchen Wahrnehmung und Denken; keins von beiden kann ohne daſſelbe beſtehn. Der Schwierigkeit einer triftigen Eintheilung der

412) Eth. X, 4 pr. c. 5 pr. p. 1175, b, 24. 1176, 15. Phys. Ausc. VII, 3. 247, 8. — Eth. X, 5. 1175, b, 30. — ib. c. 3.

413) Eth. X, 5. 1175, b, 1. VII, 13. 1153, 20.

414) Eth. II, 4.

415) Eth. II, 4. 1105, b, 28. — Seneca de ira, I, 17. vgl. Bernays in der angef. Abhandl. (29) S. 177 f. 200 f.

416) vgl. m. Handb. II, 2. 1531 ff. III, 1. 133 f.

417) de An. III, 9. 10. vgl. de Animal. motu 1. 6. 700, b, 17 Phys. VIII, 2. 253, 15.

verſchiedenen Vermögen der Seele iſt Ar. ſehr wohl ſich bewußt geweſen [418]).

9. Den Büchern von der Seele, in denen in Folge ihres zunächſt phyſiologiſchen Zweckes, vielleicht auch mit Vorbehalt ausführlicherer Behandlung [419]), vom Vorſtellen und Denken ohngleich weniger eingehend gehandelt wird als von den Sinnenfunktionen, kommen zur Ergänzung, in der Abhandlung über die Sinneswahrnehmungen und ihre Objekte, ſowie in den damit zuſammengehörigen, über Wachen und Schlafen, Gedächtniß und willkürliche Wiedererinnerung, Jugend und Alter, Ein- und Ausathmen, Leben und Tod, — Unterſuchungen über theils den organiſchen Weſen gemeinſame, theils einzelnen Arten derſelben eigenthümliche Funktionen, hinzu [420]). Im nächſten Anſchluß an die Bücher von der Seele ſteht nächſt der Abhandlung von der ſinnlichen Wahrnehmung, die vom Gedächtniß und der Wiedererinnerung. Erſteres wird auf das Vorſtellungsvermögen, d. h. auf die Nachwirkung der ſinnlichen Wahrnehmung (S. 517), und die in ihm ſtattfindende Reproduktion von Vorſtellungen auf Wiedererneuerung der Bewegungen zurückgeführt. Es erſtreckt ſich auch auf Gedanken, ſofern auch dieſen Vorſtellungen

---

418) de Anim. III, 9. 432, 22.

419) de An. III, 7. 431, b, 16 *ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν. ἆρα δ' ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.*

420) de Sensu et Sensib. c. 1 pr. u. 436, 11 *πρὸς δὲ τούτοις τὰ μὲν πάντων ἐστὶ τῶν μετεχόντων ζωῆς κοινά, τὰ δὲ τῶν ζῴων ἐνίοις. τυγχάνουσι δὲ τούτων τὰ μέγιστα τέτταρες οὖσαι συζυγίαι τὸν ἀριθμὸν κτλ* b, 3 *πάντα γὰρ τὰ μὲν μετ' αἰσθήσεως συμβαίνει τὰ δὲ δι' αἰσθήσεως.* Zu dem letzteren gehören ohne Zweifel Gedächtniß und Wiedererinnerung, die in jenen vier Paaren nicht mit aufgezählt, aber unmittelbar an die Abhandlung über Schlaf u. ſ. w. angeknüpft werden, de Somno 1. 454, b, 8. Von dem letzten Paar wird vorzüglich in Bezug auf Lang- und Kurzlebigkeit gehandelt, ausführlichere Unterſuchung über Leben und Tod aber wohl vorbehalten, de Long. et Brev. 1. 464. b, 32. Auch Geſundheit und Krankheit ſollten in Betracht gezogen werden, ib. u. de Sensu et Sensib. c. 1. 436, 17, doch ſcheint Ariſtoteles zur Unterſuchung darüber nicht gekommen zu ſein, Alex. de Sensu 94.

und Bilder zu Grunde liegen [421]). Allen Thieren gemeinsam, soweit sie des Vorher und Nachher, d. h. der Zeitabfolge inne werden, erhebt es sich doch nur bei'm Menschen zur willkürlichen Wiedererinnerung, weil Ueberlegung, eine Art Schlußverfahren, dazu erforderlich. Wenn wir uns besinnen, so erneuern wir einige der früheren Bewegungen, bis zu derjenigen, welcher die gesuchte zu folgen pflegte, indem wir von einer solchen Vorstellung ausgehn, die dem Gesuchten ähnlich oder ihm entgegensetzt, oder ihm, sei es räumlich oder zeitlich, nahe. Leicht zu erinnern ist daher was in fester Ordnung aufgefaßt ward und vorzüglich ist zur Wiedererinnerung die Zeitabfolge festzuhalten [422]). Unmittelbar an diese Abhandlung schließt sich die vom Schlaf und Traum an. Der Schlaf wird auf Ermüdung des Sinnenvermögens zurückgeführt, daher der Wechsel von Schlaf und Wachen den der sinnlichen Wahrnehmung theilhaften Wesen vorbehalten; aus der Hemmung der Sinnenthätigkeit im Schlafe und der dadurch erhöhten Thätigkeit des Vorstellungsvermögens werden die Traumerscheinungen abgeleitet, jedoch zugleich die Einwirkungen einzelner Sinnesaffektionen und die hin und wieder in den Schlafzustand eindringenden Momente der Ueberlegung in Betracht gezogen [423]). Mit großer Vorsicht erwägt Ar. die Annahme vorbedeutender Träume (Mantik). Er erkennt an daß sie Zeichen von Affektionen des Körpers sein können, die in dem bewegten wachen Zustande zum Bewußtsein nicht gelangen; ebenso daß die durch lebhafte Traumbilder hervorgerufene Richtung des Denkens zu Handlungen im Wachen führen möge; auch wohl daß Traumseher das ihre Angehörigen Betreffende hin und wieder voraussehen, weil die von diesen ausgehenden Bewegungen ihnen vertrauter seien. Von überschwänglichen, auf ferne

421) de Memor. 1. 450, 30 *ἡ γὰρ γινομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος κτλ.* — ib. 450, 22.

422) ib. 2. 453, 5. vgl. hist. An. I, 1. 488, b, 24. — de Mem. 2. 451, b, 2. 453, b. — ib. b, 16. — 452, 1. — b, 7.

423) de Somnis 1. f. besonders p. 458, b, 9. 33. c. 3. 460, b, 32. 462, 18.

Ereigniſſe ſich beziehenden Träumen aber iſt er überzeugt, daß ſie mit dem was geſchehe, nur zufällig zuſammentreffen und daß der beſte Ausleger der Träume ſei wer die Aehnlichkeiten leicht und ſicher ergreife [424]).

2. Die Lehre von den organiſchen Weſen.

1. Wiewohl nur ein Theil der beabſichtigten Abhandlung über Leben und Tod zu Stande gekommen iſt (von Jugend und Alter wollte er wahrſcheinlich noch ausführlicher handeln), ſo laſſen ſich doch aus dieſem Theile und aus Stellen in ſeinen zoologiſchen Schriften Ariſtoteles' Annahmen über den Gegenſtand ziemlich vollſtändig herſtellen. Iſt die Seele, d. h. die Lebenskraft, die Form, oder vielmehr Entelechie, und die bewegende und Endurſache des lebensfähigen, organiſchen Körpers, kann mithin die Seele nicht ſelber wiederum körperlich ſein, jedoch ebenſowenig des Körpers und zwar des ihrer beſonderen Beſtimmtheit angemeſſenen Körpers, entbehren [425]), pflanzt ſie ſich ferner durch Zeugung fort, ſo läßt ſich zwar fragen welcher Stoff ihr zum Mittel der Fortpflanzung und ihrer Lebensfunktionen diene, nicht in welchem Stoffe ſie ſelber aufgehe. Jene Fragen hat denn auch Ar. ſich geſtellt und nach dem damahligen Standpunkte der Naturwiſſenſchaft zu beantworten geſucht. Das Seelenvermögen ſoll an einem andren und göttlicheren Stoffe Theil haben als die Elemente, und je nach ſeiner Würde auf den verſchiedenen Stufen der thieriſchen Schöpfung an einem mehr oder weniger feinen, dem Saamen einwohnenden, ähnlich dem Elemente der Sterne, doch nicht Aether ſelber. Daher auch die dem Körper und ſeinen Theilen eingeborene (σύμφυτος) Lebenswärme oder Lebensluft, mit deren Verſchwinden das Leben entweicht [426]):

---

424) de Divinat. 1. 462, b, 26. 463, 7. 21. 31. c. 2. 464, b, 5. Vgl. über die ſogenannten *parva Naturalia* m. Handb. II, 2. 1189 ff.

425) de An. II, 1. 412, 15. de Vita 1. 467, b, 14 u. a. St. — de Anim. II, 1. 413, 4. de Generat. Anim. II, 3. 736, b, 22. 737, 7.

426) de Gener. An. II, 3. 737, b, 30. vgl. Mayer's ariſtoteliſche

ſie ſoll im Herzen, oder in einem bei blutloſen Thieren dieſem entſprechenden Organe ihren Sitz haben, und auch den Pflanzen nicht fehlen dürfen, als ein für Ernährung, gleichwie für Bewegung nothwendiges Werkzeug; jedoch auch nur ein von der Seele angewendetes Werkzeug ſein. So betrachtet denn Ar: auch jedes lebende Weſen als einen Mikrokosmos [427]), in welchem jeder Theil dem Zwecke des Ganzen, der auf der Seele beruhe, als Werkzeug diene, und er iſt durchgängig beſtrebt die Zweckthätigkeit der Natur nachzuweiſen und zu zeigen, welche Beſtimmung jedes der Organe zur Erreichung der Lebenszwecke des Ganzen habe und wie dieſer Beſtimmung Form und Funktion der Organe, je nach der Verſchiedenheit des Lebenszweckes des Thieres, in verſchiedener Weiſe entſpreche, wie die verſchiedenen Organe einander gegenſeitig unterſtützen. Und damit iſt er Urheber der vergleichenden Anatomie geworden, die er ſchon in ſeiner Thiergeſchichte anwendet und demnächſt in den Büchern von den Theilen, von der Erzeugung und der Bewegung der Thiere weiter durchführt. Zuerſt will er für jede Gattung die Eigenſchaften in Betracht ziehn, die allen ihr angehörigen Thieren zukommen und dann ihre Urſachen zu ermitteln beſtrebt ſein; denn von je einem Thiere für ſich handeln, würde zu vielen Wiederholungen führen [428]), und die Beſchreibung (in den Büchern von der Thiergeſchichte) ſoll der aitiologiſchen Betrachtung vorangehn. Wir müſſen uns begnügen ſeine allgemeinſten Annahmen über das organiſche Leben und die ſeiner Betrachtung zu Grunde liegenden Grundſätze kurz hervorzuheben.

2. Ariſtoteles unterſcheidet gleichtheilige und ungleichtheilige Beſtandtheile der organiſchen Körper, führt erſtere, wie wir geſehn haben (S. 510), auf die Gegenſätze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trocknen zurück und wiederum die ungleichtheiligen, d. h.

Thierkunde 409 ff. — de Vita et M. 4. 469, b, 8. de part. An. II, 3. 650, 2. c. 7. 652, 7. III, 5. 667, b, 26 u. a. St.

427) de part. An. I, 1. 640, b, 22. 642, 9. c. 5. 645, b, 14. Phys. VIII, 2. 252, b, 24 u. a. St.

428) de part. An. I, 5. 645, b, 1. 16. vgl. c. 4. 644, 34.

die Organe, auf gleichtheilige. Schon in den gleichtheiligen Stoffen erweist sich der Zweckbegriff wirksam, selbst in den Elementen; in höherem Grade in den Organen und ihren Bestimmungen. Ar. läßt das Verhältniß der gleichtheiligen Stoffe zu den ungleichtheiligen, den Organen, keineswegs außer Acht. Unter den gleichtheiligen Bestandtheilen, wie Blut, Gehirn, Fleisch, Knochen, Sehnen, Adern u. s. w.[429]), mußten Fleisch und Blut und das Analogon von beiden in den niederen Thierordnungen, vorzugsweise in Betracht gezogen werden; ersteres als Träger des allen Thieren gemeinsamen Tastsinnes, nicht selber Tastsinn[430]), letzteres als Nahrung für die festeren Bestandtheile; daher er denn auch das Herz als Bereitungsstätte des Blutes, für das Centralorgan der blutführenden Thiere hielt[431]) und ohne Einsicht in den Unterschied die Bestimmung und den Umlauf des venösen und arteriellen Blutes zu haben, unterscheidet er doch zwei Hauptblutgefäße, das große und die Aorta[432]), und gibt richtige Beschreibung mancher Adern[433]). Auf das Herz führt er auch die Vermittelung der Empfindung, Athmung und Bewegung zurück[434]). Zur Ermäßigung der Blutwärme sollte das aus den kalten Stoffen des Wassers nnd der Erde bestehende Gehirn dienen[435]), und den nicht blutführenden Thieren ein dem Herzen entsprechendes Centralorgan eignen, das gleich diesem zuerst sich bilde und zuletzt absterbe[436]). In der vergleichenden Beschreibung der

---

429) de part. An. II, 2—9.

430) ib. c. 8. de An. II, 11. 422, b, 19. 423, b, 1. III, 2. 426, b, 15 u. a. St.

431) de part. An. II, 1. 647, 24. b, 4. c. 3. 650, 33. c. 4. 651, 12. de Somno c. 3. 456, 34 u. s. w.

432) de part. An. III, 4. 666, b, 24. II, 4. 650, b, 17. hist. An. I, 16. 495, b, 6.

433) Ar. II. II. vgl. Philipson *ὕλη ἀνθρωπίνη* p. 28 und Franzius, z. s. Uebersetz. der B. von den Theilen d. Thiere 292, 31.

434) de part. An. II, 1 (431). de Respir. 20. 479, 1. de Somno 2. 456, 5. 15 u. s. w. vgl. Meyer a. a. O. 425 ff.

435) de part. An. II, 7. 652, 31. b, 22.

436) ib. III, 4. 666, 10. 20. 667, 32. de Vita 3. 468, b, 28.

verſchiedenen Thiergattungen richtet Ar. ſein Hauptaugenmerk auf die den Lebensthätigkeiten derſelben nach Funktion und Form entſprechende Organe, ohne jedoch die Beſchaffenheit der gleichtheiligen Beſtandtheile außer Acht zu laſſen. Er ſetzt eine ſtetig fortſchreitende Reihenfolge der organiſchen Weſen vom Unvollkommneren zum Vollkommneren, von der Pflanze zum Menſchen, voraus und ſucht die Mittelſtufen, namentlich zwiſchen den Pflanzen und den ausgebildeten Thieren nachzuweiſen. So wie den Pflanzen das den Sinnenweſen unentbehrliche Innewerden der Mitte als Centralorgan fehle, ſo nimmt er an, ſei es bei den unvollkommneren Thieren nur noch dem Vermögen nach vorhanden, ſo daß bei ihnen, wie bei den Pflanzen, ein das Leben nicht zerſtörendes Zertheilen ſtattfinden könne [437]). Gleichwie Zoologie, ſcheint er die Pflanzenlehre zu bearbeiten beabſichtigt zu haben, jedoch nicht dazu gekommen zu ſein. Nur vereinzelte Beobachtungen und Bemerkungen finden ſich über das Pflanzenleben in ſeinen Werken zerſtreut [438]). Sein treuer Schüler Theophraſt iſt hier ergänzend eingetreten.

4. War der Geſichtspunkt der zoologiſchen Schriften des Ar. der der vergleichenden Anatomie und Organologie, nicht der der Thierkunde im gewöhnlichen Sinne des Worts, ſo mußte die nach Thierklaſſen geordnete ſyſtematiſche Darſtellung ſehr zurücktreten. Er ſetzt eben vorläufige Kenntniß der von ihm angezogenen Thiere voraus und kommt dem Leſer nicht durch Beſchreibungen nach im voraus feſtgeſtellter Terminologie zu Hülfe. Doch hat er Eintheilung in Klaſſen, Gattungen und Arten keineswegs außer Acht gelaſſen, die ſchon in der zweiten Analytik angebahnte Lehre von den Eintheilungen in einem vielleicht nur nicht ganz durchgeführten einleitenden Abſchnitt in Beziehung auf Zoologie erörtert, und die von ihm angebahnte Eintheilung des Thierreiches, wie J. B. Meyer

437) de Anim. II, 2. 413, b, 16 u. a. St.

438) de part. An. II, 10 u. a. St. in m. Handb. II, 2. 1247, 413. — Fr. Wimmer, phytologiae Aristotelicae fragmenta. vgl. m. Handb. 1236 ff. u. Zeller 354 ff.

gezeigt hat, in seinen verschiedenen zoologischen Schriften im Ganzen festgehalten, nicht ordnungslos bald aus dieser bald aus jener Klasse Thiere zur Vergleichung herangezogen [439]). Ohne Zweifel setzt Ar. eine von den Pflanzenthieren zum Menschen stetig aufsteigende Stufenfolge der Vollkommenheiten voraus, so daß die Stellung der Mittelglieder unsicher werde [440]), ohne jedoch zu fester Entscheidung über die maßgebenden Gesichtspunkte der Anordnung gelangt zu sein. Die bei Bienen und Ameisen unverkennbare höhere Entwickelung des Kunsttriebes z. B. rückt sie, die Insekten, über die Stufe vollkommner organisirter warmblütiger Thiere hinaus. Den Menschen, ohne ihn einer besonderen Gattung der lebendige Jungen gebärenden (ζωοτοκοῦντα) einzuordnen, bezeichnet er als den vollkommensten derselben, dem das ganze Thierreich, gleichwie diesem die Pflanzenwelt, als Mittel zu dienen bestimmt sei [441]), hebt als Vorzüge seiner Organisation hervor: die Fülle, Reinheit und Wärme seines Blutes, die Größe seines Gehirns, das Ebenmaß seiner Glieder, seine aufrechte Stellung, den bestimmt in ihr ausgeprägten Unterschied des Rechts und Links u. s. w., die Feinheit seines Tastsinns, die Schärfe seines Unterscheidungsvermögens, die Vorrichtungen zum Sprachvermögen, die ihm durch die Hand, als Werkzeugs der Werkzeuge, verliehenen Mittel der Vertheidigung und der Kunstfertigkeit [442]). Nicht weil der Mensch das verständigste lebende Wesen ist, hat er Hände, sondern er hat Hände, weil er das verständigste der Wesen ist [443]). Und warum ist er das verständigste der Wesen? weil ihm der Geist einwohnt, kraft dessen er sich über den Bereich der Sinnenwelt hinaus, zum reinen Be-

---

439) Meyer a. a. O. 1 ff. — Ib. 114 ff. vgl. m. Handb. 1188 ff. Zeller 431 ff. Ueber Eintheilung de part. An. I, 3.

440) hist. An. VIII, 1. 588, b, 4. de part. An. IV, 5. 678, 11.

441) Zeller S. 435, 3. — de gener. An. II, 4. 737, b, 26. hist. An. IX, 1. 608, b, 5. — Polit. I, 8. 1256, b, 15.

442) s. die Belegstellen in m. Handbuch S. 1331 ff. und bei Zeller S. 435 ff.

443) de part. An. IV, 10. 681, 15. ὄργανον ὀργάνων wird die Hand hier l. 21 und de Anim. III, 8. 432, 1 genannt.

griff, zu dem Anſich der Dinge erhebt[444]). Damit aber herrſcht der Menſch über das ganze übrige Reich der lebenden Weſen; und gleichwie die Pflanzen den Zwecken der Thiere dienen, ſo die ganze Natur denen des Menſchen[445]).

5. Der leitende Grundſatz wie in der Phyſik überhaupt, ſo in der Lehre von dem organiſchen Leben insbeſondere, mußte dem Ar. der des Zweckbegriffes ſein; ſpricht ſich ja in der Form die Weſenheit, das wahre Was der Dinge aus, welches mit ihrem Zweck zuſammenfällt. Das Einzelweſen pflanzt den ihm einwohnenden Typus der Gattung und Art fort; ſein Lebensprincip iſt der den Organismus ſeines Körpers geſtaltende kraftthätige Begriff[446]). Er bedarf aber des dazu geeigneten und vorbereiteten Stoffes, und ſo darf der Naturforſcher auch die wirkende oder phyſiſche Urſächlichkeit nicht außer Acht laſſen[447]): die ſtoffliche und bewegende, woraus abgeſehn von dem Zwecke, wofür er benutzt wird, die Qualität des Stoffes ſich ableiten läßt. Nur wähne man nicht, die Ernährung, die ja immer eines beſtimmten Maßes je nach dem zu ernährenden Weſen bedarf, ſei lediglich Wirkung der Wärme, das Wachsthum der Pflanzen der Erfolg der Bewegung feuriger Stoffe nach Oben, erdiger nach Unten, die Verſtändigkeit des Menſchen Wirkung der Hände[448]). Jedes Organ iſt vielmehr von der Verrichtung abhängig, der es zu dienen hat, und die Verrichtung von dem Lebenszwecke des organiſchen Weſens, alſo von ſeiner Seele. Jene Miturſächlichkeit des Stoffes und der Bewegung kann daher nur dazu dienen theils die Entſtehung des

---

444) de An. III, 4. 429, b, 10. vgl. Polit. ob. Anm. 441.

445) hist. An. IX, 1. 608, b, 5. de gen. An. II, 4. 737, b, 26. — Polit. I, 8. 1256, b, 15.

446) Metaph. VII, 7. 1032, b, 14. — de part. Anim. I, 1. 640, b, 28 ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως. Ib. 639, b, 14. 641, 29. c. 5. 645, b, 14. de Anim. II, 4. 415, b, 7. u. a. St.

447) Phys. II, 9. 200, 32. vgl. de part. An. I, 5. 645, 21.

448) de An. II, 4. 416, 9. — Ib. 441, b, 28. Anm. 443.

Materials zu erklären, deſſen ſich die Seele zur Bildung ihrer Organe bedient, theils Rechenſchaft von den beſonderen Beſtimmtheiten zu geben, die ſich aus dem Lebenszwecke des Weſens und der Beſtimmung der ihm dienenden Organe nicht ableiten ließen [449]). Doch ließ Ar. dabei nicht außer Acht daß Formbeſtimmtheiten, die der Beſtimmung der Organe nicht unmittelbar dienen, aus Rückſichten des Ebenmaßes und der Schönheit ſich ableiten ließen [450]). Vor Allem iſt Ariſtoteles daher beſtrebt von dem Bedürfniß der der beſonderen Thiergattung oder Art verliehenen Organe zur Erreichung ihrer Lebenszwecke, von der Uebereinſtimmung der Form derſelben mit den ihnen angewieſenen Funktionen, von dem Schutz der ihnen zu ihrer Sicherung zu Theil geworden iſt, von den Wechſelbeziehungen unter ihnen ſich Rechenſchaft zu geben [451]). Zunächſt wohl in dieſer Beziehung mahnt er Nichts im Bau der organiſchen Weſen für unwerth der Beachtung zu halten [452]). Auch die zwiſchen verſchiedenen Beſtandtheilen verſchiedener Gattungen organiſcher Weſen ſtattfindende Analogie, wie zwiſchen Knochen und Gräten oder Knorpeln und Schaalen, zwiſchen Haaren und Federn oder Schuppen und Panzer, läßt er nicht außer Acht, und benutzt ſie theils zur Unterſcheidung der verſchiedenen Thiergattungen, theils zur Nachweiſung der unter ihnen ſtattfindenden Beziehungen [453]).

6. Mit Bewunderung ſpricht Ar. von der Zweckthätigkeit der Natur, von der Wahl der einfachſten Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke, von ihrer Sparſamkeit, ihrer Fürſorge der Untauglichkeit

---

449) z. B. daraus, daß die Natur an ein beſtimmtes Maß des Stoffes gebunden ſei und denſelben Stoff nicht an mehreren Stellen zugleich zu verwenden vermöge ſ. m. Handb. 1227, 608.

450) ſ. Zeller 353, 1.

451) vgl. m. Handb. 1319 ff. Zeller 377 ff. 399 ff.

452) de part. An. I, 5. 645, 4. 21.

453) Ueber den ariſtoteliſchen Begriff der Analogie ſ. Trendelenburgs hiſt. Beiträge I, 151 ff. u. Zeller 185, 2. Ueber die Anwendung deſſelben in der ariſtoteliſchen Zoologie, Meyer's ariſtotel. Thierkunde 103 f. 334 ff. u. Zeller 389 ff.

von Organen durch andre nebengeordnete oder durch Umbildung zuvorzukommen, von der Art wie ſie die beſſeren Stoffe für die edleren, die ſchlechteren für die untergeordneten Körpertheile benutze, und wie ſie jedem organiſchen Weſen nur die ſeinen Lebenszwecken dienenden Organe verleihe, nichts Ueberflüſſiges thue [454]). Dieſer teleologiſchen Auffaſſung der Natur widerſpricht nicht, wenn er den wärmeren Thieren eine edlere Seele beimißt, oder den Verſtand des Menſchen auf die Wohlgemiſchtheit ſeines Centralorgans oder auch auf die Vollkommenheit ſeines Taſtſinns zurückführt u. dgl. mehr; er ſchließt nur von der Wirkung auf die Urſache zurück, von der Vollkommenheit der Organe auf die Vollkommenheit der Seele, die ſie ſich ausgewirkt hat. Allerdings „ſoll die Seele nur ſo weit ſich entwickeln können, als ihr Körper es verſtattet, und der Körper nur ſo beſchaffen ſein, wie ſeine Seele ihn gebrauchen kann.“ Von einem fehlerhaften Cirkelſchluß könnte hier nur die Rede ſein [455]), wenn Ar. die beiden Faktoren als unabhängig von einander betrachtet hätte, nicht aber da er aufs entſchiedenſte die Seele als den Werkmeiſter des organiſchen Körpers bezeichnet.

7. Iſt denn nun aber die Zweckurſächlichkeit der Natur das letzte unbedingte Princip der Welt? bleibt für die göttliche Kauſalität gar kein oder etwa nur ſo weit Raum, daß von ihr alle Bewegung ausgehe und ſofern alles Bedingte dem Unbedingten, ſchlechthin Guten und Vollkommenen zuſtrebe? Ich muß hier von neuem geſtehn nicht zu begreifen, wie ein ſolches Zuſtreben denkbar ſein ſollte, wenn nicht eine über die blos räumliche Bewegung hinausreichende Gemeinſchaft des Bedingten mit dem Unbedingten vorausgeſetzt würde. Nun weiß ich freilich keine beſtimmte Erklärungen des Ariſtoteles über das Verhältniß der göttlichen zur Naturkauſalität nachzuweiſen und will kein Gewicht darauf legen, daß er letztere auch wohl eine dämoniſche nennt und von Gott und Natur zugleich ausſagt, ſie thäten Nichts vergeblich; aber woher die die

454) vgl. m. Hand. 1313 ff. Zeller 378 ff.

455) wie Zeller 379, 5 annimmt.

Arten und Gattungen auswirkenden und fortpflanzenden Entelechien? woher der dem Menschen verliehene abschließende Geist? Ich muß auch hier wiederum die Ueberzeugung aussprechen, daß Ar. als letzten Grund der Energien die göttlichen Gedanken betrachten mußte, so daß ihre Auswirkung in der Welt der Dinge der Mitursächlichkeit der dämonischen Natur überlassen geblieben wäre, deren Reich das des Ineinander von Kraftthätigkeit und Vermögen sein sollte.

8. Richten wir zum Abschluß dieses Abschnittes noch einmal unsren Blick auf die aristotelische Lehre von Vermögen und Kraftthätigkeit. Die Gottheit, obgleich der unerschöpfliche Quell inhaltreicher Gedanken, vermag diese in der Welt der Veränderungen nicht unmittelbar zu verwirklichen. Es bedarf dazu einer außer dem Bereich ihrer Vollkommenheit liegenden Bedingung der Verendlichung, wenn wir so sagen dürfen. Aristoteles bezeichnet diese Bedingung als das Vermögen, oder sagen wir lieber, Urvermögen, welches zwar nimmer für sich gewesen oder sein könne, aber der Möglichkeit alles unvollkommenen, bedingten, d. h. weltlichen Seins vorausgesetzt werden müsse. Nur mit den diesem eigenthümlichen Schranken (στέρησις) können die göttlichen Gedanken in die Welt der Erscheinungen, des Wechsels und der Veränderungen eingehn. Sowie aber das Vermögen all und jede seiner Bestimmtheiten der Einwirkung der Kraftthätigkeit verdankt, deren letzter Quell das göttliche Denken ist, so gewinnt es auch um so mehr Inhalt, je mehr diese es befruchtet hat. Daher die Stufenfolge der Vermögen vom Anorganischen an durch das Organische aller Arten bis zu den denkenden und selbstbestimmenden Wesen. Ueberall liegt dem Vermögen der Dinge und Wesen Kraftthätigkeit zu Grunde und bedingt ihre Bestimmtheit, ohne auf irgend einer Stufe die Schranken des Vermögens gänzlich zu übersteigen. Was die ursprüngliche Kraftthätigkeit im anorganischen Gebiete, wie in den Gegensätzen des Kalten und Warmen, Feuchten und Trocknen, der Elemente u. s. w. gewirkt hat, ist die Bestimmtheit für die vermittelst desselben zu

456) vgl. m. Handb. 1315 ff.

erreichenden Zwecke, die um so bestimmter hervortreten, je mehr sich's dem Organischen nähert. Im organischen Gebiete wirkt der aus der ursprünglichen Kraftthätigkeit hervorgegangene Zweckbegriff unmittelbarer und hat zu einem den beabsichtigten Funktionen des entsprechenden Wesens geeigneten Lebensprincip sich erhoben, welches als Entelechie die vorbereiteten gleichtheiligen Stoffe für die ihm vorgezeichneten Zwecke benutzt. Die höhere Stufe der organischen Wesen setzt stets die niedere als ihre Vorlage voraus, und die jener eigenthümliche Entelechie beherrscht die in ihr mitwirkenden niederen Entelechien; so die denkende Seele zugleich die ernährende und sinnlich wahrnehmende, jedoch nicht ohne von diesen Rückwirkungen und Förderungen zu erfahren. Jedes Vermögen bewahrt die ihm ursprünglich verliehene Bestimmtheit gewissermaßen als latente Kraft, welche im unorganischen Gebiete durch Bewegung und die dadurch hervorgerufenen Wechselbeziehungen erweckt wird. Dem Vermögen der organischen Wesen soll der Trieb einwohnen, mit Hülfe der Bewegung, jedoch auch nur mit Hülfe derselben, das ihren Lebenszwecken Förderliche sich zu assimiliren und wiederum je nach der Stufe auf welcher sie stehn. Im Thiere wird dieser Naturtrieb zur Strebung oder Begehrung (ὄρεξις), und die Fähigkeit zu unterscheiden (das κριτικόν) ist die Bedingung der ihnen verliehenen sinnlichen Wahrnehmung, je nach dem Grade, in welchem diese sich in ihnen entwickeln soll. Bei'm Menschen steigert sich die Strebung zum Willen, dem Vermögen sich zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Impulsen zu entscheiden, und das sondernde Vermögen erhebt sich zum Denken. So ist denn schon das Sinnenvermögen des Menschen nicht mehr blos dienstbar seinen Lebensbedürfnissen; er will die Dinge um ihrer selbst wegen beachten [457]); der Mensch will erkennen und wird durch das ihm verliehene Denkvermögen und kraft seines Willens dazu in Stand gesetzt. Und doch würde er sein Ziel nicht erreichen, würde zum Ansichsein der Dinge sich nicht erheben können, wäre ihm nicht zum Abschluß der denkenden und wollenden Thätigkeit,

457) Metaph. I, 1 pr.

das unmittelbare Ergreifen durch den Geiſt und die von dieſem ausgehende Richtung des Willens verliehen worden. So ſteht der Menſch zugleich innerhalb und außerhalb der Naturweſen; in ihm hat das Vermögen durch Steigerung der ſondernden zur denkenden, der ſtrebenden zur wollenden Fähigkeit ſeinen höchſten Grad erreicht; aber zu reiner Kraftthätigkeit erhebt er ſich nur in den Momenten des unmittelbaren Ergreifens oder Schauens im Geiſte. Daher auch die Unterſcheidung ſeines durch den Organismus bedingten (paſſiven) und des von ihm unabhängigen rein kraftthätigen Denkens. So oft er zu letzterem gelangt, ſteht er in unmittelbarer Beziehung zum göttlichen Geiſte. Iſt daher letzterer der Grund aller Beſtimmtheiten in der Naturwelt der Vermögen, die ſich in ihr nach Maßgabe des in ihnen Angelegten entwickeln, mithin auch mittelbarer Grund alles Deſſen was in ihr geſchieht, ſo vermag er auch unmittelbar durch den im Menſchen ſich bethätigenden Geiſt darauf einzuwirken. In welcher Weiſe aber Gott als Vorſehung in die von ihm angelegte Naturordnung eingreifen ſolle, darüber fehlen uns alle näheren Beſtimmungen [458]).

V.

Ethik und Politik.

1. Die Ethik.

1. In der praktiſchen Philoſophie konnte Ariſtoteles dem Plato ohngleich enger ſich anſchließen als in der theoretiſchen. Doch treten auch hier die Verſchiedenheiten der Richtungen ſehr beſtimmt

458) Rückſichtlich der weiteren Ausführung des in dieſem Abſatz kurz Hervorgehobenen und der Belegſtellen dazu, muß ich mich auf m. Handbuch, beſonders III, 1. 73 ff. 84 ff. 90 ff. 102 f. 114 ff. 128 f. 134 f. beziehen. Aus den Aporien der theophraſtiſchen Metaphyſik erſehen wir daß zu völliger Durchführung der Spitzen ſeiner Lehren Ar. nicht gekommen war; zugleich jedoch daß auch Theophraſt den ἔξωθεν νοῦς als dem Menſchen eingeboren betrachtete, ſ. folg. Abſchn. Anm. 24.

hervor, und zwar ſogleich von vorn herein. Während Plato Ethik und Dialektik aufs engſte mit einander verknüpft, oder vielmehr erſtere aus letzterer ableitet, löſt Ariſtoteles die praktiſche Philoſophie oder Politik von der theoretiſchen in Bezug auf Gegenſtand und Methode ab. Jene ſoll nicht auf Erkenntniß des Unveränderlichen, Ewigen, ſondern auf Einſicht in das im menſchlichen Handeln Anzuſtrebende und Erreichbare gerichtet ſein [459]), ihre allgemeinen Beſtimmungen aus den konkreten ſittlichen Anforderungen ableiten, daher ſittliche Bildung und Erfahrung, oder Reife des ſittlichen Bewußtſeins vorauszuſetzen haben [460]); d. h. ſie ſoll vermittelſt der konkreten ſittlichen Anforderungen die Beſtimmtheit der ſittlichen Normen für die verſchiedenen Sphären des menſchlichen Handelns zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins erheben. Wenn Ar. ſie daher nicht als Wiſſenſchaft im ſtrengen Sinne des Wortes bezeichnet wiſſen will, ſo ſtellt er damit keineswegs die Unbedingtheit der ſittlichen Werthbeſtimmungen, ſondern nur unſer Vermögen in Abrede, das Allgemeine in Bezug auf dieſelben ſo zu faſſen, daß es in ſeinem Anſichſein zu ſicherer und ausreichender Richtſchnur für unſer durch die Verſchiedenheit und den Wechſel der Verhältniſſe ſo ſehr bedingtes Handeln dienen könnte. Iſt auch der letzte Grund unſrer Handlungen im denkenden und ſelbſtbeſtimmenden Geiſte zu ſuchen, aus dem Anſich ſeiner Weſenheit (als *συμβεβηκότα καθ' αὑτά*) laſſen ſie ſich nicht ableiten. Gleich in der Einleitung (I, 4) zeigt Ar. daß wir auch in der Idee des Guten eine ſolche Richtſchnur nicht finden.

2. Jede unſrer Beſtrebungen und Handlungen iſt auf einen Zweck gerichtet und die Mannichfaltigkeit und Zuſammengehörigkeit der beſonderen Zwecke ſetzt einen ſie beſtimmenden Endzweck voraus.

---

459) Eth. I, 1. 1094, b, 11. c. 6. 1098, 26. II, 2. 1104, 1. VI, 3. 1139, b, 18. Metaph. VI, 1. 1026, 22. vgl. II, 3. Als Gegenſtand der praktiſchen Wiſſenſchaft wird Eth. I, 1. 1094, b, 7 *τἀνθρώπινον ἀγαθὸν* bezeichnet, oder auch *τὸ πρακτὸν ἀγαθόν* (c. 2. 1095, 16). Doch ſoll auch ſie nicht lediglich dem Handeln dienen, Polit. III, 8 pr.

460) Eth. I, 2. 1095, b, 3 *ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων . . . . ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι κτλ.*

Zuerſt alſo fragt ſich, welcher iſt der Endzweck aller unſrer Handlungen? Alle bezeichnen ihn als Erlangung der Glückſeligkeit, weichen dann aber, je nach der Verſchiedenheit ihrer Lebensrichtungen, in der Begriffsbeſtimmung derſelben weit von einander ab. Je nachdem das bloße Sinnenleben, oder die handelnde oder die beſchauliche (erkennende) Thätigkeit ihre Strebungen beherrſcht, betrachten ſie den Genuß, oder die praktiſche Wirkſamkeit oder das Erkennen als Endzweck[461]), — wobei von den mancherlei aus der Zuſammenfaſſung zweier oder aller drei Geſichtspunkte ſich ergebenden Miſchbegriffen abgeſehen wird[462]). Daß Genuß oder Luſt nicht ein des Menſchen würdiger Zweck und praktiſche Wirkſamkeit nicht, wenn auf Ehre oder Reichthum gerichtet und überhaupt nicht ohne genauere Beſtimmung, Endzweck ſein könne, ergibt ſich ſogleich bei näherer Betrachtung[463]) und die Prüfung der dritten Begriffsbeſtimmung des Endzwecks wird dem weiteren Fortſchritt der Unterſuchung vorbehalten[464]).

3. Der Endzweck ſetzt Selbſtgenugſamkeit voraus, kann nicht wiederum ſelber Mittel zur Erreichung andrer Zwecke ſein und muß ſich aus der dem Menſchen als ſolchem eigenthümlichen Thätigkeit ergeben[465]). So wird er denn als die ſchöne und vollen-

---

461) Ib. 1094, 18. c. 2. 3.

462) Ib, I, 2. 1095, 28.

463) c. 3. 1095, b, 19 *οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι . . . οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμήν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. φαίνεται δ' ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ κτλ.* Ueber den Reichthum als Zweck geſetzt, p. 1096, 5.

464) Ib. 1096, 4 *τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικὸς (βίος), περὶ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἑπομένοις ποιησόμεθα,* im zehnten B.

465) I, 5. 1097, 33 *καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ.* b, 14 *τὸ δ' αὐτάρκες τίθεμεν οὐ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι. ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν κτλ.* Man ſieht

dete, d. h. tugendhafte, dem Menſchen als ſolchem eigenthümliche Thätigkeit und zwar während des ganzen in ſich abgeſchloſſenen Lebens gefaßt, die Thätigkeit aber als Kraftthätigkeit, im Unterſchiede von blos zuſtändlichem Sein, näher beſtimmt [466]). Danach berichtigen und ergänzen ſich die beiden vorher als unzureichend nachgewieſenen Beſtimmungen des Begriffes der Glückſeligkeit und beſtätigt ſich vorläufig diejenige welche ſie auf den Begriff der Weisheit zurückführt. Sie beſteht daher nicht in bloßem Wohlergehn (εὐτυχία) [467]) und kann nur durch freie Selſtbeſtimmung, wenn auch nicht ohne Hülfe göttlicher Fügung und ohne unſre Wirkſamkeit und Selbſtentwickelung fördernde Güter, uns zu Theil werden. Erkennt Ar. einerſeits das Bedürfniß der Begünſtigung zur Erlangung der Glückſeligkeit an, ſo andrerſeits daß jene ihren Werth erſt durch die Anwendung erhält, die wir davon machen [468]): ſie ſollen Dem wovon die Glückſeligkeit abhängt, der tugendhaften Thätigkeit, nur zur Förderung und zu Werkzeugen dienen. Der

---

aus Magn. Mor. I, 2. 1084, 15 daß die Worte *συναριθμ. κτλ.* vom Verf. ſchon geleſen aber für der Erklärung bedürftig gehalten wurden. Ich möchte ſie daher nicht mit Zeller (S. 471, 1) für einen ſpäteren Zuſatz halten, vielmehr eine Unterſcheidung annehmen zwiſchen *τέλος τέλειον*, welches aus einer Zuſammenzählung von Gütern nicht entſtehn kann, und dem im menſchlichen Leben erreichbaren *τέλος*, welches der Erhöhung immer noch fähig iſt, wie ja auch Ar. in den folgenden Aporien es betrachtet. Teichmanns Erklärung (die Einheit der ariſtotel. Eudämonie, im Buletin de la classe des sc. hist. philol. et polit. de l'Acadéemie de St. Petersbourg XVI, 20. p. 305 ff.) kann ich ebenſowenig wie Zeller für richtig halten. — o. 6. 1098, 3 *λείπεται δὴ πρακτική τις (ζωὴ) τοῦ λόγον ἔχοντος.* vgl. o. 3. 1095, b, 31.

466) I, 7. 1098, 15 . . *εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ.* vgl. o. 13 pr. Aehnlich in B. X.

467) VII, 14. 1153, b, 23. Polit. VII, 1. 1323, b, 26.

468) Eth. I, 11. 1101, 6 *εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ.* vgl. X, 9. 1179, 1. Polit. VII, 13. 1332, 19. — Eth. I, 8. 1096, 1. I, 9. 1099, 31 u. a. St. — V, 2. 1129, b, 1. VI, 13. 1145, 2.

wahrhaft Gute wird auch Mißgeſchick am beſten zu tragen wiſſen [469]). Die Grenzbeſtimmungen eines in ſich abgeſchloſſenen Lebens veranlaſſen (I, 11) zu Erörterungen, die weil auf unſer gegenwärtiges Daſein beſchränkt, zum Abſchluß nicht gelangen können.

4. Der grundweſentliche Beſtandtheil der Glückſeligkeit iſt die Tugend und zwar die der Eigenthümlichkeit der menſchlichen Thätigkeit entſprechende Tugend. Unterſcheiden wir nun das vernünftige und vernunftloſe Seelenweſen, innerhalb des letzteren wiederum das auch den Pflanzen zukommende Ernährungsvermögen von den den Thieren eigenthümlichen Sinnen- und Begehrungsvermögen, und erkennen wir an, daß letzteres beim Menſchen der Vernunft gemäß oder ihr entgegen zu wirken vermag: ſo ergibt ſich eine zwiefache Thätigkeit der Vernunft, eine ſie aus und durch ſich ſelber entwickelnde und eine die Sinnlichkeit beherrſchende. Letztere ſetzt erſtere als ihr Regulativ voraus. Wir unterſcheiden daher zwei Arten der Tugend, eine auf Selbſtentwickelung der Vernunft gerichtete und eine die Sinnlichkeit verſittlichende. Die erſtere bezeichnen wir als dianoëtiſche, die andre als ethiſche Tugend, letztere ſo, in Beziehung auf Sitte und Gewöhnung, deren ſie bedarf [470]). Die Tugenden, wenngleich natürlicher Anlage bedürftig, beſtehen in keiner bloßen Naturbeſtimmtheit; der Beſitz derſelben geht nicht der Kraftthätigkeit voran, kann vielmehr aus dieſer, d. h. aus den freien Selbſtbeſtimmungen der Vernunft, erſt hervorgehn [471]).

469) Eth. I, 8. 1098, b, 12. VII, 14. 1153, b, 16. c. 15. 1154, b, 11. I, 9. 1099, b, 27. Polit. VII, 1. 1323, 24. b, 40. — Eth. I, 11. 1100, b, 19.

470) Eth. I, 13. — ib. 1103, 2 . . διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς. vgl. II, 1. VI, 2 pr.

471) ib. II, 1. 1103, 23 οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. vgl. VI, 13. 1144, b, 4. Polit. VII, 13. 1332, 38 ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος. Was hier zunächſt von den ethiſchen Tugenden

Ueberhaupt beſteht die Tugend weder in irgend einem Affekte, noch im bloßen Vermögen; ſie muß vielmehr zur Fertigkeit geworden ſein, und die ethiſche Tugend zur Fertigkeit in der Beherrſchung der Affekte, die auf Vermögen (Anlagen) beruhen [472]).

5. Sofern nun Handlungen und Affekte, die wiederum durch Luſt- oder Unluſtempfindungen bedingt werden, ein Stetiges, Theilbares ſind, rückſichtlich deſſen ein Zuviel und Zuwenig, mithin auch ein Mittelmaß ſtattfindet, ſo beſteht die ethiſche Tugend in der Verwirklichung dieſes Mittelmaßes [473]), d. h. ſie hat einerſeits den Affekten, mithin auch den ihnen zu Grunde liegenden organiſchen Funktionen, die Spannkraft zu bewahren, deren ſie als Werkzeuge für ſittliche Zwecke bedürfen, andrerſeits ein der Herrſchaft der Vernunft ſich entziehendes Uebermaß derſelben zu beſeitigen und das auf die Weiſe erreichte Mittelmaß in den Handlungen zu bethätigen. Jeder hat daher das ihm zuträgliche Mittelmaß in ſich zu erzeugen und bedarf dazu der Ausbildung der richtig entſcheidenden Vernunft [474]).

6. Das Wiſſen allein reicht zur Tugend nicht hin, wie ausführlich gegen Sokrates gezeigt wird; auch nicht die Uebereinſtimmung der Handlungen mit dem Sittengeſetz, ſondern das Wiſſen um daſſelbe (die Anerkennung der Unbedingtheit deſſelben) muß den Vorſatz um des Guten willen beſtimmt und zu einer feſten, fehlloſen Handlungsweiſe geführt haben [475]). Ein grundweſentliches Erforderniß der Tugend iſt mithin der Vorſatz (die Abſicht), der ſel-

---

geſagt wird, gilt auch von den dianoëtiſchen, die ja der διδασκαλία und ἐμπειρία bedürfen, Eth. II, 1 pr. X, 10, 1179, b, 20. vgl. Polit. VII, 7. — Eth. II, 1, 1103, ib. l. 31 τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον κτλ. b, 22 διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις.

472) Eth. II, 4. — ib. 1105, b, 25 ἕξεις καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἐχόμεν εὖ ἢ κακῶς. l. 24 δυνάμεις καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα. 1106, 6 διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν (αἱ ἀρεταί). κτλ.

473) Eth. II, 2. 1104, b, 8. Phys. VII, 3. 247, 23 u. a. St. — Eth. II, 5. 1106, 26, b, 8.

474) ib. VI, 1. II, 2. 1103, b, 31.

ber wiederum Freiheit des Willens voraussetzt. Entwickelung des Freiwilligen und der Absicht muß daher der Abhandlung von den Tugenden und zwar zunächst der von den ethischen Tugenden vorangehn. Die sittliche Würdigung unsrer Handlungen beruht ja auf der Voraussetzung ihrer Freiwilligkeit und Absicht. Zurechnung findet nicht statt, soweit unwiderstehliche Gewalt oder unverschuldeter Mangel des erforderlichen Wissens, deren beides sorgfältig näher bestimmt wird, die Handlung zur Folge hatte.[476]) Die Absicht setzt Freiheit voraus, die auf das Gute oder was uns so erscheint, gerichtet, von der die Mittel betreffenden Wahl zu unterscheiden ist[477]). Von der Freiheit der Wahl ist zwar die einzelne Handlung abhängig, jedoch der einzelne Akt der Wahl darum noch keinesweges im Stande die eingewurzelte böse Richtung mit einem Schlage in Tugend zu verwandeln[478]); wenngleich die Tugend in

---

475) Eth. VI, 13. 1144, b, 17. c. 2. 1139, 31. VII, 5. 1146, b, 31. vgl. c. 3 pr. X, 10. 1179, b, 23. — II, 3. 1105, 28 *τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.*

476) III, 1. 1109, b, 35 *δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα*: jedoch soll nicht der Lustreiz für ein *βίαιον*, p. 1110, b, 9 gelten, und die unverschuldete *ἄγνοια* soll sich als solche durch *μεταμέλεια* bewähren und darf nicht die sittlichen Anforderungen (das *καθόλου*), sondern nur die *καθ' ἕκαστα* betreffen, *ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις* c. 2 pr. vgl. p. 1111, 18. c. 3. 1111, 24 sqq. c. 4, b, 9.

477) ib. III, 4. 1111, b, 19. 29 .. *ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν.* sie ist weder Begierde oder Zorn, noch Wollen oder Meinung. p. 1112, 1 *τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὔ.* c. 5. 1112, b, 34 *οὐκ ἂν οὖν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη.* 1113, 10 *καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν.*

478) III, 7. 1113, b, 13 *τοῦτο (τὸ τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά) δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι.* vgl. 1114, b, 18. I, 12 pr. II, 3. 1105, 22. III, 5 (477). — III, 7. 1114, 9 *τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῇ ἀναισθήτου.*

ſofern freier als die einzelne Handlung iſt, in wiefern wir uns in jener des Princips der Handlungen ſelber mächtig erweiſen [479]). Zugleich ſind Grenzen der Freiheit in der urſprünglichen Beſtimmtheit (des Ich) anzuerkennen [480]), d. h. es iſt anzuerkennen daß die Selbſtentwickelung des Ich, worauf die Freiheit beruhen muß, an die Grenzen der ihr zu Grunde liegenden individuellen Kraftthätigkeit gebunden iſt.

6. Die zu ſeiner Zeit übliche Viertheilung der Tugenden war für Ariſtoteles' Abhandlung von den ethiſchen Tugenden theils zu weit (die Weisheit lag ja außer ihrem Bereiche), theils zu eng. Er mußte vielmehr auf Eintheilung der Triebe und der aus ihnen hervorgehenden Affekte zurückgehn. Wiewohl er die Eintheilung nicht vorangeſtellt hat und in dieſer Beziehung eine Lücke auch in ſeiner Pſychologie ſich findet, ſo läßt ſie ſich doch aus der Sonderung der verſchiedenen ethiſchen Tugenden einigermaßen ergänzen. Er unterſcheidet augenſcheinlich unmittelbare und mittelbare, oder urſprüngliche und abgeleitete Affekte. Jene machen ſich zunächſt im Muthe und der ſinnlichen Begehrung geltend und ſollen durch die Tugenden der Tapferkeit [481]) und Mäßigkeit [482]) verſittlicht wer-

---

... οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύεται καὶ ἔσται δίκαιος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής.

479) III, 8. 1114, b, 30 οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς.

480) III, 7. 1114, b, 5 ἡ δὲ τοῦ τέλους ἕφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται. καί ἐστιν εὐφυής, ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν.

481) III, 9—12. ἀνδρεία als μεσότης περὶ θάρρη καὶ φόβους gefaßt. — c. 10. 1115, b, 12 τοῦ καλοῦ ἕνεκα· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς. vgl. 1. 20. — c. 11. 1116, b, 31 ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς. ib. 1116, 12 τὸ δ' ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἤ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ. Von der Tapferkeit im engeren Sinne des Worts wird ib. l. 17 ἡ πολιτικὴ unterſchieden.

482) III, 13. 14. 15. Die σωφροσύνη zunächſt auf den Taſt- und Geſchmacksſinn bezogen p. 1118, 26. Die unſittlichen Extreme d. ἀκολασία

den. Sofern aber die Befriedigung der ſinnlichen Begehrung der Mittel bedarf, entſteht der auf dieſe gerichtete mittelbare oder abgeleitete Affekt, der wiederum als ſolcher zu unabhängiger Gewalt gelangen kann. Auf ſein richtiges Maß ſoll er durch die Tugend des Freigeſinnten, Uneigennützigen, zurückgeführt werden [483]). Sind jedoch die zu verwendenden Mittel ſehr großartig, ſo muß das richtige Maßhalten zugleich in der richtigen Verwendung der Sachen und in Angemeſſenheit der Art der Verwendung beſtehn, und dieſe in Bezug auf die ſie verwendende Perſon ermeſſen werden. Die Uneigennützigkeit oder Freigebigkeit geht dann in Großartigkeit über, die außer dem was zu jener Tugend erforderlich iſt, noch Ausbildung des Sinnes für Harmonie vorausſetzt [484]). Ein dritter unmittelbarer Affekt bezieht ſich auf die Ehre als höchſtes der äußeren Güter, und fordert zu ſeiner Verſittlichung richtige Selbſtſchätzung. Unſittlich iſt ebenſowohl eine die verliehene Kraft verläugnende Geringſchätzung ſeiner ſelber, wie die eitle Ueberſchätzung [485]). Der Tugend der ſittlichen Selbſtſchätzung ſchließt ſich die den Zorneifer verſittlichende an [486]). Der Erörterung dieſer

---

und *ἀναισθησία*. — c. 5. ib. 1119, b, 15 *διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ.*

483) IV, 1. 2. 3 . . *ἐπαινεῖται ὁ ἐλευθέριος . . . περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν, μᾶλλον δ' ἐν τῇ δόσει.* Unſittliche Extreme d. *ἀσωτία* und *ἀνελευθερία.*

484) IV, 4. 5. 6. — 4 *ἡ μεγαλοπρέπεια . . ὑπερέχει τῆς ἐλευθεριότητος μεγέθει.* c. 5. 1123, 4 *οὐ γὰρ εἰς ἑαυτὸν δαπανηρὸς ὁ μεγαλοπρεπὴς ἀλλ' εἰς τὰ κοινά.* l. 9 *καὶ ἐν ἑκάστοις τὸ πρέπον (δαπανῶν).* Unſittliche Extreme *βαναυσία* oder *ἀπειροκαλία* und *μικροπρέπεια.*

485) ib. c. 7. 8, 9. c. 7. 1123, b, 1 *δοκεῖ δὲ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν . . . ὁ δὲ μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιῶν ἀνάξιος ὢν χαῦνος, . . ὁ δ' ἐλαττόνων ἢ ἄξιος μικρόψυχος.* l. 17 *ἡ δ' ἀξία λέγεται πρὸς τὰ ἐκτὸς ἀγαθά. μέγιστον . . . δ' ἡ τιμή.* — c. 10. Die Ehrliebe, die keine feſtſtehende Bezeichnung im Griechiſchen gefunden hatte (p. 1128, b, 17), ſoll zur Großherzigkeit ſich verhalten wie die Freigebigkeit zur Großartigkeit.

486) c. 11 *πραότης δ' ἐστὶ μὲν μεσότης περὶ ὀργάς,* jedoch *πρὸς*

auf das Eigenleben bezüglichen Affekte und Tugenden, folgt die Erwägung der das Leben in der Gemeinſchaft betreffenden, ſowie der der (inneren und äußeren) Wahrhaftigkeit, zunächſt als einer nothwendigen Bedingung zur Verſittlichung des Verkehrs nnd des Umgangs. Die Schaam will Ariſtoteles, ſofern ſie vorangegangene Unſittlichkeit vorausſetze, als Tugend nicht gelten laſſen, bezeichnet jedoch die Schaamloſigkeit als Unſittlichkeit [487]). Eudemus begreift ſie zugleich mit der Nemeſis, Freundſchaft, Wahrheit und Anmuth unter dem Ausdruck affektartiger Mittelmaße (*μεσότητες παθητικαί*) zuſammen [488]). Zu vollſtändiger Eintheilung der ethiſchen Tugenden iſt unſer Stagirit nicht gelangt. So vermißt man Berückſichtigung des Affekts des Mitleids (*ἔλεος*) und ausdrückliche Anerkennung des ſittlichen Werthes des Wohlwollens (*εὔνοια*), obgleich jener in ſeiner Abhandlung über die Tragödie als allgemein menſchlicher Affekt bezeichnet und dieſes mehrfach, namentlich in der Abhandlung von der Freundſchaft, als ſittlich von ihm berückſichtigt wird [489]).

Daß nach Verſchiedenheit der Reizbarkeit das Mittelmaß für verſchiedene Individuen ein verſchiedenes ſein, mithin der richtigen Vernunft eines Jeden überlaſſen werden müſſe das ihm angemeſſene zu beſtimmen, überſieht Ariſtoteles keineswegs. Ebendarum ordnet er die ethiſchen Tugenden den dianoëtiſchen unter; er betrachtet jene nur als nothwendige Mittel zur Verwirklichung des

τὴν ἔλλειψεν ἀποκλίνουσα, ἀνώνυμος οὖσα. ἡ δ' ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις λέγοιτ' ἄν.

487) c. 15. — c. 12 Sittliches Verhalten im Umgang; Ar. bezeichnet es, einen eigenthümlichen Ausdruck vermiſſend, als *φιλία ἄνευ πάθους*. Fehlerhafte Extreme die *ἄρεσκοι* und *δύσκολοι* oder *δυσέριδες*. c. 13 Dem Wahrhaften (Eudemus nennt ihn, nach Vorgang des Ar., jedoch beſtimmter, *αὐθέκαστος*) entgegengeſetzt der *ἀλαζὼν* und der *εἴρων*. c. 14 die im Umgang Anmuthigen *εὐτράπελοι*, weder *βωμολόχοι* noch *φορτικοί*. p. 1128, 31 *ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτοῦ*, c. 15 *περὶ αἰδοῦς*.

488) Eudem. III, 7.

489) Poet. c. 6. — Eth. VIII, 2. 1155, b, 32 u. a. St. vgl. Polit. I, 6. 1255, 17.

ſittlichen Endzwecks, nicht als Selbſtzwecke, und ſpricht häufig und auf das entſchiedenſte aus, daß die Handlungen nur ſittlich, wenn ſie, wie wir ſagen würden, aus ſittlicher Geſinnung hervorgehn, d. h. das Gute und Schöne zum Beſtimmungsgrund haben, frei von allen ſelbſtiſchen Motiven. Sie ſollen ſich als wahrhaft ſittlich dadurch bewähren, daß ſie mit Freudigkeit vollbracht werden [490]), mithin ſo daß die widerſtrebenden Impulſe der Sinnlichkeit oder Ichheit und Selbheit durch die Freude an dem Endzwecke, gänzlich überwunden ſind.

7. Die Gerechtigkeit ſondert Ariſtoteles zugleich von den ethiſchen und dianoëtiſchen Tugenden und ſtellt ſie in die Mitte von beiden. Auch auf ſie leidet die Beſtimmung des Mittelmaßes zwar Anwendung aber in der objektiven, d. h. in allgemeingültigerer, wenngleich auch nicht ſchlechthin allgemeingültiger Weiſe feſtzuſtellenden Form der Gleichheit. Einklang mit dem Geſetz ſetzt ſie gleich den übrigen Tugenden voraus. Sie hat Gleichheit rückſichtlich aller Gegenſtände zu bewirken, in Bezug auf welche Uebervortheilung ſtatt finden kann. Da aber die Gleichheit einerſeits erſt feſtgeſtellt, andrerſeits die feſtgeſtellte aufrecht erhalten werden ſoll, zerfällt ſie in die austheilende und ausgleichende Gerechtigkeit. Sofern die Austheilung nach Maßgabe der Befähigung der Perſon geſchehen ſoll, verfährt jene nach geometriſcher Proportion; ſofern an Aufrechthaltung des Zugetheilten, ſei es Eigenthum oder Wirkungsſphäre, Alle gleich viel Anſpruch haben, hat dieſe die arithmetiſche Proportion zur Richtſchnur [491]). Kein Unrecht, kein Dienſt ſoll

---

490) Eth. II, 3 (475). c. 11. 1117, 7. IV, 1. 1120, 24. c. 3 1121, b, 9. V, 1. V, 13. 1137, 21 u. a. St. — ſ. Anm. 487. Eth. III, 11. 1117, 7. — II, 2. 1104, b, 3. III, 12. 1117, b, 15. vgl. Anm. 507.

491) V, 1 sqq. — c. 9 .. *ἡ δικαιοσύνη μεσότης ἐστὶν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ταῖς πρότερον ἀρεταῖς κτλ.* c. 5. 1130, b, 30 *τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης* (der Gerechtigkeit im engeren Sinne) .. *ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μερστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας .. ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν.* vgl. c. 6. 1131, 29. c. 7. 1131, b, 32. Polit. III, 9. 1280, 16.

unvergolten bleiben; doch fällt die Gerechtigkeit mit der Wiedervergeltung nicht zuſammen [492]). Zur Wahrung der rein ſittlichen Motive, wird das ſchlechthin und das im Staate Gerechte, das von Natur beſtimmte ungeſchriebene und das geſchriebene Geſetz unterſchieden; ferner als nothwendige Ergänzung der Gerechtigkeit die Billigkeit geltend gemacht [493]).

8. Die das Mittelmaß beſtimmende richtige Vernunft ſetzt innere Selbſtentwickelung dieſer ſelber, d. h. die dianoëtiſchen Tugenden voraus. Die Wahl, das Princip der Handlung, empfängt ihren Zweck erſt durch die Strebung und den Begriff, beruhet daher einerſeits auf Geiſt und Denken; andrerſeits auf ſittlicher Fertigkeit; ſie iſt ſtrebender Geiſt oder denkende Strebung [494]), d. h. zur Sittlichkeit der Handlung iſt Wahrheit des Begriffes und Richtigkeit der ihm entſprechenden Strebung erforderlich. Die dianoëtiſche Tugend hat daher für die Wahrheit des zu verwirklichenden Begriffs und für Sittlichkeit der Strebung Sorge zu tragen; mithin beide Hauptrichtungen der Vernunft, die dem Unveränderlichen und die dem Veränderlichen zugewendete zu entwickeln und auszubilden. Erſterer gehören vorzugsweiſe die ſittlichen Zweckbe-

---

492) c. 8. 1132, b, 31 *ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθός, κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα.* vgl. 1132, 2.

493) c. 10. 1134, 24 *δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἁπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.* ib. b, 18 *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν κτλ.* vgl. c. 12. 1136, b, 33. — c. 14 *τὸ ἐπιεικές.* p. 1137, b, 3 *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.*

494) Eth. VI, 1. — c. 2. 1139, 31 *πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος· διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις.* — ib. b, 4 *διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική.* — ib. a, 23 *ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική.* l. 29 .. *τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ (ἔργον) ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.*

griffe[495]), letzterer die Verſittlichung der Strebungen an. Die Fertigkeit in der dem wahren Begriffe entſprechenden richtigen Strebung iſt die Vernünftigkeit (*φρόνησις*); die zur Wahrheit des Begriffs erforderlichen Principien ergreift der Geiſt; er ergreift jedoch die Zweckbegriffe nicht unmittelbar in ihrer beſonderen Beſtimmtheit, ſondern die ihnen zu Grunde liegenden einfachen Beſtimmungen (*ὅρους*)[496]), und iſt, obgleich unmittelbar ergreifend, doch der Entwickelung fähig und bedürftig[497]). So wie er einerſeits die Entwickelung ſowohl der Wiſſenſchaft und Weisheit, wie der Vernünftigkeit und Kunſt leitet, ſo wird andrerſeits in dem Maße, in welchem die Entwickelung dieſer fortſchreitet, ſein Ergreifen der Principien ſicherer und ſtetiger. Die Vernünftigkeit ſoll als eigentliches Organ des ſittlichen Handelns zur Fertigkeit ausgebildet werden, unbeirrt durch Luſt- und Unluſtempfindungen, die ſittlichen Anforderungen des Geiſtes aufzufaſſen und den Willen für Verwirklichung derſelben zuzurichten[498]). Sie beſchränkt ſich nicht blos auf das Allgemeine, ſondern muß auch das Einzelne (die Beſtimmt-

---

495) ib. c. 2, 139, 5. vgl. 1. 27 (494). — 1139, b, 12 *ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.*

496) c. 5. 1140, b, 4 *λείπεται ἄρα αὐτὴν (τὴν φρόνησιν) εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά.* c. 13. 1144, b, 27 *ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν.* — c. 6. 1141, 7 .. *λείπεται τὸν νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* c. 12. 1143, 35 *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος,* auch der *καθ' ἕκαστα*, rückſichtlich deren Auffaſſung er der *αἴσθησις* verglichen wird, c. 12. 1142, b, 5. vgl. vorzüglich Trendelenburg in den Beiträgen II, 373 ff.

497) c. 2. 1139, 15 *ληπτέον ἆρ' ἑκατέρων τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου.* b, 12 (495).

498) c. 13. 1144, 7 *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.* l. 20 *τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως.* b, 23 *ὀρθὸς (λόγος) ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν.* vgl. l. 27. vgl. Anm. 508.

heit der Verhältniſſe) kennen, iſt befehlend (ἐπιταχτική), nicht blos kritiſch, wie die Einſicht [499]); ſteht in durchgängiger Wechſelbeziehung mit der Tugend, d. h. mit der Fertigkeit des ſittlichen Handelns in beſtimmten Richtungen; ſie ſoll zur inneren Einheit der als Naturanlagen trennbaren Tugenden werden [500]). Sie bedarf daher zu ihrer Sicherung und Unterſtützung des ſchnellen und richtigen Treffens (der εὐστοχία), des Scharfſinns (ἀγχίνοια), der Geſchicklichkeit (δεινότης) und der Maximen (γνώμη), unterſcheidet ſich jedoch von der Einſicht (σύνεσις) durch ihre verpflichtende Kraft [501]). Aber auch die Kunſt und Wiſſenſchaft ſollen zu Tugenden werden [502]).

9. Der Tugend der Mäßigkeit verwandt iſt die Enthaltſamkeit, ſowie ihr Gegentheil dem Laſter der Unmäßigkeit. Unenthaltſamkeit iſt darum noch nicht Laſter, weil die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der ſittlichen Anforderungen in ihr nicht aufgehoben ſondern nur durch zeitweiſes Uebergewicht der Luſt- oder Unluſtempfindungen verdunkelt wird. Unmäßig iſt wer abſichtlich und ohne Reue das Uebermaß der Luſtempfindungen anſtrebt, un-

---

499) c. 8. 1141, b, 14. 1142, 25. c. 12. 1143, 28. c. 11. 1143, 9. c. 13. 1144, 23.

500) c. 13. 1145, 1 ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν (αἱ φυσικαὶ ἀρεταί).

501) c. 10. 11. — p. 1143, 8.

502) ob. Anm. 495. c. 13. 1144, 5 μέρος γὰρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς (ἡ σοφία) τῷ ἕξεσθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα. — Ich kann weder Prantl (über die dianoëtiſchen Tugenden der nikom. Ethik, München 1852) zugeben, daß nur die σοφία und φρόνησις als dianoëtiſche Tugenden bezeichnet würden, noch Zeller (S. 502, 2) daß Ar. überhaupt nicht die Abſicht gehabt habe in der Ethik, als einem Theile der Politik, von den dianoëtiſchen Tugenden in ihrem Unterſchiede von den ethiſchen zu handeln. So ausführlich wie die ethiſchen konnte er ſie allerdings nicht in Erwägung ziehn; aber über die Grenzen letzterer geht er ja auch im zehnten Buche hinaus, gleichwie er in den Büchern von der Seele ſich nicht ſcheut durch die Erörterungen über das Denken und den νοῦς weit über den zu Anfang aufgeſtellten Begriff der ψυχή hinauszugehn.

enthaltſam wer gegen ſeine Abſicht ihnen unterliegt. Aehnlich muß der Mäßige die Begierden überwunden, ſie der Vernunft unterworfen haben, während der Enthaltſame durch glückliche Naturanlage und Gunſt der Verhältniſſe der Gewalt der Begierden ſich entzogen haben kann [503]). Der äußerſte Grad der Unſittlichkeit iſt die Verthierung und ihr entgegengeſetzt die heroiſche Tugend [504]).

Tugend endlich iſt auch die wahre ſittliche Freundſchaft und Liebe, und jede Annäherung an dieſelbe, in dem Grade in welchem ſie ſich ihr nähert, ein Förderungsmittel der Tugend [505]). Ausführlich wird daher der Begriff der Freundſchaft in ihrer dreifachen Form erörtert, jenachdem das Angenehme oder das Nützliche oder das Gute in ihr angeſtrebt wird [506]), mit durchgängiger Beziehung auf

---

503) ib. VII, 1 sqq. . . τὸ μὲν ἀρετὴν τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν. c. 9. 1151, 5 ὅτι μὲν οὖν κακία ἡ ἀκρασία οὐκ ἔστι, φανερόν. ἀλλά πῃ ἴσως. c. 6. 1148, 6 μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν τε ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων . . . ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατὴς λέγεται. vgl. l. 16. c. 9. 1151, 19. 23. b, 21. c. 9. 1151, 1 βελτίους οἱ ἐκστατικοὶ ἢ οἱ τὸν λόγον ἔχοντες μέν, μὴ ἐμμένοντες δέ. vgl. l. 25 . . . σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή. c. 6. 1148. b, 5 ἡ ἀκρασία οὐ μόνον φευκτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν ψεκτῶν ἐστίν. c. 7. 1149, 24 ὅτι δὲ καὶ ἧττον αἰσχρὰ ἀκρασία ἡ τοῦ θυμοῦ ἢ ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν, θεωρήσωμεν. c. 8. 1150, 21 ἀνάγκη τοῦτον (τὸν ἀκόλαστον) μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος. vgl. l. 30. c. 9 pr. c. 11. 1151, b, 34 ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. p. 1152, 15 . . καὶ ἑκὼν μὲν . . πονηρὸς δ' οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής· ὥστ' ἡμιπόνηρος.

504) VII, c. 1 . . πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἁρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετήν, ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν. vgl. c. 6. 1148, b, 19. 1149, 19.

505) VIII, 1 . . . ἔστι γὰρ ἀρετή τις (ἡ φιλία) ἢ μετ' ἀρετῆς. ib. 1155, 26 καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας. . . οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ καλόν.

506) c. 3. 1155, b, 31 τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τἀγαθὰ

die ihr entſprechenden Verhältniſſe im Staate. Während Plato in das innerſte Weſen der Liebe ſich vertieft, wendet ſich Ariſtoteles, überall auf das Anwendbare gerichtet, zu möglichſt vollſtändiger Erörterung der Verhältniſſe, aber mit nicht minder reinem Sinn für den ſittlichen Werth dieſes Verhältniſſes.

10. Womit die ariſtoteliſche Ethik beginnt, damit ſchließt ſie auch, mit der Entwickelung des Begriffes der Glückſeligkeit, die wiederum Erörterung des Begriffes der Luſt, als eines Merkmals wie der erreichten Tugend, ſo der Glückſeligkeit, vorausſetzt. Mit Plato iſt Ariſtoteles darin einverſtanden daß die Luſt weder Endzweck unſrer Beſtrebungen noch ſchlechthin zu verwerfen ſei. Er widerlegt die Luſtlehre auch in der edleren Form, in welcher Eudoxus ſie gefaßt hatte, und zugleich die unzureichende Kritik derſelben, entfernt ſich aber von Plato in der näheren Beſtimmung des Weſens der Luſt; ſie beſteht ihm nicht im Werden und der Bewegung, ſondern iſt ihm ein in ſich Abgeſchloſſenes, das Werden und die Bewegung Abſchließendes, — das Zeichen des erlangten Einklanges zwiſchen Leiden und Thätigkeit und um ſo edler, je höher die durch ſie abgeſchloſſene Thätigkeit ſteht [507]).

ἐκείνου ἕνεκα ... εὔνοιαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι. ἢ προσθετέον μὴ λανθάνουσαν. κτλ. (vgl. Rhetor. I, 5. 1361, b, 26.) ib. b, 18 *δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον.* vgl. c. 3. 5. — c. 4 *τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τἀγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ᾗ ἀγαθοί· ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὑτούς.* vgl. c. 6 pr. 4. 1156, b, 12. c. 7. 1157, b, 33. c. 10. 1159, 34. In die näheren Entwickelungen dieſer ſchönen Abhandlung tiefer einzugehn, muß ich mir hier verſagen und mich begnügen auf m. Handbuch II, 2. 1467 ff. S. 1545 und auf Zeller's Ph. d. Gr. II, 2. 511 ff. zu verweiſen.

507) X, 1. 2. — p. 1173, b, 19 *τίνος οὖν αὗται γενέσεις ἔσονται; οὐδενὸς γὰρ ἔνδεια γεγένηται.* — c. 3. 1174, 17 *ὅλον γάρ τί ἐστιν (ἡ ἡδονή), καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος.* b, 13 *ὅλον γάρ τι (ἡ ἡδονή).* vgl. VII, 12. 1152, b, 12. X, 4. 1174, b, 23 *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.* vgl. l. 31. — c. 5. 1175, 31 *μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακρι-*

Vermag nun der ſittlich Strebende ſein Endziel nur durch völlige Einſtimmigkeit mit ſich ſelber, im Einklang aller Strebungen des Seelenlebens zu erreichen, ſo daß er ſich ſelber zum Maß der Sittlichkeit geworden, und iſt dieſer Einklang von der Herrſchaft der richtigen Vernunft abhängig: ſo muß die Glückſeligkeit, als der von uns anzuſtrebende Endzweck, auf der völligen, ſelbſtändigen und ſelbſtthätigen Entwickelung des Geiſtes beruhen, der unſer wahres Ich iſt, und als Organ deſſelben die höchſte und ſich ſelber genugſamſte Thätigkeit, die der Spähung oder Schauung (θεωρία) betrachtet werden. Ihre Ausbildung iſt die Bedingung der Ausbildung aller ethiſchen oder praktiſchen Tugend. Doch ſoll die Vernünftigkeit, als Inbegriff der ethiſchen Tugenden, der Weisheit wiederum zur Vorſtufe dienen [508]).

11. Verwirklicht ſich nach Ariſtoteles das Gute durch innere Harmonie, d. h. durch Einklang aller unſrer Beſtrebungen mit der richtigen Vernunft und dem an ſich auf das Gute gerichteten Willen, ſo mußte er das Böſe auf die Aufhebung dieſer Harmonie, d. h. auf Zwieſpalt zwiſchen den an ſich vernunftloſen Trieben und der Vernunft zurückführen. Nicht die Sinnlichkeit an ſich iſt ihm das Böſe; ſie iſt ja zugleich das nothwendige Mittel zur Verwirklichung der ſittlichen Zwecke, und das vernunftloſe Sinnenweſen

---

βοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες. vgl. ob. Anm. 490. — Ueber das Verhältniß der Erörterungen dieſes B. zu denen B. VII, 12—15 ſ. m. Handbuch S. 1508 ff.

508) ſ. Anm. 465. X, 7. 1177, b, 33 .. ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται (χρὴ) ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ . . . δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. vgl. a, 26. c. 7 pr. — ib. l. 19 κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια . . . ἔτι δὲ συνεχεστάτη. b. 1 αὐταρκέστατος (ὁ σοφός). vgl. b, 19. vgl. Anm. 502. — c. 8. 1178, 16 συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν. κατὰ τὴν φρόνησιν . . . ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη. — 1178, b, 21 . . . ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. vgl. l. 26. c. 9. 1179, 25.

weder gut noch böſe. Auch entwickelt ſich nicht alles Böſe aus dem Zwieſpalt zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit. Daß es auch in Selbſtſucht, d. h. in der ſich zum Zweck erhebenden Ichheit ſeinen Grund haben könne, läßt Ariſtoteles nicht außer Acht[509]). Nur der Endlichkeit, dem Ineinander von Kraftthätigkeit und Vermögen, nicht jener an ſich, gehört das Böſe an ([274]); und ſo mochte Ar. den letzten Grund deſſelben auf das Nichtſeiende der Beraubung zurückführen, wiewohl er in der betreffenden Stelle ([299]) zunächſt wohl das Uebel im Sinne hatte.

2. Die Politik.

Warum aber bezeichnet Ar. die praktiſche Philoſophie als Politik und den Staat als früher wie den Einzelmenſchen[510])? Weil er die Staatsgemeinſchaft als vorhergeſehene Bedingung der Entwickelung der auf das Handeln gerichteteten Geiſtesthätigkeiten betrachtete. Die für die Tugend erforderliche Gewöhnung, das Gute zu lieben und das Böſe zu haſſen, kann nur durch die von Geiſt und Ordnung durchdrungene, und durch Sitte und Gewohnheit befeſtigte Geſetzlichkeit des Staatslebens erreicht und geſichert werden: Sitte muß der Lehre vorangehn[511]). Mit Plato war er

---

509) IX, 4. 1166, b, 7 *διαφέρονται γὰρ ἑαυτοῖς (οἱ φαῦλοι), καὶ ἑτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν, ἄλλα δὲ βούλονται.* l. 14 *ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν.* — Eth. VII, 7. 1150, 1 *ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ· οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιστον, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπῳ.* Polit. II, 5. 1263, b, 2 *τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν.* vgl. Eth. IX, 8 pr. und m. Handb. III, 1. 159 ff

510) Eth. I, 1, 1094, 27. b, 11 u. a. St. — Polit. I, 2. 1253, 1 *ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.* l. 25 *ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον.* vgl. l. 19. 27. p. 1252, b, 28 *ἡ δὴ (πόλις) πάσης ἐχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας κτλ.*

511) Eth. X, 10. 1179, b, 23 *ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή ποτ· οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύῃ, ἀλλὰ δέῃ προδιεργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροα-*

daher überzeugt, daß Endzweck des Staates ein und derſelbe mit dem des Einzellebens ſein müſſe[512]). Auch für die Ausbildung des Geiſtes ſoll der Staat Sorge tragen, durch und für Wiſſenſchaft wie für Freiheit gegründet werden[513]). Nur konnte Ar. nicht zugeben daß die verſchiedenen Vermögen oder Richtungen des Seelenlebens in entſprechenden geſonderten Ständen des Staates ſich wiederfänden; ebenſowenig eine die individuellen Beſtimmtheiten und Verhältniſſe aufhebende Einheit des Staates; daher auch nicht daß die Staatslenkung in gleicher Weiſe die verſchiedenen Stände unbedingt zu beherrſchen berufen ſei, wie die richtige Vernunft die untergeordneten Vermögen. Er war überzeugt daß die wahre und der Verwirklichung fähige Einheit des Staates ſelbſtändige Ausbildung ſeiner Mitglieder vorausſetze[514]). Dieſe ſollen in dem Grade am Staate und ſeiner Verwaltung Theil haben, in welchem ſie zur Förderung der Gemeinſchaft für ein ſittlich vollkommnes und ſelbſtändiges Leben beitragen; die auf Geſchlecht, Freiheit und Reichthum gegründeten Anſprüche ſollen keineswegs außer Acht

---

τοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα. vgl. l. 29. p. 1180, 3 . . . *καὶ περὶ ταῦτα δεόμεθ' ἂν νόμων καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον.* l. 11. l. 21 *ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. κτλ.* Polit. VII, 15. 1334, b, 14.

512) Polit. VII, 1. 1323, b, 40 *νῦν δ' ὑποκείσθω τοσοῦτον, ὅτι βίος μὲν ἄριστος, καὶ χωρὶς ἑκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετὰ ἀρετῆς κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ' ἀρετὴν πράξεων.* vgl. c. 3. 1325, 31. III, 9. 1280, b, 39. II, 6. 1265, 32 *βελτίων ὅρος τὸ σωφρόνως καὶ ἐλευθερίως (ζῆν).* ob. Anm. vgl. 515.

513) Ib. VII, 3. 1325, b, 14. VIII, 3. 1338, 30. II, 11. 1273, 33.

514) II, 2—5. — c. 2. 1261, 14 *πῶς δεῖ . . . μίαν εἶναι τὴν πόλιν πᾶσαν (οὐδὲν διώρισται) . . . καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προϊοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται.* l. 22 *οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.* vgl. b, 10. c. 5. 1263, b, 31. IV, 11. 1295, b, 25 *βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα.*

gelaſſen, jedoch jener Norm untergeordnet werden [515]). Zunächſt und weſentlich auf Entwickelung und Förderung der ethiſchen Tugenden gerichtet und auf Maßhalten angewieſen, ſoll der Staat auch für Ausbildung des Geiſtes, durch und für Wiſſenſchaft gleichwie für Freiheit, Sorge tragen ([513]). Ar. warnt vor Förderung des zwiſchen Armen und Reichen ſtattfindenden Unterſchiedes, warnt vor Verletzung des Gleichgewichtes unter den verſchiedenen Klaſſen der Bürger, empfiehlt Miſchung verſchiedener Formen der Verfaſſung, und die Politie nicht als die beſte unter den drei guten Verfaſſungen, Königthum, Ariſtokratie und Politie, ſondern als eine ſolche die unter den damahligen Verhältniſſen Griechenlands ſich noch am erſten verwirklichen laſſe. Indem er nämlich die Verſchiedenheit der Verfaſſungen auf den Antheil zurückführt, welcher den verſchiedenen Klaſſen der Bürger an den gemeinſamen Gütern und an der Verwaltung des Staates zugetheilt wird, gelangt er zu einer Zweitheilung durch Sonderung ſolcher Staaten, in welchen das Gemeinwohl und ſolchen in denen der Vortheil der Regierenden als Endzweck betrachtet wird, d. h. er unterſcheidet, normale Verfaſſungen und Entartungen derſelben (*παρεκβάσεις*). Die einen wie die andren gliedern ſich dann wieder, je nachdem ein Einzelner herrſcht, oder eine Minderheit oder die Geſammtheit der Bürger, ſo daß dem Königthume die Tyrannis, der Ariſtokratie die Oligarchie, der Politie die Demokratie als Afterbild gegenübertritt [516]). Die beſte Verfaſſung

---

515) III, 12. 1283, 16 *διόπερ εὐλόγως ἀντιποιοῦνται τῆς τιμῆς οἱ εὐγενεῖς καὶ ἐλεύθεροι καὶ πλούσιοι κτλ.* c. 13. l. 24 *πρὸς μέντοι ζωὴν ἀγαθὴν ἡ παιδεία καὶ ἡ ἀρετὴ μάλιστα δικαίως ἂν ἀμφισβητοίησαν κτλ.* vgl. III, 9. 1280, 22. 1281, 2 *τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. διόπερ ὅσοι συμβάλλονται πλεῖστον εἰς τὴν τοιαύτην κοινωνίαν, τούτοις τῆς πόλεως μέτεστι πλεῖον ἢ τοῖς κατὰ μὲν ἐλευθερίαν καὶ γένος ἴσοις ἢ μείζοσι . . . ἢ τοῖς κατὰ πλοῦτον ὑπερέχουσι κατ' ἀρετὴν δ' ὑπερεχομένοις.* vgl. c. 12. 1283, 37.

516) IV, 3. 1289, 27 sqq. vgl. VII, 8. 1328, 35. — III, 7. 1279, b, 30. 6. l. 17 *φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον,*

kann je nach der Bildungsſtufe des Volkes oder wenn ein überragender Herrſchergeiſt auftaucht [517]), ariſtokratiſch oder monarchiſch ſein. Durchgängig den ſittlichen Endzweck des Staates voranſtellend, will Ar. unterſuchen, wie weit derſelbe nach Maßgabe der Bildungsſtufe des Volkes und der äußeren Verhältniſſe ſich verwirklichen laſſe. Es ſoll daher zuerſt erwogen werden, welche die beſte Verfaſſung ſei, die wenn nicht gehindert durch äußere Verhältniſſe, zu Stande kommen könne; und die beiden letzten Bücher, die unmittelbar auf die allgemeinen Erörterungen über den Begriff des Staates und der Staatsbürger, ſowie über die Verfaſſungsformen (im dritten Buche) zu folgen beſtimmt waren, handeln, von einem ſolchen Muſterſtaate, jedoch nur ſehr theilweiſe, ſei es daß Ar. zu völliger Durchführung nicht gekommen ſei, oder Vieles ſich verloren habe. Dann ſoll die nach Maßgabe der Mittel (*ἐκ τῶν ὑποκειμένων*) beſte Staatsverfaſſung, darauf die bereits gegebene, aus den Verhältniſſen hervorgegangene (*ἐξ ὑποθέσεως*) weniger gute, und endlich die allen Staaten vorzugsweiſe angemeſſene in Erwägung gezogen werden [518]). Die zweite Betrachtung wollte Ar.

ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν. — c. 7. IV, 2 pr. 1289, b, 9. c. 8. 1294, 10. Eth. IX, 12 pr. 1160, 35 *τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χείριστη δ' ἡ τιμοκρατία.* In der Rhetorik werden I, 8. 1366, 4 nur vier Verfaſſungen aufgezählt, Demokratie, Oligarchie, Ariſtokratie und Tyrannis.

517) IV, 7. 1293, b, 1 *ἀριστοκρατίαν μὲν οὖν καλῶς ἔχει καλεῖν περὶ ἧς διήλθομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις* (B. VII u. VIII). Ueber das vollkommne Königthum III, 13. 1284, 3. 1284, b, 25. vgl. c. 17. 1288, 15. Ob oder wie weit Ar. in der Beſchreibung des ſo vor allen übrigen hervorragenden Mannes, der *ὥσπερ θεὸς ἐν ἀνθρώποις* zur Alleinherrſchaft berechtigt ſei, den Alexander vor Augen gehabt, bleibt unentſchieden. Nach V, 10. 1313, 3 erwartet er für Hellas kein Königthum mehr.

518) IV, 1. 1288, b, 21 *ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πολιτείαν τῆς αὐτῆς ἐστιν ἐπιστήμης τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἐστι . . . πολλοῖς γὰρ τῆς ἀρίστης τυχεῖν ἴσως ἀδύνατον, ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν. ἔτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δεῖ γὰρ καὶ*

ohne Zweifel der erſten ſogleich anſchließen. Die dritte und vierte Betrachtung bezeichnet den Inhalt der demnächſt folgenden Abhandlungen einerſeits über die zwar fehlerhaften, jedoch beſtehenden Verfaſſungen, andrerſeits über die Politie, von der angenommen wird daß ſie den meiſten Staaten und Menſchen, als Erſatz für die beſte Verfaſſung, angemeſſen und erreichbar ſei[519]). Ausführlich werden die wenngleich unvollkommnen, doch durch ihre Dauer und die Verhältniſſe zu Recht beſtehenden Verfaſſungen durchmuſtert, ſie auf die ihnen eigenthümlichen Principien zurückgeführt, nach ihren Gradverſchiedenheiten oder Arten, mit Berückſichtigung der je einer derſelben zu Grunde liegenden beſonderen Beſtimmtheiten der Bevölkerung u. ſ. w. beſchrieben, die je ihnen eignenden Staatsgewalten in Erwägung gezogen, die Urſachen der Veränderungen und des Untergangs derſelben, ſowie die Mittel ihrer Erhaltung ausgemittelt[520]). In letzterer Beziehung wird namentlich gezeigt, wie

---

τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν, ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο, καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σώζοιτο πλεῖστον χρόνον . . . . παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσαν δεῖ γνωρίζειν κτλ. Ueber die W. *τὴν ἐξ ὑποθέσεως* vgl. Zeller 552, 4.

519) IV, 8. 1293, b, 33 *ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας· εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινούσας ὡς πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας* (vgl. c. 11. 1295, 31). 1294, 22 *φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον κτλ.* vgl. c. 9. — c. 11 *τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων κτλ.*; die Antwort iſt, die beſt gemiſchte, c. 12. 1297, 6, und *μέση πολιτεία*, d. h. die ſogenannte Politie.

520) Von dem Königthum und ſeinen verſchiedenen Formen III, 13 (517) und 14—17. Von den fünf verſchiedenen Arten der Demokratie und von der Oligarchie VI, 1 ff. vgl. IV, 4. 1291, b, 30; von den unvollkommnen (gemiſchten) Ariſtokratien IV, 7; von der Politie IV, 8—12. vgl. III, 7. 17; von der Tyrannis als der ſchlechteſten der Staatsformen (IV, 2. 1289, 38). IV, 10. vgl. III, 14. 1285, 16. Von den für die verſchiedenen Verfaſſungen ſich eignenden Gewalten IV, 14—16. vgl. VI, 8. 2. V, 9. Von

aus geringen Anfängen oft große Veränderungen hervorgehen[521]) und wie ihnen vorzüglich durch Maßhalten in der Anwendung der erlangten Gewalt, durch Uneigennützigkeit der Verwaltung und Unparteilichkeit der Rechtspflege, durch Sorge für das Wohlsein der Beherrschten, durch Fortschritt in der Bildung der Herrschenden vorgebeugt werden könne[522]). Aristoteles geht in ausführliche Erörterungen hierüber ein, weil er überzeugt ist, daß es besser sei Mängel und Schwächen im Staatsleben zu ertragen als durch unvorsichtige Neuerungen den Gehorsam gegen die Gesetze zu erschüttern, eingedenk daß das Gesetz seine Kraft durch die Sitte erhalte[523]). Gesetz aber, zeigt Aristoteles ausführlich gegen Plato, müsse den Staat beherrschen, nicht der mehr oder weniger von Leidenschaft beeinflußte Wille des Einzelnen oder des Volkes[524]). So sagt er, ohne die Nothwendigkeit der Verbesserung der Gesetze in Abrede stellen zu wollen, und rechtfertigt den Anspruch des Volkes, an der Gesetzgebung und der Controle (εὐθύνη) Theil zu nehmen[525]).

In der Politik des Aristoteles bewährt sich aufs herrlichste sein eminenter Sinn für die Bestimmtheit der Verhältnisse; das zu verwirklichende Gute (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), nicht die allgemeine Idee des Guten, hat er durchgängig vor Augen, und obwohl er den hohen sittlichen Zweck der Staatsgemeinschaft stets festhält, so läßt er doch die äußeren Bedingungen seiner Verwirklichung,

---

den Ursachen des Untergangs der verschiedenen Verfassungen V, 1—7. 10 und von den Mitteln ihrer Erhaltung V, 8. 9. 11. VI, 5—7.

521) V, 7. 1307, 40. c. 3. 1303, 20. vgl. c. 5. 6.

522) V, 9. 1309, b, 18. VI, 5. 1320, 2. — V, 8. 9. 10. 11. VI, 6. — vgl. IV, 12. 1296, b, 15. Das Maßhalten ist dem Ar. die häufig eingeschärfte Norm für das Staatsleben, wie für das sittliche Einzelleben, s. namentlich Polit. IV, 11. 1295, 35; und darin eben soll das Eigenthümliche seiner Politie bestehn.

523) II, 8. 1269, 12. vgl. VIII, 1 pr.

524) III, 10. 15. 16. 1287, 28. VI, 4. 1318, b, 39. Eth. V, 10, 1134, 35. — Pol. II, 8. 1268, b, 31.

525) III, 11. 13. 1283, 14. b, 33.

namentlich die Stufe, auf welcher das dem Staate angehörige Volk steht, keineswegs außer Acht, und empfiehlt in der Erörterung der Frage nach dem Maße der Berechtigung zur Theilnahme an der Leitung des Staates, neben den sittlich geistigen Vorzügen auch die Vorzüge der Geburt, des Vermögens und die Zahlverhältnisse in Anschlag zu bringen. Auch hier geht er von dem Gegebenen aus; aus und an ihm sollen die allgemeinen Bestimmungen entwickelt werden. Gleichwie daher seine Politik uns den großen Reichthum der griechischen Staatsformen veranschaulicht, die er im Laufe seiner Betrachtungen berücksichtigt, so ist sie uns zugleich ein Muster unbefangen umsichtiger Betrachtung der staatlichen Verhältnisse und könnte wohl, wenn unbefangen berücksichtigt, gegen unbesonnene Durchführung einseitiger Theorien warnen.

Wie die aristotelische Politik durch Erörterungen über das Hauswesen und seine Bestandtheile, über Sklaverei, Erwerb und Besitz einerseits, andrerseits durch Kritik vorangegangener Theorien und bestehender Verfassungen eingeleitet wird, müssen wir, gleichwie die weitere Durchführung der allgemeinen Bestimmungen, hier außer Acht lassen [526]).

Die aristotelische Kunstlehre.

Nur anhangsweise können wir von der Kunstlehre des Aristoteles handeln. Wie bestimmt er auch in der oben erörterten Dreitheilung (S. 408 f.) ihr ein ihr eigenthümliches Gebiet angewiesen hatte, — zu systematischer Durchführung derselben ist er nicht gekommen und von dem einzigen Zweige der Kunstlehre, der Poesie, in deren ausführliche Entwickelung er eingegangen war, sind uns

526) Daß die beiden letzten Bücher der Politik umzustellen, jedoch nicht vollständig auf uns gekommen oder durchgeführt sind (s. über letzteren Punkt namentlich Zeller S. 579 ff.), darf jetzt als allgemein anerkannt betrachtet werden; streitig dagegen ist noch die von Spengel u. A. befürwortete Umstellung der Bücher V und VI; s. namentlich Zellers beachtenswerthe Gegengründe S. 521 ff. Anm. — Ueber die aristotelische Politik überhaupt s. außer Zeller 520 ff. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I, 342 ff.

leider nur Bruchſtücke erhalten, die Abſchnitte über das Epos und die Tragödie. Doch laſſen ſich auch ſo die Grundſätze einigermaßen ausmitteln, nach denen er dieſe Disciplin behandelt haben würde, wenn er dazu gekommen wäre. Sie hat mit den beiden andren Geiſtesrichtungen das vermittelnde Denken und Abſchluß deſſelben durch unmittelbar vom Geiſte zu ergreifende Beſtimmungen gemein [527]). Ebenſo iſt ſie gleich den beiden übrigen beſtimmt das Wahre zu erreichen, unterſcheidet ſich aber gemeinſam mit der praktiſchen Richtung von der theoretiſchen darin, daß ihr Gebiet das des Veränderlichen iſt und daß ſie das ewige unveränderliche Sein nicht zu erkennen, das ihm an ſich Zukommende aus der Weſenheit nicht abzuleiten vermag [528]). Gleichwie die praktiſche Philoſophie wird auch ſie die allgemeinen Beſtimmungen aus konkreten Aeußerungen des unmittelbaren Bewußtſeins des Geiſtes abzuleiten haben.

Und worin beſteht die Wahrheit, der ſie nachzutrachten hat? Ihr Ziel und ihre Form ſoll nicht die Qualität des Handelns (εὐπραξία), ſondern das hervorzubringende Werk ſein [529]). Dieſes ſetzt Wahrheit des Begriffes voraus; die Kunſt iſt eine mit oder nach wahrem Begriff bildende Thätigkeit, ihr Werk ſchöner als die es erzeugende Thätigkeit [530]), ſofern es Uebereinſtimmung mit dem zu Grunde liegenden wahren Begriff vorausſetzt. Nun ſoll alle Kunſt auf den dem Menſchen eigenthümlichen und mit ſeiner Luſt

---

527) Eth. VI, 2. 1139, 35.

528) ib. 1139, 5. 27 . . . ταληθὲς καὶ ψεῦδος . . παντὸς διανοητικοῦ ἔργον.

229) ib. 1139, b, 1 αὕτη γὰρ (ἡ ἕνεκά του διάνοια) καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν, ἀλλ' οὐ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος κτλ. vgl. c. 5 (530).

530) ib. c. 4. 1140, 20 ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστι κτλ. c. 5. 1140, b, 6 τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη. I, 1 . . ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα. vgl. Metaph. II, 1. 993, b, 20.

am Erkennen zuſammenhängenden Nachahmungstriebe beruhen[531]); jedoch ſoll ſie nachahmen, nicht wie die Geſchichte, das Geſchehende in ſeiner Abhängigkeit von mancherlei, ihm als ſolchem zufälligen Verhältniſſen, ſondern wie es nach Nothwendigkeit oder Wahrſcheinlichkeit geſchehn müßte, und in dieſer Beziehung die Kunſt über der Geſchichte ſtehn[532]). So alſo muß die Kunſt durch Beobachtung der Erſcheinung zur unmittelbaren Auffaſſung der zu Grunde liegenden Weſenheit ſich erheben; namentlich im Portrait und nicht minder in der Tragödie[533]). Der Eintheilungsgrund für die näheren Beſtimmungen ergibt ſich ihm aus den drei Hauptunterſchieden, auf die es bei der Nachahmung ankommt, zunächſt in Bezug auf Poeſie, doch in einer auch für die andren Künſte anwendbaren Weiſe; und dieſe drei Unterſchiede ſind das Was nachzuahmen iſt, das Wodurch, d. h. durch welche Mittel, und das Wie. Das Was der Nachbildung ſind zunächſt, wenn auch nicht ausſchließlich die Sitten (Charaktere), Handlungen und Affekte; jedoch ſelbſt Nachbildung von Thieren läßt Ar. gelten[534]). Dem Wie der Nachahmung ſoll, wie es ſcheint, ein urſprünglicher Sinn für Harmonie und

---

531) Poët. 1. 1447, 16. c. 2. 3. 4 pr. vgl. Phys. II, 8. 199, 15. — Poët. 4. 1448, b, 12. vgl. Rhet. I, 11. 1371, b, 4 *ἐπεὶ δὲ τὸ μανθάνειν τε ἡδὺ καὶ τὸ θαυμάζειν, καὶ τὰ τοιάδε ἀνάγκη ἡδέα εἶναι οἷον τό τε μεμιμημένον κτλ.*

532) Poët. 9 .. *οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον . . . διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστιν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει.* vgl. c. 25 pr.

533) ib. c. 15. 1454, b, 8. Die Komödie ſoll zwar weniger edle Charaktere als die Tragödie darſtellen, c. 5 . . . *τὸ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν.* ſie ſoll jedoch der Schmähungen ſich enthalten ib. 9. 1451, b, 11. c. 5. 1149, b, 5. Eth. IV, 14. 1128, 34. vgl. Bernays im Rhein. Muſeum VIII, 570.

534) Poët. 1. 1447, 16. 27 . . *καὶ γὰρ οὗτοι διὰ τῶν σχηματιζομένων ῥυθμῶν μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις.* vgl. c. 2 pr. u. c. 3. 1448, 24. — c. 4. 1448, b, 11.

Rhythmus zu Grunde liegen[535]); ſo wie auch Ar. in der von ihm kaum angedeuteten Begriffsbeſtimmung des Schönen als Haupterforderniſſe Ordnung, Symmetrie und Abgeſchloſſenheit hervorhebt und im Unterſchiede vom Guten es nicht auf die Handlungen (und was damit zuſammenhängt) beſchränkt, ſondern zugleich auf das Unbewegte, zunächſt der mathematiſchen Figuren, bezieht[536]). Entſchiedenere Sonderung des Schönen vom Guten findet ſich bei ihm nicht.

Als Wirkungen zunächſt der Muſik, jedoch ſicherlich nicht mit Ausſchluß andrer Kunſtrichtungen, bezeichnet Ariſtoteles Spiel und Erholung, Verſittlichung, geiſtige Beſchäftigung, endlich Reinigung[537]). Er knüpft daran Betrachtungen über Maß und Art der Anwendung der Muſik in der Erziehung und unterſcheidet eine ethiſche, praktiſche (die Thatkraft fördernde) und enthuſiaſtiſche Muſikweiſe[538]). Es ſpricht ſich darin die Ueberzeugung aus daß

535) Polit. VIII, 5. 1340, b. 17 *καί τις ἔοικε συγγένεια ταῖς ἁρμονίαις καὶ τοῖς ῥυθμοῖς εἶναι.* vgl. α, 10. 32.

536) Metaph. XIII, 3. 1078, 36 *τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον.* ib. 31 *τὸ μὲν (ἀγαθὸν) ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.*

537) Polit. VIII, 7. 1341, b, 36 *φαμὲν δ' οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν· καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως . . . τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν.* c. 5. 1339, 15 *τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς, πότερον παιδιᾶς ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως . . . ἢ μᾶλλον οἰητέον πρὸς ἀρετήν τι τείνειν τὴν μουσικήν . . . ἢ πρὸς διαγωγὴν τε συμβάλλεται καὶ φρόνησιν;* Spengel S. 16 und Thurot, études sur Arist. 161, wollen *εὐφροσύνην* ſtatt *φρόνησιν* leſen. Sollte *φρόνησις* nicht die Stelle der hier ausgelaſſenen *κάθαρσις* vertreten können, ſofern zur Befeſtigung derſelben Läuterung der Affekte dienen muß? Zeller faßt das Wort als Geſchmacksbildung, 640, 4. — Selbſt die bildende Kunſt ſoll durch ihre *σχήματα* und *χρώματα* auf die *ἤθη*, wenn auch nur wenig einwirken, ib. 1340, 32, *οὐκ ἔστι ταῦτα ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γιγνόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἠθῶν.* Daher ſollen auch der Jugend nicht die Gemälde des Pauſon, ſondern die des Polygnot vorgeführt werden.

538) Ib. c. 7. 1341, b, 32.

Muſik, oder vielmehr Kunſt überhaupt, in unſer ganzes Geiſtesleben eingreifen ſolle. Wie er den Begriff der Reinigung gefaßt habe, läßt ſich nur aus Dem ſchließen was er in Bezug auf enthuſiaſtiſche Muſik davon ſagt; die ausdrückliche Erklärung, die in der Poëtik enthalten war, iſt verloren gegangen [539]). Daß der Begriff auch in der Poëſie, namentlich in der tragiſchen, Anwendung finden ſollte, kann nicht zweifelhaft ſein [540]). Mag Ar. bei Wahl des Ausdruckes zunächſt die mediciniſche oder die in den Myſterien gebräuchliche Bedeutung des Wortes im Sinn gehabt haben, er hat unzweifelhaft Beruhigung oder Ausgleichung der Gemüthsbewegungen darunter verſtanden, keine Verwandlung der Leidenſchaften in tugendhafte Fertigkeiten; wird ja auch die Reinigung von der ethiſchen Wirkung beſtimmt unterſchieden. Es fragt ſich nur, ob die durch die Kunſt zu bewirkende Katharſis ſich auf Entladung ſollicitirter Affektionen, d. h. darauf ſich beſchränken ſolle, das leidenſchaftliche Element in uns ſeine Luſt büßen zu laſſen [541]), oder ob ſie auf eine Läuterung der Gefühls- oder Affektzuſtände überhaupt zu beziehn ſei. Für letztere Auffaſſung ſpricht die Anwendung welche Ar. von dem Begriffe in der Lehre von der Tragödie macht;

---

539) o. 7. 6. — 7. 1342, 8. — 1341, b, 38 *τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ Ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον.*

540) o. 7. 1342, 4 *ὃ γὰρ περὶ ἔνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός. καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακώχιμοί τινές εἰσιν· ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.* Das letzte *καὶ* löſcht Spengel.

541) wie Bernays will, in der häufiger angeführten Abhandlung über die Wirkung der Tragödie (92. 415) S. 164. 171. 176. Von den durch dieſe nach vielen Seiten hin anregende Unterſuchung hervorgerufenen Schriften muß ich mich begnügen Spengels, über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων* in den Abhandlungen der philoſ.-philol. Klaſſe der Bayr. Akademie IX, 1 u. Bernays' Gegenbemerkungen im Rhein. Muſ. XIV. 1859. S. 370 ff. anzuführen.

ſie ſoll durch Erregung von Mitleid und Furcht die erleichternde Entladung ſolcher Gemüthsaffektionen bewirken; aber keineswegs blos durch quantitative Steigerung oder Minderung der Affekte, ſondern zugleich durch Veredelung derſelben. Es ſoll das blos Pathologiſche unſren Gefühlszuſtänden, und damit das Selbſtiſche, durch die Mittel der tragiſchen Kunſt abgeſtreift werden. Was Ar. von der Kunſt überhaupt fordert, Erhebung des Gemüths in das Gebiet des Allgemeinen, oder ſagen wir lieber, des Allgemeingültigen, ſoll auch durch die Tragödie [542]) und wohl nicht minder durch die Muſik erreicht werden. Wie ſich das aus den näheren Beſtimmungen des Ariſtoteles über die tragiſche Kunſt ergibt, haben Zeller wie ich in unſren ausführlicheren Arbeiten über die Philoſophie des Ariſtoteles zu zeigen verſucht. Auf ſie muß ich auch rückſichtlich der weiteren ariſtoteliſchen Beſtimmungen über das Drama und Epos zu verweiſen mich hier begnügen [543]). Nur mag noch hervorgehoben werden, wie Ar. einerſeits durch ſeine Dreitheilung und die nähere Beſtimmung derſelben das Gebiet des künſtleriſchen Bildens nicht nur von dem des Erkennens ſondern auch von dem des ſittlichen Handelns beſtimmt ſondert und daher nicht verſucht ſein konnte die Kunſt als dienſtbare Magd der Sittlichkeit zu betrachten und die Beſtimmungen für jene aus den Normen dieſer abzuleiten; andrerſeits aber ihre Wirkungen doch wiederum auf das geiſtige Leben (die διαγωγή) und auf die Sitte, das Ethos, ausdehnte, und zwar letzteres nicht blos durch Veredelung der Gefühle (Katharſis) ſondern auch durch Einwirkung auf den Charakter (Ethos im engeren Sinne des Wortes): ein Beweis, mit welcher Umſicht Ar. zugleich die verſchiedenen Richtungen unſrer geiſtigen Thätigkeit, zu ſchärferer Auffaſſung je ihrer Eigenthümlichkeiten, zu ſondern beſtrebt war, und nichts deſto weniger ihre gegenſeitigen Wechſelbeziehungen und die Einheit, von

542) Poët. 6. 1445, b, 24 . . . δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα (ἡ τραγῳδία) τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. vgl. Bernays a. a. O. S. 151. 195. Spengel 38.

543) Zeller S. 604 ff. m. Handb. III, 1. 156 ff.

der ſie beſeelt werden, im Auge behielt. Mag er auch nicht dazu gekommen ſein, ihr Verhältniß zu dieſer ihnen zu Grunde liegenden Einheit näher zu beſtimmen, an Hinweiſungen auf dieſe Einheit fehlt es bei ihm nicht.

Auf Ariſtoteles' gleichfalls bahnbrechende Theorie der Rhetorik muß ich mir verſagen hier näher einzugehn[544]).

544) ſ. m. Handb. III, 1. 178 ff. Zeller 595 ff.

Die älteren Peripatetiker.

Wiewohl sie in die dritte Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie schon hinüberreichen, schließen wir die Erörterung ihrer Lehren dem aristotelischen Lehrgebäude unmittelbar an, weil sie, wie nicht leicht eine andre philosophische Schule, das von dem Urheber begonnene Werk mit treuestem Eifer fortgeführt haben, wenngleich sie der Richtung ihrer Zeit sich nicht zu entziehn vermochten. Theophrast, Eudemus und, wie es heißt, auch Phanias waren gewissermaßen die ersten Erklärer der logischen und erstere beiden auch der physischen Hauptschriften des Aristoteles, theilweise auch seiner Ethik. Indem sie das Verständniß derselben zu erleichtern, hie und da das Vorgetragene zu ergänzen unternahmen, scheuten sie sich nicht in mehr oder weniger weitgreifenden Begriffsbestimmungen von ihm abzuweichen. Sie, gleichwie Heraklides aus dem Pontus, Aristoxenus, Dikäarchus, Klearchus u. A. führten zugleich seine historisch-kritischen und naturgeschichtlichen Untersuchungen weiter durch.

1. Wir gehen in unsrer kurzen Charakteristik von Eudemus dem Rhodier aus, der sich den aristotelischen Lehren am engsten angeschlossen zu haben scheint. In der Logik begnügte er sich, gleichwie Theophrast und größtentheils in Uebereinstimmung mit diesem, Fehlendes zu ergänzen, wie die Lehre von den hypothetischen und disjunktiven Schlüssen, Andres deutlicher zu fassen; in der Physik, die auf seine eignen Vorträge dieser Disciplin hinzuweisen scheint [1]), folgte er dem Aristoteles, ohne erhebliche Abwei-

1) s. die von Zeller 699, 4 angeführte Stelle aus Simpl. in Phys.

chungen, Schritt für Schritt; nur das ſiebente Buch, weil wahrſcheinlich eine für das Werk urſprünglich nicht beſtimmte Abhandlung, ließ er außer Acht und faßte das Ganze, hie und da mit Abweichungen von der ariſtoteliſchen Anordnung in drei oder höchſtens vier Bücher zuſammen [2]). In den uns erhaltenen Büchern ſeiner Ethik tritt ſeine Eigenthümlichkeit beſtimmter hervor; er begnügt ſich nicht hier und da umzuſtellen und hin und wieder die ariſtoteliſche Tugendlehre zu ergänzen [3]), wie durch den Begriff der affektartigen Mittelmaße [4]), ſondern verſucht auch die Begriffe des Schönen und Guten, ſo wie ihre Zuſammengehörigkeit (als *καλοκαγαθία*) näher zu beſtimmen [5]) und das ſittliche Bewußtſein dem Gottesbewußtſein, die Sittlichkeit der Frömmigkeit unterzuordnen, ja, auf unmittelbare Einwirkung der Gottheit nicht nur Wohlbegabtheit, Enthuſiasmus und glückliches Treffen, ſondern auch die Entſcheidungen des Geiſtes und der Ueberlegung zurückzuführen [6]).

173, a. Wo er aber gelehrt habe, erfahren wir ebenſowenig als irgend Näheres über ſeine Lebensverhältniſſe. Mit Theophraſt blieb er auch nach dem Tode des Meiſters in freundſchaftlichem Verkehr (Simpl. in Phys. 216. Schol. 404, b, 11). Nach ſehr unverbürgter Angabe ſoll Ar. ihm ſeine metaphyſiſchen Bücher anvertraut haben, Asclep. in Metaph. Schol. 519, b, 38.

2) ſ. über die Anordnung und Eigenthümlichkeiten der eudemiſchen Phyſik m. Handb. III, 1. S. 217—240. vgl. Zeller 699—704.

3) ſ. auch hier das Nähere in m. Handb. III, S. 241—248. II, 2. 1335 ff. passim und 1557 ff. u. bei Zeller S. 704—710.

4) Eth. Eudem. II, 7. vgl. m. Handb. II, 2. 1418 f. Anm. *μεσότητες παθητικαί.*

5) Eth. Eud. III, 9. VII, 15. 1248, b, 11. 1. 16. 1249, 7. 16. 24. b, 16.

6) ib. VII, 15. 1249, b, 6. 16 *ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν, . . αὕτη ἀρίστη, καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος. εἴ τις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη . . . καὶ οὗτος τῆς ψυχῆς ὁ ὅρος ἄριστος, τὰ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἄλλου (ἀλόγου) μέρους τῆς ψυχῆς.* c. 14. 1247, 27 . . *οὗτος εὐτυχῶν τὸν δαίμον' ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν.* 1248, 18 *οὐ γὰρ δὴ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχή τις, οὐδ' ἐνοήσε νοήσας πρότε-*

Von andren Schriften des Eudemus erwähnen wir nur die hiſtoriſch-mathematiſchen, die noch im ſpäteren Alterthum für Geſchichte der Mathematik als ſicherſte Quelle benutzt wurden.

2. Bei der Bezeichnung eines Nachfolgers ſcheint Ariſtoteles nur zwiſchen Eudemus und Theophraſt aus Ereſus auf Lesbos geſchwankt zu haben. Indem er ſich für letzteren entſchied [7]), erkannte er den umfaſſenderen Geiſt und wahrſcheinlich auch die höhere Lehrgabe deſſelben an. Nicht unwahrſcheinlich daß Theophraſt, mit Kalliſthenes befreundet, dem Ariſtoteles ſchon während deſſen Aufenthalt in Stagira nahe geſtanden [8]); ſehr gewiß daß beide Männer lange mit einander verbunden geweſen. Vom Vertrauen des Ariſtoteles zum Theophraſt und der dankbaren Liebe dieſes zu jenem, zeugen die Teſtamente beider. Letzterer war einige dreißig Jahre lang (v. 322 v. Chr. an) Haupt der Schule und erreichte ein hohes Alter, nach der mäßigſten Angabe, von 85 Jahren [9]). Seinen mit Säulenhallen, Häuſern und Wandelbahnen verſehenen Garten, mag er ihn von Ariſtoteles geerbt und durch die Freigebigkeit ſeines Freundes Demetrius Phalereus nur erweitert, oder mit Hülfe dieſes ihn ſelber erworben haben, vermachte er der Schule und

---

ρον νοῆσαι, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον. οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή . . . τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ, θεός, καὶ πᾶν (ἂν ἐν Fritzſche) ἐκείνῳ (ἐκείνη). κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. κτλ. vgl. I, 1. 1214. 16. II, 8. 1225, 27 u. m. Handb. II, 2. 1561 ff. III, 1. 245 ff. und Zeller 704 ff.

7) Gellius XIII, 5 wo Eudemus ſtatt Menedemus zu leſen iſt.

8) Dem tragiſchen Schickſale des Kalliſthenes hatte er einen Nachruf gewidmet, Καλλισθένης ἢ περὶ πένθους, ſ. Clo. Tuso. III, 10. V, 9. Diog. V, 44. Ueber einen Beſitz in Stagira verfügt ſein Teſtament, Diog. V, 52 und wiederholt erwähnt Th. der Stadt und des Muſeums innerhalb derſelben in ſeiner Pflanzengeſchichte.

9) Diog. V, 58, bezeichnet nach Apollodor Ol. 123 (288—84) als Zeit ſeines Todes, ohne nähere Angabe des Jahres; als ſein Lebensalter, wahrſcheinlich nach derſelben Autorität, 85 Jahre (Diog. 40).

zwar zunächſt dem Lyko u. a. Schülern, zu gemeinſamen Beſitz [10]). Von den Königen von Makedonien und Aegypten geehrt, hatte er ſich nicht minder der Liebe des atheniſchen Volkes zu erfreuen, wie ſich nicht erſt bei ſeiner Beſtattung kund gab, ſondern ſchon gezeigt hatte als Agonis ihn der Aſebie angeklagt. Möglich auch, daß die ihm zu Theil gewordene Gunſt dazu beigetragen das Volk zur Zurücknahme des von Sophokles durchgeſetzten, die Lehrfreiheit der Philoſophen beſchränkenden Geſetzes zu beſtimmen [11]). Von der großen Anzahl der über die verſchiedenſten Gebiete der Wiſſenſchaft ſich erſtreckenden Schriften des Theophraſt [12]) ſind nur ſeine beiden Pflanzenwerke, auch ſie nicht ganz vollſtändig, das wahrſcheinlich ſeinem großen der Geſchichte der Philoſophie gewidmeten Werke über die Phyſiker angehörige Buch über die ſinnliche Wahrnehmung, — eine großentheils hiſtoriſch-kritiſche Ergänzung der ariſtoteliſchen gleichnamigen Schrift, — ferner größere und kleinere Abhandlungen, in ſehr verwahrloſtem Texte, das gleichfalls vielfach verderbte metaphyſiſche Bruchſtück, Auszüge aus ſeinen Charakteren, mögen ſie als ein ſelbſtändiges Werk von ihm verfaßt worden, oder aus ſeinen ethiſchen Schriften von einem Späteren zuſammengeſtellt ſein [13]), und ein Buch über die Steine, auf uns gekommen. Auch die unter Ariſtoteles' Namen erhaltenen Abhandlungen von den untheilbaren Linien und über Xenophanes, Gorgias und Meliſſus, ſind mit Wahrſcheinlichkeit auf ihn zurückzuführen und zwar letztere als Beſtandtheil des vorher genannten großen hiſtoriſch-philoſophiſchen

---

10) Diog. 39. 52 f. Ueber Haus oder Garten in Athen verfügt zwar Ariſtoteles' ſchwerlich vollſtändig erhaltenes Teſtament nicht, jedoch über Aufſtellung ſchon beſtellter Statuen (ib. 15), die den Beſitz eines Hauſes in Athen vorausſetzen möchten. Und wahrſcheinlich auch ſonſt daß er auf eignem Grunde und Boden lehrte.

11) Diog. 37 u. A. — Id. 41. 37. vgl. Kriſche's Forſchungen 338 und Zumpt über d. Beſtand d. philoſophiſchen Schulen in Athen 41 f.

12) Ueber die Verzeichniſſe ſeiner Schriften ſ. Uſeners höchſt gründliche Unterſuchungen in deſſen Analecta Theophrastea. Lips. 1858.

13) L. Petersen, Theophrasti characteres. vgl. m. Handbuch III, 360, 229.

Werkes [14]). Eine von Prof. Uſener unternommene Bearbeitung und Sammlung der kleineren Schriften und Bruchſtücke des Theophraſt wird über manche jetzt noch dunkle Punkte ſeiner Lehre Licht verbreiten.

In ſeinen logiſchen Schriften [15]) ſcheint er meiſtens mit dem ihm befreundeten Eudemus zuſammentreffend, der ariſtoteliſchen Lehre vom Urtheil (Theophraſt in der Abhandlung über Bejahung und Verneinung, Eudemus in dem von der Rede — *περὶ λέξεως* —) und deſſen erſter Analytik (in gleichnamigen Büchern), erläuternd, berichtigend und ergänzend ſich angeſchloſſen zu haben. Beide Peripatetiker werden gewöhnlich entweder zuſammen genannt oder doch der eine nicht mit beſtimmtem Ausſchluß des andren, ſo daß nicht häufig ſich entſcheiden läßt, was dem einen oder andren angehören möge. Ohne hier auf das Einzelne eingehn zu können, muß ich mich begnügen einige wenige ihr Verfahren bezeichnende Punkte hervorzuheben. Eudemus hatte geltend gemacht daß das Iſt (die Copula) als Prädikat ſtehn könne, Theophraſt eine zwiefache Art der Allgemeinheit in den allgemeinen Urtheilen unterſchieden, je nachdem das Alle auf Erfahrung oder auf apodiktiſch begrifflicher Einſicht beruhe, — eine Unterſcheidung, die ſchon durch die ariſtoteliſche Sonderung des Gemeinſamen (*κοινόν*) und Allgemeinen (*καθόλου*) angebahnt war [16]). Beide, jedoch wird vorzugsweiſe Theophraſt hier genannt, faßten den Begriff des Möglichen im formal analytiſchen Sinne als das ſich nicht Widerſprechende, und behaupteten die Umkehrbarkeit auch der allgemein verneinenden Möglichkeitsurtheile, welche Ariſtoteles geläugnet hatte [17]). Daher auch die Abkehr von Ariſtoteles' Beſtimmungen über Schlüſſe deren Prämiſſen von verſchiedener Modalität, und ihr freilich ebenſo-

14) Uſener a. a. O. 25 ff. vgl. m. Handb. 291 f.

15) ſ. Prantl's Geſchichte der Logik I, 347 ff. vgl. m. Handb. III, 257 ff. und Zeller 648 ff.

16) Schol. in Arist. 146, 24. — Alex. in Top. Schol. 266, b, 13.

17) Alex. in Anal. pr. Schol. 148, b, 29. 150, 37. 166, b, 14. 161, b, 31.

wenig ſtichhaltiger Verſuch einer neuen Theorie. Sie ſetzen voraus, daß die Modalität des Schlußſatzes ſtets durch die der Modalität nach ſchwächere Prämiſſe beſtimmt werde [18]). Auch darf wohl angeführt werden daß ſie die zweite und dritte Schlußfigur für gleich vollkommne wie die erſte hielten [19]), daher wohl nicht mehr, wie Ariſtoteles, die Gültigkeit derſelben durch künſtliche Reduktion auf entſprechende Modi der erſten Figur, ſondern unmittelbar, nachwieſen. Ohngleich bedeutender war die Ergänzung der ariſtoteliſchen Analytik durch die Lehre von den hypothetiſchen Schlüſſen, denen ſie die disjunktiven einordneten, und zwei Arten der hypothetiſchen Schlüſſe unterſchieden, je nachdem in Annäherung an die kategoriſche Form beide Prämiſſen, mithin auch der Schlußſatz, hypothetiſch ſeien, oder durch einen kategoriſchen Unterſatz die Vorausſetzung oder Folgerung entweder beſtätigt oder aufgehoben werde, mit Anwendung auch auf die disjunktive Form [20]). Aus der Wiſſenſchaftslehre (zweiten Analytik) und der Topik dieſer Peripatetiker finden ſich nur wenige vereinzelte Angaben [21]).

Ohngleich weiter ſcheint Theophraſt in der allgemeinen Phyſik von Ariſtoteles und zugleich von Eudemus ſich entfernt zu haben; zunächſt in der Lehre von der Bewegung, von welcher er behauptete daß ſie durch alle Kategorien, auch die der Relationen, ſich hindurchziehe. — Zweifelnd ſprach er ſich über die Stetigkeit der Bewegung und die Untheilbarkeit ihres Endpunktes aus. Ferner unterſchied er zwar mit Ariſtoteles die Bewegungen des Körpers und die daraus abzuleitenden Begehrungen und Affekte von den Thätigkeiten der Seele als ſolcher, wollte jedoch auch letztere als Bewegungen bezeichnen und ſcheint über das Verhältniß dieſer höheren Bewegungen zu denen des Körpers unbeſtimmt ſich

18) Id. Ib. 158, b, 44. 162, b, 23. 166, 12.

19) Schol. bei Waitz, Organ. Arist. I, 45.

20) Alex. Schol. 184, b, 45. 184, 24. 178, b, 38. Ioh. Phil. 169, b, 30. vgl. 189, b, 16. 170, 30. 169, b, 40. 170, b, 3. Boëth de hypoth. syll. 606. Simpl. de Caelo 137.

21) ſ. m. Handbuch III, 277 ff. vgl. Zeller 276 ff.

erklärt zu haben [22]). Entſchieden verwarf er die ariſtoteliſche Begriffsbeſtimmung des Raumes und war geneigt ihn als Ordnung und Lage der Körper gegen einander, zu faſſen [23]). Eine Reihe von Bedenken machte er rückſichtlich des energetiſchen Geiſtes und ſeines Verhältniſſes zu dem paſſiven Geiſte geltend, bezweifelt jedoch nicht daß das von Außenkommen jenes nicht als ein Hinzukommen, ſondern als ein ſchon in der Seele urſprünglich Enthaltenſein zu faſſen ſei [24]), — eine Beſtätigung der von mir befürworteten Faſſung des ariſtoteliſchen Begriffes. In den uns aufbehaltenen phyſiſchen Abhandlungen oder Bruchſtücken zeigt ſich genaue Auffaſſung der Erſcheinungen und Rückgang auf ariſtoteliſche Principien zur Erklärung derſelben, nicht ohne Hervorhebung mehr oder weniger bedeutender Zweifel; ſo namentlich in der Abhandlung über das Feuer [25]).

Dieſer Zweifelgeiſt macht ſich aber vorzüglich in dem uns, nur leider in ſehr verderbtem Texte, erhaltenem Buche der Metaphyſik geltend. Theophraſt erkennt zwar an, daß die letzten Gründe nicht im Gebiete der unaufhörlich wechſelnden Erſcheinungen, ſondern in dem des Unbeweglichen, Unveränderlichen, Intelligibelen zu ſuchen ſeien, fragt jedoch nach dem beide Gebiete zuſammenhaltenden Bande (*συναφή*). Im Mathematiſchen kann er, gleichwie Ariſtoteles, es nicht finden. Auch daß es in der Gottheit als unbewegtem Beweger zu ſuchen ſei, erkennt er an und läßt ſich gefallen daß dieſer vermittelſt des der Welt eingepflanzten Verlangens (nach dem Guten oder Vollkommnen) (durch *ἔφεσις*) bewege. Aber

---

22) ſ. m. Handb. 280 ff. vgl. Zeller 762 ff. — Simpl. in Phys. Schol. 357, b, 40. 399, 34. in Categ. Schol. 92, b, 21. — in Phys. ib. 331, 10. 410, b, 44. vgl. Themist. ib. 409, b, 7. 411, 6. — Simpl. ib. 409, 27.

23) Simpl. f. 149, b und Schol. 379, b, 35. vgl. Zeller 663 f.

24) Bei Themist. de An. 91 . . . *ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον.* vgl. Priscian. b. Philippson l. l. 246 ff. u. Zeller 677 ff.

25) ſ. m. Handb. III, 1. 293 ff. vgl. Zeller 666 ff.

woher die Verſchiedenheit der Bewegungen in den kreisförmig bewegten Weltkörpern? und warum ſollen ſie nicht der Ruhe (des Princips), ſtatt der Bewegung, nachſtreben? warum nicht der edelſten Bewegung, der des Geiſtes? Warum auch iſt das Streben des Sublunariſchen nicht auf dieſelbe (kreisförmige) Bewegung gerichtet? Und wie verhält ſichs mit den Principien deſſelben? ſollen ſie geſtaltlos und nur das Vermögen zur Geſtaltung in ſich tragend ſein, oder geſtaltet, oder ſollen beiderlei Arten ſich finden? Wie weit reicht ferner das (nach Zwecken) Geordnete? Und wie verhält ſichs mit der Ruhe? iſt ſie blos Beraubung der Bewegung? Warum muß auch die Natur und die ganze Weſenheit des Alls in Gegenſätzen ſich bewegen? warum kann nicht Alles gut und einander ähnlich ſein? In ähnlicher Weiſe macht Theophraſt Bedenken in Bezug auf die Anwendung der Principien der Erkenntniß geltend. Er erkennt an daß die Wiſſenſchaft einerſeits auf das Jeglichem Eigenthümliche, die Weſenheit und das wahre Was gehe, andrerſeits auf das Gemeinſame und Allgemeine; ebenſo daß wir wie aus weiter Ferne erkennend, die am weiteſten reichende Analogie zu Hülfe nehmen müſſen, bezeichnet aber als das Schwierige die Auffindung der dem Gegenſtande eigenthümlichen Weiſe der Erkenntniß, und die Beſtimmung, bis wie weit und wovon man die Urſache zu ſuchen habe, im Sinnlichwahrnehmbaren wie im Intelligibelen. Fortgang ins Unendliche würde die Erkenntniß vereiteln. Von den ſinnlichen Wahrnehmungen ausgehend können wir ſie der (wirkenden) Urſache nach erkennen, nicht ſo, wenn wir zu dem Erſten und Höchſten fortſchreiten. Zwar mag die unmittelbare Berührung des Geiſtes unſre Erkenntniß abſchließen; wo aber ſollen wir der Erkenntniß ihre Grenzen ſetzen? und wie weit die Vorausſetzung verfolgen, daß Alles eines Zweckes wegen und Nichts vergeblich ſei? da Manches aus dem Zuſammentreffen der Verhältniſſe oder andrer Nothwendigkeit ſich ableiten läßt. Scheint ja auch das Gute ſelten zu ſein und in Wenigem, dagegen eine große Maſſe des Uebels [26]). So hebt alſo Theophraſt mit eindringlichem

26) ſ. m. Handb. ſb. 325 ff. vgl. Zeller 654 ff. und zur Berichti-

Scharfſinn eine Anzahl ungelöſter Probleme in den ariſtoteliſchen Lehren hervor, ohne, wie es ſcheint, an ihrer Löſung ſich ſelber verſucht zu haben.

Man ſieht wohl wie er mehr kritiſchen als forſchenden Geiſtes und mehr auf Erweiterung des Gebietes der Erfahrung als auf Erforſchung der letzten Gründe gerichtet, dieſe in der Faſſung ſich anzueignen ſucht, in welcher er ſie im Lehrgebäude ſeines großen Meiſters vorfand, mag perſönliche Liebe und Vertrauen oder vielmehr die Ueberzeugung ihn beſtimmt haben, unter den verſchiedenen Verſuchen bis zu den letzten Principien vorzudringen, ſei der ariſtoteliſche, ohngeachtet der Bedenken, die auch er noch zurücklaſſe, der haltbarſte.

Sein Verhältniß der Liebe zum Ar. tritt aufs entſchiedenſte in den beiden Pflanzenwerken hervor. Th. hatte aller Wahrſcheinlichkeit nach eine Lücke des ariſtoteliſchen Lehrgebäudes auszufüllen; hätte ſich in demſelben ſchon eine ausgeführte Theorie über das Pflanzenleben vorgefunden, ſo würde Theophraſt irgendwie ſie berückſichtigt haben. Zum Muſter bei dieſer wahrſcheinlich erſten wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Botanik dient ihm die Zoologie des Ariſtoteles; er unterſcheidet, gleichwie dieſer, einen beſchreibenden und einen begründenden Theil und entlehnt in letzterem ſeine Erklärungsgründe faſt ausſchließlich der Phyſik des Lehrers. Das Hauptverdienſt beider Werke beruht auf der ſorgfältigen Beobachtung und Beſchreibung der Erſcheinungen im Pflanzenreiche; ſie gehen in die verſchiedenen Hauptgeſichtspunkte ein und erſtrecken ſich über einen bedeutenden Theil der damals bekannten Welt; die Nachrichten über die Eroberungszüge des Alexander, von denen Ariſtoteles nur noch geringe Kunde hatte, kamen ihm dabei zu ſtatten [27]).

Theophraſts vorzugsweiſe auf das Thatſächliche gerichteter Sinn ſcheint ſich auch in ſeinen ethiſchen Schriften bewährt zu ha-

---

gung des höchſt verderbten Textes der theophraſtiſchen Metaphyſik, Useners vortreffliche Abhandlung im Rhein. Muſ. v. J. 1861. S. 359—281 u. 312.

27) ſ. m. Handb. 298 ff. vgl. Zeller 669 ff.

ben [28]). Princip und Eintheilung entlehnte er auch hier dem Ariſtoteles; denn daß er mit gänzlicher Beſeitigung der dianoëtiſchen Tugenden, nur die ethiſchen anerkannt habe, iſt durchaus unerweislich [29]). Indem er Eintheilung und Charakteriſtik letzterer weiter durchführte, hielt er nicht nur die ariſtoteliſche Lehre von der ihnen zu Grunde liegenden und ſie einheitlich zuſammenhaltenden Vernünftigkeit (φρονήσις) feſt, ſondern betrachtete ebenſo die Theorie als das höchſte Gut oder den Endzweck des Lebens, mochte er auch den Begriff der Theorie mehr auf Erweiterung des thatſächlichen Wiſſens als auf Erforſchung der letzten Gründe beziehn. Der von ihm ausgeſprochenen Ueberzeugung ohngeachtet, daß alles Rechte und Schöne an ſich anzuſtreben ſei [30]), ſoll er das Anſehn der alten Schule gebrochen, die Tugend ihrer Würde beraubt und geläugnet haben, daß ſie zur Glückſeligkeit zureiche [31]). Ganz grundlos kann dieſe Beſchuldigung ſchwerlich ſein, da auch Cicero, ſein warmer Verehrer, ihr zuſtimmt [32]). Wahrſcheinlich fehlte es ſeinen Schriften an feſter und ſcharfer Durchführung der ethiſchen Grundſätze und fand ſich bei ihm eine zu weit gehende Berückſichtigung der äußeren Verhältniſſe, unter denen gehandelt wird. Dazu mochte er in ſeiner Polemik gegen die Stoiker das Maß überſchreiten und das Sittlichgute nicht ſcharf und beſtimmt vom Nützlichen unterſchieden haben. Zunächſt ließ er ſich wohl Schilderung der ins Gebiet der Sittlichkeit fallenden Zuſtände und Veranſchaulichung derſelben durch Beiſpiele aus der Geſchichte und Beobachtung an-

---

28) ſ. m. Handb. 347 ff. u. Zeller 683 ff.

29) ſ. die von mir S. 361 f. u. von Zeller 691, 2 gegen ſolche Annahme geltend gemachten Gründe. — Auf dieſe Werke beziehe ich mich auch rückſichtlich deſſen was über Erweiterung der Lehre von den ethiſchen Tugenden u. ſ. w. im Texte ausgeſprochen wird.

30) Cic. de Leg. I, 13. Tusc. V, 9.

31) Cic. Tusc. V, 3. vgl. V, 26. Acad. II, 43. vgl. ſeine Behandlung der Frage: *εἰ δεῖ βοηθεῖν τῷ φίλῳ παρὰ τὸ δίκαιον, καὶ μέχρι πόσου καὶ ποῖα*; b. Gellius I, 3.

32) Cic. de Fin. V, 5. Acad. I, 9.

gelegen ſein. Mehr als Ariſtoteles ſcheint er in die Lehre von den Affekten eingegangen zu ſein, wie ſich aus vereinzelten Angaben und aus einem Bruchſtücke ſeiner muſikaliſchen Theorie abnehmen läßt. Er hob hervor, wie Muſik auf die Gemüthsbewegungen heftig einwirke, vorzüglich auf Affekte des Schmerzes, der Luſt, wie des Enthuſiasmus, und eine Erleichterung (ἀπόλυσις) des Beläſtigenden derſelben hervorrufe [33]). Entſprechend den Politien des Ariſtoteles, hatte er eine Sammlung der Geſetze unternommen, aus der eine bedeutende Anzahl werthvoller Bruchſtücke und Angaben auf uns gekommen iſt. Zugleich hatte er mehr noch als Ariſtoteles auf den Wechſel und Wandel in den Staatsangelegenheiten und die dagegen zu ergreifenden Mittel ſein Augenmerk gerichtet [34]).

3. Entſchiedene Abkehr von ariſtoteliſchen Grundlehren finden wir bei Heraklides dem Pontier, der, wenn auch Schüler des Plato, dem Ariſtoteles näher als dieſem geſtanden zu haben ſcheint [35]), bei Ariſtoxenus dem Tarentiner und bei Dikäarchus aus Meſſene in Sicilien, wie rückſichtlich der beiden letzteren vorzüglich aus ihren Lehren von der Seele ſich ergibt, rückſichtlich des Heraklides aus den ihm beigelegten Annahmen über letzte weder untheilbare noch qualitätsloſe ſtoffliche Urbeſtandtheile und von der Lichtnatur der Seele ſich folgern läßt [36]). Obgleich urſprünglich

---

33) m. Handb. 356 f. — ſ. beſonders was Porphyrius in Ptolemaei Harmon. b. Wallis Op. III, 241 ff. aus dem zweiten Buche des Theophraſt von der Muſik mittheilt, und vgl. m. Handb. 366 ff. u. Zeller S. 697.

34) Die Bücher von den Geſetzen hat Cicero (de Legg.) häufig vor Augen. Ob was er *de Fin.* V, 4 ſagt: . . . *hoc* (Aristotele) *amplius Theophrastus* (docuit) *quae esset in republica inclinationes rerum et momenta temporum, quibus essent moderandum utcunque res postularet*, auf jene oder andre Bücher zu beziehen ſei, darüber ſehen wir der Belehrung von Prof. Uſener entgegen.

35) ſ. Müller, Fragm. hist. graec. II, 197 sqq. m. Handb. 374 ff. — Ich glaube dieſe Annahme auch gegen Zellers Autorität, S. 725, aufrecht halten zu können.

36) Außer den Monographien von Roulez und Deswert, ſ. Müller,

Pythagoreer, entfernte ſich Ariſtoxenus[37]) in der Muſik doch gänzlich von ihrer Zahlentheorie, baute ſeine neue Theorie auf ſcharfe Auffaſſung durch das Gehör und auf genaue Feſtſtellung des Aufgefaßten durch verſtändige Einſicht (*διάνοια, σύνεσις*)[38]), und mehr Muſiker als Philoſoph, behauptete er, die Seele ſei eine aus der Bewegung der verſchiedenen Theile des Körpers hervorgehende Spannung, der aus einer Mehrheit von Tönen ſich ergebenden Harmonie vergleichbar[39]). Dikäarchus[40]), ausgezeichnet durch geographiſche, hiſtoriſche und politiſche Arbeiten, — in letzteren wahrſcheinlich Urheber der Lehre von der Miſchung der Staatsformen, wie wir ſie bei Polybius und Cicero finden[41]), vertrat die Anforderungen des praktiſchen Lebens gegen die Behauptung des Ariſtoteles und Theophraſt, nur durch die Theorie ſei Glückſeligkeit erreichbar[42]), und hatte ausführlich die Weſen-

---

fragm. historicor. Graecor. II, 107 ff. Sextus (Hyp. III, 32 adv. Math. X, 318) und Galen bezeichnen die Principien des Heraklides und Asklepiades als *ἀνάρμους ὄγκους* oder *ἄναρμα στοιχεῖα*. — Stob. Ecl. I, 52. 796 u. A.

37) ſ. G. L. Mahne, diatribe de Aristoxeno, Amstelod. 1793 u. Müller, fragm. hist. gr. II, 269 sqq. vgl. m. Handbuch 278 ff. u. Zeller 711 ff.

38) Cic. Tusc. I, 10 Aristoxenus musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quandam animam esse dixit; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tanquam in cantu sonos.

39) ſ. d. Stt. aus Aristox. Harmonicor. elementa, Porphyr. in Ptol. Harm., Plutarch u. A. in m. Handb. 378 ff.

40) ſ. Oſanns Beiträge zur römiſchen und griechiſchen Literaturgeſch. II, 1 ff. und Müller l. l. 225 sqq. vgl. m. Handbuch 384 ff. und Zeller 718 ff.

41) Vorzüglich reichhaltig und geſchätzt war ſein *βίος τῆς Ἑλλάδος*. — Daß Dik. in ſeinem *Τριπολιτικὸς* die Miſchung der Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie als beſte der Staatsformen empfohlen und Cicero vorzüglich, vielleicht auch Polyb. VI, 2 ff. ihm ſich angeſchloſſen habe, weiſt Oſann a. a. O. 8 ff. mit großer Wahrſcheinlichkeit nach.

42) Cic. ad Attic. II, 16. vgl. VII, 3.

heit der Seele und ihre Fortdauer beſtritten, erſtere in drei korinthiſchen, letztere in drei lesbiſchen Büchern, — beide in dialogiſcher Form. Was man Seele nenne, behauptete er, ſei die Miſchung und der Einklang der vier Elemente, oder vielmehr der ihnen zu Grunde liegenden Gegenſätze, des Warmen und Kalten, Trocknen und Flüſſigen. Märchen- und wunderſüchtig wie Heraklides, war Klearchus aus Soli; beider Bücher eine von Athenäus und andren Liebhabern pikanter Geſchichtchen reichlich benutzte Fundgrube. Obgleich ernſter und kritiſcher verfuhren Phanias und Demetrius Phalereus in ihren hiſtoriſchen Schriften [43]).

Strato von Lampſakus, Nachfolger des Theophraſt und 18 Jahre lang Schulhaupt (von etwa 286 bis 268 v. Chr.), hatte ohne von der praktiſchen und hiſtoriſchen Seite der Philoſophie gänzlich ſich abzuwenden, vorzugsweiſe der Phyſik ſich zugewendet [44]). Obgleich entſchiedener Gegner der Atomiſtik, will er, ohne Hinzunahme irgend welcher hyperphyſiſcher Principien, alle Erſcheinungen aus der Natur ſelber ableiten und zwar aus den Wirkungen der Schwere und Bewegung. Auch als lebendiges Weſen wollte er die Welt nicht gefaßt wiſſen. Was man als göttliche Kraft bezeichnete, ſollte auf die bewußtlos wirkende Natur übertragen werden [45]). Gegen die Atomiker machte er die unendliche Theilbarkeit des Stoffes geltend und die Undenkbarkeit eines die Welt umſchließenden unendlichen leeren Raumes. Jedoch hielt er die Annahme leerer Zwiſchenräume innerhalb der Körper für

43) Cic. Tuscul. I, 10. vgl. c. 11. 18. 31 u. A.

44) de Stratone Lampsaceno scr. C. Nauwerck. Berol. 1836. Kriſche's Forſchungen 349. vgl. m. Handb. 394 ff. und Zeller 728 ff. — Daß Str. ſich auf Phyſik beſchränkt und namentlich Ethik außer Acht gelaſſen habe, wie Cicero Acad. I, 9 behauptet (vgl. de Fin. V, 4), ſtimmt nicht mit dem Verzeichniß ſeiner 44 oder 46 Schriften, die ſich über die verſchiedenen Hauptgebiete der Philoſophie erſtreckten, aber für uns größtentheils leere Titel ſind; faſt nur aus ſeiner Phyſik wird wiſſenſchaftlich Erhebliches angeführt.

45) Cic. Acad. II, 38. — Plut. adv. Colot. 14. — Cic. de nat. Deor. I, 13 extr. Seneca b. August. de civ. Dei VII, 1.

nothwendig zur Erklärung, wie Licht, Wärme und überhaupt Kraft die Körper zu durchdringen vermöge; nur ſollten die Zwiſchenräume nicht ſchlechthin leer ſein, ſondern kontinuirlich mit Stoff wiederum erfüllt werden[46]). An die Stelle der Atome ſetzte er urſprüngliche Beſtimmtheiten oder durch ſich ſelber wirkende Kräfte, wir ſehen nicht, ob oder wie von einander geſondert. Für ſolche urſprüngliche Beſchaffenheiten oder Kräfte hielt er die Wärme und Kälte und führte auf ihren Gegenſatz und beſtändigen Streit Naturerſcheinungen, wie die des Gewitters und Erdbebens, zurück. Als Subſtrat der Kälte betrachtete er das Waſſer[47]). Den urſprünglichen Gegenſatz von Schwere und Leichtigkeit beſtritt er und behauptete alle Körper hätten Schwere, bewegten ſich zum Mittelpunkt; das minder Schwere würde von dem Schwereren nach Oben getrieben. Worauf er aber den Unterſchied zurückführte, ob auf die Qualität der Stoffe, oder auf die in ihm befindlichen Zwiſchenräume, erfahren wir nicht; doch iſt erſteres wahrſcheinlicher als letzteres[48]). Die Stetigkeit der Bewegung ſuchte er aus dem Begriffe derſelben abzuleiten, ohne Zurückführung derſelben auf das Ausgedehnte, Körperliche. Er mußte die Bewegung, gleichwie Ariſtoteles, für ewig halten, jedoch ihren Bereich erweitern, wenn er behauptete, ſie wirke ebenſowohl in dem Woraus wie in dem Worin, in dem Vergehenden wie in dem Werdenden. Wodurch ſie ihre Richtungen erhalten ſollte, wird uns wiederum nicht geſagt. Für die

46) Sext. Emp. ad. Math. X, 155. — Stob. Ecl. I, 280. — Simpl. in Phys. Schol. 386, b, 11. vgl. ib. 381, 16. 382, 15. b, 15. 330, 2.

47) Sext. Hypot. III, 32 *τὰς ποιότητας (εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχήν)*. Plut. de primo Frig. c. 9 *δυνάμεις*. Auch wird ein Buch des Str. *περὶ δυνάμεων* angeführt. — Stob. Ecl. I, 298. Seneca natur. Quaest. VI, 13 huius talis decretum est: frigidum et calidum semper in contraria abeunt et una esse non possunt: eo frigidum confluit, unde vis calida discessit, et invicem ect. — Plut. l. l.

48) Simpl. de Caelo Schol. 486, 5 .. *Στράτων ὁ Λαμψακηνός τε καὶ Ἐπίκουρος πᾶν σῶμα βαρύτητα ἔχειν νομίζοντες καὶ πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι, τῷ δὲ τὰ βαρύτερα ὑφιζάνειν, τὰ ἧττον βαρέα ὑπ' ἐκείνων ἐκθλίβεσθαι βίᾳ πρὸς τὸ ἄνω, ὥστε εἴ τις ὑφεῖλε τὴν γῆν, ἐλθεῖν ἂν τὸ ὕδωρ εἰς τὸ κέντρον κτλ.* vgl. Stob. Ecl. I, 349.

zunehmende Beſchleunigung hatte er Beiſpiele angeführt [49]). Den Raum erklärte er für die ſtets Körperliches in ſich begreifende und für jegliches geeignete Diſtanz, die Zeit für das Quantum der Thätigkeiten, indem er in ausführliche Kritik der ariſtoteliſchen Begriffsbeſtimmung einging [50]). Der Frage nach dem letzten Grunde entſchlug er ſich, und, überzeugt von der Nothwendigkeit der Abfolge von Urſache und Wirkung, konnte er ſich des Ausdrucks Zufall oder Ungefähr ſicher nur bedienen, um die Unerforſchlichkeit des letzten Grundes zu bezeichnen, oder auch daß das Wirkende als blind wirkende Naturkraft, nicht als lebendes Weſen, in der Weiſe der Stoiker, zu denken ſei [51]). In ſeiner ſenſualiſtiſchen Seelenlehre entfernte Strato ſich von Ariſtoteles, ohne mit den Epikureern oder auch mit Ariſtoxenus und Dikäarchus zuſammenzutreffen. Die vernünftigen wie die vernunftloſen Seelenthätigkeiten führte er auf Bewegung zurück, jedoch jene auf die Selbſtbewegung der Seele, dieſe auf eine durch die Sinne ihr mitgetheilte, und betrachtete dieſe beiden Bewegungen als in durchgängiger Wechſelbeziehung miteinander begriffen, ſofern einerſeits die Seele Nichts denken könne was nicht früher wahrgenommen ſei, andrerſeits Wahrnehmung nicht ohne Denken ſtatt finde. So betrachtete er auch die Seele, nicht den Leib als Sitz der Empfindung, beſeitigte,

---

49) Simpl. in Phys. Schol. 389, 7. — Id. ib. 395, b, 11. — Id. 218, b. vgl. Schol. 404, 6.

50) Simpl. in Phys. Schol. 379, b, 33. — Id. ib. 394, b, 46. . τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσὸν εἶναι τίθεται (τὸν χρόνον). Sext. adv. Math. X, 176 . . χρόνον ὑπάρχειν μέτρον πάσης κινήσεως καὶ μονῆς. vgl. Hyp. III, 135. — Wenn Sextus (adv. Math. X, 155) ſagt τοὺς μὲν χρόνους εἰς ἀμερὲς ὑπέλαβον καταλήγειν κτλ., Simplicius dagegen a. a. O. διότι ὁ μὲν ἀριθμὸς διωρισμένον ποσόν, ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχής, ſo iſt jenes ἀμερὲς wohl als das abſchließende Jetzt zu faſſen.

51) Plut. adv. Col. 14 τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον. — τύχη wohl als Gegenſatz der Zweckurſächlichkeit zu faſſen, die Strato allerdings ausgeſchloſſen hatte, vgl. Anm. 45.

die Unterſcheidung einer ſinnlichen und vernünftigen Seele; er betrachtete ſie als eine einheitliche Kraft und wies ihr ihren Sitz im Gehirn zwiſchen den Augenbraunen an [52]). Daher erkannte er einen ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen thieriſcher und menſchlicher Seele nicht an und beſtritt die Unſterblichkeit derſelben [53]).

Was von ſeinem Freunde Demetrius aus Phalerus und von ſeinen Nachfolgern Lyko, Ariſto aus Keos und Andren berichtet wird, liegt außer dem Bereich theils dieſer Geſchichte überhaupt, theils der zweiten Periode derſelben. Die weitere Erörterung der bei den älteren Peripatetikern vorwaltenden Theorien der Muſik müſſen wir der Geſchichte dieſes Zweiges der Wiſſenſchaften überlaſſen.

---

52) Simpl. in Phys. f. 225 cf. Schol. 409, 32 . . *ἀεὶ γὰρ ὁ νοῶν κινεῖται, ὥσπερ καὶ ὁ ὁρῶν . . . ἐνέργεια γὰρ ἡ νόησις τῆς διανοίας, καθάπερ καὶ ἡ ὅρασις τῆς ὄψεως.* Unterſchieden werden *κινήσεις ἃς ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη* und *ἃς ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον. . . . ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἑώρακε, ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν.* vgl. Sext. adv. Math. VII, 350. Plut. de solertia Anim. c. 3 *ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει κτλ.* — Plut. de Plac. IV, 23. — ib. IV, 5 *τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσοφρύῳ.*

53) Epiphan. exp. Fid. 1090, a *πᾶν ζῷον ἔλεγε οὐ (νοῦ) δεκτικὸν εἶναι.* — Seine die platoniſche Beweisführung für Unſterblichkeit der Seele beſtreitenden Argumente b. Olympiod. in Phaed. 150 f. 191.

Verbeſſerungen.

Seite 2. Zeile 23 von oben lies: der der neueren Zeit.
„ 13. Anm. 10. Z. 2 lies: τις für πς.
„ 14. Z. 1 von oben l. bewährte ſei.
„ 14. Z. 3 v. ob. l. beruhe für beruhn.
„ 17. Z. 9 v. unten l. vor der für von der.
„ 21. Z. 1 v. ob. l. in ihm als ihrem.
„ 21. Z. 8 v. ob. l. erſterer zunächſt da.
„ 23. Z. 4 v. unt. l. Giganten für Titanen.
„ 33. Anm. 43 l. φεῦγε für φεύγε.
„ 34. Z. 13 v. ob. l. Spruchweisheit für Sprachweisheit.
„ 37. ſoll die Ueberſchrift Theognis heißen.
„ 38. Z. 2 v. unt. l. nicht unterſchieden wird.
„ 48. Anm. 10. Z. 7 l. τρέφεσθαι für τρέφεσθα.
„ 49. Anm. 13 l. γῆν für γην.
„ 51. Anm. 9. Z. 2 v. unt. l. φυσιολόγων für φυσολόγων.
„ 52. Anm. 11. Z. 4 v. ob. l. Ϣaym für Hagen.
„ 54. Z. 13 v. ob. l. weniger noch ohne.
„ 55. Anm. 21 l. πρώτης (ohne Punkt).
„ 55. Anm. 21. Z. 4 l. ὑπὸ für ὑπὶ.
„ 57. Anm. 6. Z. 3 l. χαλαρὸν für χαλαρον.
„ 59. Anm. 13. Z. 3 l. Cenſorin für Cenſoria.
„ 65. Z. 18. v. ob. iſt ſtatt 2 zu leſen 4 und ſo fort zu zählen.
„ 72. Anm. 51 zu Ende l. Rh. Muſ. IX. für X.
„ 76. Z. 12 v. ob. l. den anaxagoriſchen Begriff.
„ 90. Anm. 34. Z. 3 l. σχιδνάμενον für σκιδνάμενου.
„ 90. Anm. 34. Z. 3 ſtreiche die Punkte hinter κόσμον.
„ 90. Anm. 37. Z. 2 ſtreiche den Punkt hinter ἐστίν.
„ 108. Anm. 25. Z. 1 l. ἂν für ἃ.
„ 108. Anm. 26. Z. 2 l. τις für τυς.
„ 108. Anm. 26. Z. 4 l. ἐστί für ἐστι.
„ 112. Anm. 35. Z. 5 l. μέν τ' für μὲν τ'.
„ 113. Z. 1 v. ob. zuſammen zu wachſen.
„ 113. Z. 2 v. ob. l. die Dinge, für (die Dinge).
„ 118. Z. 9 v. ob. ſtreiche „nicht nur".
„ 129. Anm. 122. Z. 3 l. weiß für ſchwarz.
„ 137. Anm. 30. Z. 2 l. ποιότητος für ποιότησος, u. ἐχουσῶν für ἐχούσων.
„ 137. Z. 10 v. ob. l. ſoll für ſollen.
„ 138. Z. 16 v. ob. l. ihm für ihnen.
„ 141. Z. 14 v. ob. l. pſeudodemokritiſchen für pſeudodemokratiſchen.
„ 142. Anm. 56. Z. 3 l. ψυχὴν für φυχὴν.
„ 142. Anm. 56. Z. 4 l. ταὐτὸ für ταὐτὶ.
„ 142. Z. 4 v. unt. l. vorzuziehn [60]).
„ 144. Z. 6 v. ob. l. ihre für ihrer.
„ 144. Anm. 73. Z. 1 l. ἰδέαι für ἐδέαι.
„ 146. Z. 7 v. ob. l. ſoll [82]).
„ 146. Z. 9 v. ob. l. enthalten [83]).
„ 148. Z. 16 v. ob. l. ihr für ihm.
„ 149. ſoll in der Ueberſchrift Atomiker ſtehn für Anatomiker.
„ 161. Z. 7 v. ob. l. Chalkidike für Chakidike.
„ 161. Z. 7 v. unt. l. gemachter für gemachten.
„ 163. Anm. 23. Z. 10 l. ἰσχύουσαν für ἰσχύουσαιν.

Seite 164. Z. 2 v. ob. l. wiederum [26]).
„ 164. Anm. 26. Z. 2 l. ἀνθρωπίναν für ἀνθριπίναν.
„ 168. Anm. 32. Z. 2 l. οὐρανὸν für αὐρανὸν.
„ 169. Anm. 35. Z. 2 l. 1091 für 1§91.
„ 185. Anm. 86. Z. 1 l. ſagt nur: für ſagt: nur.
„ 192. Z. 1 v. ob. l. ſondern auch für und daß er.
„ 194. Anm. 7. Z. 1 l. der Vertreter für den Vertreter.
„ 196. Anm. 11. Z. 6 l. οὔδ' für οὐδ'.
„ 240. Z. 12 v. unt. l. dem für den.
„ 246. Z. 1 v. unt. l. eingewirkt für eigewirkt.
„ 252. Anm. 4. Z. 1 l. Panätius für Punätius.
„ 252. Anm. 8. Z. 3 l. καταλαμβάνεσθαι für καταλαμβάνεσθοι.
„ 254. Anm. 17 l. ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονας εἶναι.
„ 260. Anm. 8. Z. 3 l. jener für jenes.
„ 276. Z. 7 v. unt. l. ſind oft für iſt oft.
„ 276. Anm. 26. Z. 1 l. Der Menexenus ſtatt Vom Menexenus.
„ 292. Anm. 63. Z. 5 l. συναγωγῶν für σοναγωγῶν.
„ 320. Z. 11 v. unt. l. unterſchieden [166]).
„ 325. Z. 16 v. unt. l. und daher für und er.
„ 327. Anm. 182, Z. 1 l. Herbart für Herbert.
„ 328. Z. 10 l. Ethik und Phyſik für Ethik und Dialektik.
„ 342. Anm. 237. Z. 11 v. ob. l. zurückgeführt für zurückführend.
„ 348. Z. 9 v. u. l. vernünftigem und vernunftloſem, unſterblichem und ſterblichem.
„ 351. Z. 7 v. unt. l. geliebt werde.
„ 386. Z. 9 v. unt. l. von der Vorſtellung.
„ 391. Z. 3 v. unt. l. gerichteten für gerichtete.
„ 397. Z. 12 v. ob. l. empehlen [18]).
„ 400. Z. 13 v. unt. l. des das für der das.
„ 400. Z. 13 v. unt. l. Protreptikos für Protrektikos.
„ 406. Anm. 47. Z. 2 l. θεωρητικήν für θεωρήτικην.
„ 408. Anm. 52. Z. 1 l. νοῦς ſtatt νοὺς.
„ 422. Z. 10 v. ob. l. und ihr Verhältniß für auf ihr Verhältniß.
„ 425. Z. 10 v. ob. l. von einer Abhandlung für eine Abhandlung.
„ 425. Z. 14 iſt enthält zu ſtreichen.
„ 429. Z. 11 v. ob. l. ποιότητες für ποιότητος.
„ 430. Anm. 112. Z. 5 v. ob. l. τὸ ὄν für τὸ ἓν.
„ 451. Z. 2 v. unt. l. letzterem für letzterer.
„ 463. Die Ontologie füge hinzu a. Deduktion der Formalprincipien.
„ 466. l. in der Ueberſchrift Formalprincipien für Formelprincipien.
„ 466. Z. 15 l. b für B. Z. 16 Die eigentliche Ontologie.
„ 489. Z. 1 v. ob. l. 3 für 1.
„ 521. Z. 8 v. ob. l. ſetzende für ſetzenden.
„ 529. Z. 3 v. ob. l. entſprechenden für entſprechende.
„ 529. Z. 12 v. unt. l. 3 für 4 u. ſo fort.
„ 536. l. VI. Ethik für V. Ethik.
„ 550. Anm. 503. Z. 12 v. ob. l. ὅτε ſ. ὅτε.
„ 556. Z. 11 v. ob. iſt das Komma hinter handeln zu ſtreichen.
„ 556. Anm. 518. Z. 3 v. ob. l. τυχεῖν für τυχεὶν.
„ 574. Anm. 26. Z. 2 l. S. 259 für S. 359.
„ 576. Anm. 34. Z. 3 l. essent für esset.

Bonn, Druck von Carl Georgi.

Geſchichte

der

Entwickelungen der griechiſchen Philoſophie

und ihrer

Nachwirkungen im römiſchen Reiche,

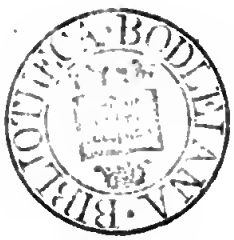
von

Chriſtian Auguſt Brandis.

Zweite Hälfte.

Berlin
bei G. Reimer.
1864.

250. a. 128.


BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorwort.

Mit ungleicher Ausführlichkeit habe ich die verschiedenen Bestandtheile dieses Bandes behandelt; theils der Charakter der dritten Periode der griechischen Philosophie, theils der Zweck dieses Buches, theils größere oder mindere Abweichungen von früheren Auffassungen scheinen mir diese Ungleichheit zu rechtfertigen. Zu Ergänzungen sind weitere Ausführungen bestimmt, die ich den Abdrücken des Textes vorbehalte, welche zum Abschluß meines größeren Handbuchs der griechisch-römischen Philosophie dienen sollen. Eine doppelte Ausarbeitung des Textes schien ich ohne wesentlichen Nachtheil mir ersparen zu dürfen.

Bonn, den 12. März 1864.

Ch. A. Brandis.

Inhalt.

Seite

Dritte Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie 1

Erster Abschnitt.

Die epikureische Lehre 11
Die späteren Epikureer 50

Zweiter Abschnitt.

Die Stoiker 55
Zeno's Grundlinien des stoischen Lehrgebäudes . . . 59
Ausbau des stoischen Lehrgebäudes 75
Begriff und Gliederung der Philosophie . . . 80
Die Logik der Stoiker 83
Ihre Physik 102
Die stoische Gotteslehre 115
Die stoische Ethik 128
Ariſto der Chier und Herillus 162
Vergleichung des stoischen Lehrgebäudes mit dem epikureischen und dem platonisch-aristotelischen 165

Seite

Dritter Abschnitt.

Die griechische Skepsis 174
1) Die Anfänge derselben. Pyrrhon und Timon . . 174
2) Skepsis der neueren Akademie 180
Arkesilaus 181
Karneades und seine Schule 184
3) Aenesidemus 197
Agrippa und Menodotus 208
Sextus der Empiriker 209
Vergleichung der Skepsis der Akademiker und der Pyrrhonier 230

Vierter Abschnitt.

Die Eklektik und Synkretistik 235
1) Uebergang der Stoiker dazu. Panätius und Posidonius 238
Uebergang der skeptischen Akademie zur Eklektik. Philo und Antiochus 243
Eklektik der Peripatetiker 247
Die griechische Philosophie in Rom. M. Tullius Cicero 250
Die Sextier 254
2) Weiterer Verlauf der Eklektik im ersten und zweiten Jahrhundert 256
L. Annäus Seneka 257
Musonius Rufus 259
Epiktetus 260
Markus Aurelius Antoninus und einige Andre . . 264
Die Thätigkeit der Peripatetiker dieser Jahrhunderte . 267
Platoniker der synkretistischen Richtung . . . 268
Plutarch 269
Maximus Tyrius u. A. 271
Klaudius Galenus 272
3) Synkretistik unter Einwirkung des Orients . . 273
Plutarch u. e. A. 273
Einwirkung des Orients auf die griechische Philosophie 276
Neuere Pythagoreer 277
Apollonius von Tyana 279
Die vom Orient ausgehende Richtung. Philo der Jude 280
Die Emanationslehre der Gnostiker. Basilides . . . 293

Seite

Valentinus u. A. 296
Der Manichäismus 301

Fünfter Abschnitt.

Der Neuplatonismus 302
1) Unmittelbare Vorgänger desselben, Numenius u. A. . 303
Uebergang zu Plotinus 308
2) Plotinus; sein Leben und seine Schriften . 310 u. 320 ff.
Sein Verhältniß zum Ammonius Sakkas . . 318
Plotins Erkenntnißlehre 322
Seine Lehre von den Principien; das Unbedingte . 330
Der Geist 340
Die Weltseele 346
Von der Welt der Erscheinungen und dem Stoffe, vom Bösen und der Zeit . . . 348
Die Welt und die Vorsehung . . . 352
Astrologie und Dämonologie . . . 354
Die Seelenlehre 356
Unsterblichkeit der Seele und ihre Schicksale nach dem Tode 367
Einleitung in die Ethik 370
Plotins Lehre vom Schönen und von der Liebe . 375
Die Dialektik als Mittel zur Erhebung des Geistes 380
Einigung mit dem Absoluten, als Anschauung Gottes 383
Plotins Verhältniß zu den Gnostikern, zur Theogonie, Mythologie und dem Volksglauben, zum Gebet, zur Magie und Mantik, zur Stoa und Emanationslehre, zum Orient und zu späterer Alleinheitslehre 387
3) Die Schule des Plotin. Longinus . . . 399
Amelius 400
Porphyrius 401
Jamblichus 408
Kaiser Julianus und seine Anhänger . . . 413
Themistius u. A. 416
Die athenische Schule 417
Vorläufer des Proklus, Theodorus von Asine, Syrianus 418

Seite

Proklus 421
Seine Schule 425
Damascius 426
Simplicius 427
Erlöschen der griechischen Philosophie . . . 428
Boëthius 429

Dritte Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie.

Kann schon Eintheilung des Naturgebietes in Reiche, Klassen, Gattungen und Arten ohne Vorbehalt der Einschiebung mannichfacher Uebergangs- und Mittelstufen nicht gelingen, so treten der Geschichte der Entwickelungen der menschlichen Geister in der Sonderung von Perioden noch erheblichere Schwierigkeiten entgegen. Nirgendwo finden sie schlechthin neue Anfangspunkte, überall eine gewisse Stetigkeit der Uebergänge; durchgängig gehen die neuen Erscheinungen aus den vorangegangenen hervor. Und doch finden sich unverkennbar Wendepunkte in der Geschichte, von denen eine neue Richtung ihrer Entwickelungen ausgeht. Ein solcher Wendepunkt tritt mit Alexander dem Großen, allerdings nicht unvorbereitet, ein. Was Philipp von Makedonien begonnen hatte, vollenden Alexander und seine Nachfolger. Die Freiheit der griechischen Staaten war unwiederbringlich verloren, und wie ehrenwerth auch ihre Nachwirkungen in den wiederholten Versuchen, der Herrschaft zuerst der Epigonen und dann der Römer sich zu erwehren, von dauerndem Erfolg konnten sie bei der veränderten Weltlage nicht sein. Es war den Griechen bestimmt, mit Verzichtung auf ihre Selbständigkeit, ihre Sprache und ihre Bildung über einen großen Theil der damals bekannten Welt zu verbreiten: die aus der Erbschaft des Alexander hervorgegangenen Monarchien und demnächst das Weltreich der Römer bedienten sich ihrer als Träger der Civilisation. Freilich mußte in dem Maße in welchem ihre Wirksamkeit sich erweiterte, die Kraft des Geistes, die ihren besten Lebenssaft aus der Selbständigkeit gezogen hatte, an Eigenthümlichkeit und Schwungkraft verlieren; er konnte nicht mehr Zwecke verfolgen, die aus

jener hervorgegangen waren. Die Poeſie verlor ihren urſprünglichen Schwung; ſelbſt die neuere Komödie, ihr ſchon der Zeit der beginnenden Knechtſchaft angehöriges Erzeugniß, verſtummte; an ihre Stelle traten Miſchgattungen und Früchte der Beleſenheit und Nachahmung. Die Stelle der von politiſchem Geiſte beſeelten, männlichen atheniſchen Beredtſamkeit vertraten rhetoriſche Uebungsſtücke der rhodiſchen und aſianiſchen Schulen. Ohngleich länger blühte die bildende Kunſt, immer von neuem in Anſpruch genommen vom Schönheitsſinn oder von der Prunkſucht der Könige der alexandriniſchen Reiche und ſpäter der reichen Römer; doch auch ſie mußte wenn ſie nicht zur Reproduktion von Werken der großen Zeit verwendet wurde, mehr oder weniger dem Zeitgeſchmack, der Vorliebe für das Weiche und Lüſterne oder für das Manierirte, ſich anbequemen. Und welchen Erſatz erhielt man für die Hemmungen des frei ſchaffenden Geiſtes? wir können ihn nur in der weiten Verbreitung Deſſen finden was er bis dahin gewirkt hatte, und in den Rückwirkungen, welche dieſe Verbreitung hervorrief. Als ſpecifiſch griechiſcher Geiſt konnte er ſich im Weſentlichen nicht weiter entwickeln; aber indem er ſchlummernde Keime in andren Völkern weckte und im Verkehr mit ihnen ſeinen Geſichtskreis erweiterte, bereitete er eine neue Entwickelungsperiode vor.

Wie der Kunſt und Poeſie, ſo mußte es der Philoſophie ergehn; auch ſie war das Erzeugniß des eigenthümlich griechiſchen Geiſtes und in die Schickſale ihres Vaterlandes aufs engſte verflochten geweſen; die Unabhängigkeit deſſelben hätte ſie nicht überdauern können, auch wenn die Löſung der aus den vollendetſten Lehrgebäuden der helleniſchen Philoſophie erwachſenen Aufgaben minder ſchwierig geweſen wäre. Was Noth gethan hätte um die vorangegangene Stetigkeit der Fortſchritte aufrecht zu halten, habe ich an einem andren Orte nachzuweiſen geſucht [1]), und damit zugleich daß neue Standpunkte hätten erreicht werden müſſen, bevor an gedeihlichen Weiterbau zu denken geweſen wäre. Und doch konnte man auf Philoſophie, dieſes Triebrad aller vorangegangenen Wiſ-

1) Handbuch der Geſchichte der griechiſch-römiſchen Philoſophie III, 1. S. 204 ff.

ſenſchaft, nicht verzichten. Sie war durch Plato und Ariſtoteles weit über die Bedürfniſſe des zeitlichen Lebens hinaus geführt worden, und je weniger man ſich Kraft zutrauen durfte, ſie auf dieſer Bahn weiter zu führen, um ſo leichter konnte man wähnen, es bedürfe der Rückkehr zum ſokratiſchen Standpunkte; man müſſe von neuem die Philoſophie vom Himmel zur Erde zurückführen, von neuem fürs Leben philoſophiren. Und was ſollte ſie dem Leben gewähren? völlige innere Befriedigung, war die Antwort. Da nun das Staatsleben mit ſeiner Selbſtändigkeit allen Reiz verloren hatte, ſo bezog man den Begriff der inneren Befriedigung lediglich auf das Einzelleben; von Allem außer ihm wollte man ſich möglichſt unabhängig erhalten, nur Das ſich aneignen was ihm, dem Einzelleben, förderlich ſein könnte, und alle Gefährdung der Selbſtändigkeit deſſelben möglichſt abwehren. Zwar konnte man nicht außer Acht laſſen daß Lebensgemeinſchaft auch für Erreichung der Zwecke des Einzellebens erforderlich und der Staat die natürliche Form derſelben ſei; die Philoſophie handelte daher auch nach wie vor vom Staate; aber vom Staate, wenn ich ſo ſagen darf, in abstracto, abgelöſt von den lebendigen Wurzeln, die er im Volks- und Stammleben treibt; über den Begriff eines Rechtsſtaats kam man nicht hinaus, bis das Bild eines lebenskräftigen, aus einem eigenthümlichen Volksbewußtſein ſich entwickelnden Staates, wie der römiſche, hin und wieder zu tieferer Auffaſſung geführt zu haben ſcheint. Aus der Anſchauung der deſpotiſchen Miſchſtaaten der Epigonen konnte ſie ſich nicht ergeben. Man würde Unrecht thun die platoniſche Politie für jene abſtrakten Staatstheorien verantwortlich zu machen, wie weit man auch berechtigt ſein mag ſie als Idealſtaat zu bezeichnen: ſeine Grundbeſtimmungen wurzelten in der helleniſchen Lebensanſchauung und waren beſtimmt dieſe auf die ihr zu Grunde liegenden Ideen zurückzuführen. Nur in dem Hinausgehn über das in der Wirklichkeit Erreichbare beſteht ihre Idealität. Betrachtete man aber die Lebensbeſtimmung in der Ablöſung von ihrem höheren Zwecke der Gemeinſchaft, von der nur durch das Zuſammenwirken der Glieder dieſer zu erreichenden fortſchreitenden Vervollkommnung, und forſchte man nach der Beſtim-

mung des Menſchen und ſeiner Zuſammengehörigkeit mit der Natur nur ſoweit die Befriedigung des Einzellebens es zu fordern ſchien, ſo mußte der Begriff dieſer inneren Befriedigung nur nach Trieb und Neigung des ihn ſuchenden Individuums beſtimmt werden. So gelangte man zunächſt zu den zwei einander entgegengeſetzten Theorien der Epikureer und Stoiker, je nachdem man für Luſt und Genuß oder für die unbedingten Gebote des ſittlichen Bewußtſeins ſich entſchied. Eine dritte Richtung kam dieſen beiden hinzu, indem man wähnte den angeſtrebten Lebenszweck durch Verzichtung auf all und jedes Wiſſen erreichen zu können. Was jene beiden andren Richtungen durch Beſchränkung des Wiſſenstriebes erreichen wollten, meinte dieſe dritte nur durch gänzliche Beſeitigung deſſelben erlangen zu können. Zu dem Ende mußte denn freilich zur Bekämpfung jedes Wiſſensſtachels, die Ohnmöglichkeit ein Wiſſen zu erreichen nachgewieſen, oder doch an die Stelle deſſelben ein bloßes für Wahrſcheinlichhalten geſetzt werden. So führte ein und daſſelbe Beſtreben zu drei von einander ſehr verſchiedenen Theorien. Aus dem Streben zu wiſſen um des Wiſſens ſelber willen, welches die Theorien der erſten und zweiten Periode beherrſcht hatte, ging keine jener Theorien hervor; das Wiſſen ſoll allen dreien zufolge nur Mittel zum Zweck werden, und dieſer in der Erreichung völliger Befriedigung des inneren Einzellebens ſich finden. Zu Unterſuchungen über das Wiſſen und ſeine Formen, ſowie über die Natur der Dinge fanden ſie ſich nur in dem Grade veranlaßt, in welchem ſie für Feſtſtellung ihres Zwecks ihnen erforderlich erſchienen, die Stoiker mehr als die Epikurer und die Skeptiker wiederum mehr als jene, um die Eitelkeit und Unerreichbarkeit des Wiſſens nachzuweiſen. — Eben darum haben wir neue, von eigenthümlichem Princip ausgehende Entwickelungen der Logik oder Dialektik und der Phyſik bei ihnen nicht zu erwarten; ſie konnten ſich begnügen früheren Theorien dieſe Zweigwiſſenſchaften der Philoſophie zu entlehnen und im Einklang mit ihrem ethiſchen Princip umzubilden, oder kritiſch ihre Unhaltbarkeit nachzuweiſen. Da ſehen wir denn, und werden auszumitteln haben warum, die Stoiker zu der heraklitiſchen Lehre vom ewigen Fluß der Dinge und, in Abkehr von Plato und Ariſtoteles, zu der Logik

der Megariker zurückkehren, die Epikureer zu der Atomistik und dem Sensualismus des Demokrit. Großentheils beschränken sie sich darauf die übernommenen Lehren im Einklang mit ihrer Ethik näher zu bestimmen: doch treibt die Sache selber hin und wieder zu weitergreifenden Veränderungen. Die Skeptiker verwenden besonders die in den vorangegangenen Theorien hervorgetretenen einander entgegengesetzten Lehren zur Rechtfertigung ihrer Verzweifelung an all und jedem Wissen und spalten sich wiederum in pyrrhonische und akademische Skeptiker, je nachdem sie auf Erreichbarkeit auch der Wahrscheinlichkeit verzichten, oder diese fest zu stellen unternehmen. Wäre die Skepsis inmitten der zweiten Entwickelungsperiode der griechischen Philosophie hervorgetreten, so würde sie aller Wahrscheinlichkeit nach Versuche hervorgerufen haben, durch genauere Bestimmungen die platonisch-aristotelischen Lehren gegen solche ihnen Gefahr drohende Zweifel zu sichern, während die Theorien der dritten Periode zu ernstlichem Kampf gegen die gleichzeitig mit ihnen hervorbrechende Skepsis sich nicht ermannen. Das Wissen und Erkennen als solches hatte zu wenig Werth für sie und sie waren in Begriff und Form desselben nicht tief genug eingedrungen, als daß sie die Feststellung desselben gegen die Anfechtungen der Skepsis mit Erfolg hätten unternehmen mögen. Was sie zur Aufrechthaltung ihres ethischen Princips bedurften, schien sich ihnen aus der Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung oder der mit Hülfe derselben gewonnenen Vorstellungen in hinreichender Sicherheit zu ergeben: selbst der durch die Skepsis erschütterte Begriff der Ursächlichkeit und seiner Nothwendigkeit vermochte nicht die Stoiker an ihrer dogmatischen Zuversicht irre zu machen, noch weniger die Epikureer, welche die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung nur so weit anerkannten, soweit sie die Ruhe ihres Lebensgenusses nicht zu bedrohen schien. Und wie lange hat es noch gedauert bevor die gegen das Princip der Ursächlichkeit gerichteten Angriffe der Skepsis zu gründlicherer Untersuchung führten.

Aus fortgehender kritischer Erwägung der vorangegangenen Theorien waren die Lehrgebäude des Plato und Aristoteles hervor-

gegangen; aber ein neuer Grundgedanke beſeelte was von den früheren Lehren in der kritiſchen Sichtung ſich als probehaltig ergeben hatte. Neue, unmittelbar aus den höchſten Aufgaben der Wiſſenſchaft hervorgegangene Gedanken fehlen in der dritten Entwickelungsgeſchichte der griechiſchen Philoſophie; das Wiſſen iſt den im voraus feſtgeſtellten Lebenszwecken dienſtbar geworden; man entlehnt daher aus früheren Theorien was zu theoretiſcher Entwickelung des feſtzuſtellenden Lebenszweckes erforderlich ſchien, indem man die dazu geeigneten Modifikationen jener Theorien ſich vorbehielt, und richtete die Schärfe der Kritik vorzugsweiſe gegen die in ſich geſchloſſenen Lehrgebäude des Plato und Ariſtoteles, deren man ſich im Gefühl des Mangels an Kraft ſie weiter zu entwickeln, in jeder Weiſe erwehren zu müſſen glaubte. Nach und nach aber mußte Anerkennung des reichen Inhalts jener Syſteme der Verunglimpfung folgen; man ſuchte daher, ohne den maßgebenden praktiſchen Standpunkt aufzugeben, aus ihnen ſich zu ergänzen und die Verſchiedenheiten die zwiſchen ihnen und der eignen Theorie ſtatt zu finden geſchienen hatten, auszugleichen. So entſtand die durch die Stoa und den Epikureismus gewiſſermaßen ſchon angebahnte Eklektik und Synkretiſtik. Selbſt die akademiſche Skepſis ſuchte mit der urſprünglich platoniſchen Lehre ſich ins gleiche zu ſetzen. Zudem war man mit orientaliſchen Anſchauungsweiſen bekannt geworden; man entlehnte auch ihnen was zweckdienlich erſchien; zumal ſeit ein tieferes religiöſes Bedürfniß erwacht war. Der Grund zu dieſem umfaſſenden Synkretismus war in Alexandria, dieſem Mittelpunkte zugleich griechiſcher und orientaliſcher Bildung, gelegt worden und ward gefördert durch die Ausbreitung der römiſchen Herrſchaft. Vom Orient aus kamen griechiſch gebildete Juden, wie Ariſtobulus und vorzüglich der ſinnvolle Philo den ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen entgegen, letzterer überzeugt ſeine begeiſterte Liebe zu Plato mit altteſtamentlicher Glaubenstreue einigen zu können. Ohngleich weniger erheblich iſt was wir von andren Verſuchen erfahren orientaliſche Anſchauungsweiſen in die Formen griechiſcher Philoſophie zu kleiden. Je weniger ſolche Miſchtheorien Befriedigung gewähren konnten, um ſo begieriger griff man zu

myſtiſchen Ergänzungen und glaubte ſie zunächſt in der ſymboliſchen Zahlenlehre der Pythagoreer finden zu können. Daher die zweite Erneuerung derſelben, — die erſte gehörte dem Plato und ſeiner Schule an; doch trug auch ſie die Farbe des ſynkretiſch-eklektiſchen Geiſtes des Zeitalters. Ueberall fehlt dieſen Theorien ein ihre verſchiedenen Beſtandtheile zu innerer Einheit verbindender Grundgedanke, die Einheit des Princips; ſie bildeten mehr oder weniger geſchickt zuſammengeſchweißte Konglomerate. Man darf dem Plotin das Verdienſt nicht ſchmälern an die Stelle derſelben ein organiſch gegliedertes Syſtem zu ſtellen ſich beſtrebt und eingeſehn zu haben, daß jede Neubildung in der Philoſophie, ſofern ſie mit dem Alterthum in Uebereinſtimmung bleiben wolle, ihre beſten Nahrungsſäfte dem Plato und Ariſtoteles entnehmen müſſe. Allerdings iſt auch ſein Lehrgebäude weder in Bezug auf das Princip noch auf den Anſchluß an Plato und Ariſtoteles ein ſchlechthin neues; Numenius u. A. waren ihm in beiderlei Beziehung vorangegangen; aber zu wiſſenſchaftlicher Durchbildung und organiſcher Geſtaltung iſt es erſt durch ihn gelangt. Es ſteht auf der Grenzſcheide der älteren und der neueren Philoſophie, und während es darauf angelegt war der Verbreitung der chriſtlichen Offenbarung den Weg zu vertreten, diente es, aus demſelben tiefen Seelenbedürfniß hervorgegangen, welches jene Verbreitung in den Zeiten des ſinkenden Alterthums ſo ſehr gefördert hatte, der wiſſenſchaftlichen Geſtaltung derſelben. Das dem Syſteme zu Grunde liegende innige religiöſe Bedürfniß durchbrach die in ihm enthaltenen Beſtandtheile orientaliſcher Emanationstheorien und mußte in chriſtlich geſinnten Geiſtern Anklang finden, zumal die reinere Chriſtuslehre ſie in Stand ſetzte ſolche Beſtandtheile auszuſcheiden und dennoch den wiſſenſchaftlichen Gehalt ſich anzueignen. So weiß die göttliche Lenkung auch in den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen die Irrthümer derſelben auszugleichen, oder zu allmähliger Annäherung an die ihnen vorgezeichneten Zwecke zu benutzen. Es mag zweifelhaft erſcheinen, ob der Neuplatonismus als Abſchluß der alten oder als Anfangspunkt der neueren Philoſophie zu faſſen ſei; für erſteres ſpricht ſeine allmählige Entwickelung aus den philoſophiſchen Beſtrebungen des Alter-

thums; für letzteres der Impuls den er der chriſtlichen Philoſophie gegeben hat. Für uns überwiegt der erſtere Geſichtspunkt den letzteren.

Wie wenig die philoſophiſchen Theorien der dritten Periode den Vergleich mit den inhaltsreichen und in ſich abgerundeten Syſtemen des Plato und Ariſtoteles verſtatten, und wie wenig ihre Geſchichte den Reiz der jugendlich aufſtrebenden und kontinuirlich fortſchreitenden Philoſophie der erſten Periode darbietet, hüten wir uns dennoch vor geringſchätziger Beurtheilung derſelben. Fehlt ihnen auch die Tiefe, der Umfang und die einheitliche Gliederung der Syſteme der vorangegangenen Periode, nicht minder der Zauber der platoniſchen, die Gedrungenheit und Konciunität der ariſtoteliſchen Darſtellung, — einzelne Probleme haben ſie zuerſt geſtellt oder umſichtigerer Erörterung entgegengeführt, obgleich mehr freilich in der Ethik als in der Phyſik und Logik, doch haben ſie auch durch letztere zu eingehenderer Entwickelung der ſprachlichen Formen veranlaßt. Vergeſſen wir überhaupt nicht daß die kritiſch hiſtoriſchen Unterſuchungen der alexandriniſchen Schule und ihrer Ableger zuerſt von der Philoſophie angeregt und theilweiſe von Anhängern der peripatetiſchen und ſtoiſchen Schule geführt wurden, mögen auch die vorzüglichſten Männer jener Richtung, im Ueberdruß an den allgemeinen Fragen der Philoſophie, faſt ausſchließlich philologiſcher Forſchung ſich zugewendet haben. Selbſt Mathematik und Geographie wurzelten urſprünglich in der Philoſophie und ſcheinen ſich faſt nie gänzlich davon entfernt zu haben. Auch in dieſer Beziehung müſſen wir der Vollendung der reichhaltigen und gediegenen Geſchichte der griechiſchen Literatur von Bernhardy mit Verlangen entgegenſehen und vorläufig auf den erſten Band dieſes Werkes verweiſen.

Vor Allem dürfen wir nicht vergeſſen, daß in Jahrhunderten großen und weitverbreiteten ſittlichen Verderbniſſes durch die gleichzeitige Philoſophie Ernſt der Geſinnung geweckt und genährt wurde. Selbſt Genußmenſchen fanden in der Lehre des Epikurs, zu welcher eingewurzelte Neigung ſie trieb, Veranlaſſung nicht blos zur Mäßigkeit, ſondern auch zur Vergeiſtigung des Genuſſes. Lukre-

tius konnte nicht Wüſtling ſein, wenn er mit ſolchem Ernſt der Entwickelung des von ihm ergriffenen Lehrgebäudes ſich widmete. Aehnliches gilt von der Skepſis; Theilnahme an ihren Unterſuchungen mußte über den Sinnengenuß hinausführen. Ohngleich mehr vermochte die Stoa, Die welche ſich ihr anſchloſſen, zu höherer und ernſterer Lebensanſicht zu leiten. Mehrere der edelſten Männer des erſten bis dritten Jahrhunderts unſrer Zeitrechnung gehörten ihr an. Und hat nicht auch ihr ſittlicher Sinn zu der erſten wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Rechtskunde geführt? Freilich würde man Unrecht thun, die philoſophiſche Richtung, welcher die Männer dieſer Jahrhunderte ſich angeſchloſſen haben, zum Maßſtab ihrer Sittlichkeit zu nehmen. Es liegt in der Natur der philoſophiſchen Beſtrebungen dieſer Periode, daß ſie nicht mehr wie die der vorangegangenen aus dem innerſten Kern des Individuums hervorgingen, daß äußere Zwecke ihnen ſich anhefteten und die Sucht durch rhetoriſche Kunſt zu glänzen in ihnen ſich geltend machte; die älteren Stoiker ſcheinen in dieſer Beziehung den Epikureern, Akademikern und Peripatetikern der Periode Nichts nachgegeben zu haben.

Wir wollen nicht in Abrede ſtellen daß wir ſehr verſchiedenartige Beſtrebungen in der dritten Entwickelungsperiode der Philoſophie zuſammenfaſſen, und die Frage liegt nahe, ob nicht ein Theil derſelben der zweiten Periode angehöre; wirken ja die ſokratiſchen Anfänge derſelben in ihnen noch nach. Iſt ihre Richtung aber nicht eine weſentlich andere geworden? und wird nicht die Kontinuität der Entwickelungen durch entſchiedene Abkehr von Plato und Ariſtoteles und durch Verzichtleiſtung auf das Triebrad der früheren Philoſophie, Forſchung um ihrer ſelber willen, augenſcheinlich unterbrochen? In der erſten und zweiten Periode entwickelt ſich die Philoſophie faſt ausſchließlich aus und durch ſich ſelber, in dieſer dritten Periode folgt ſie überwiegend den allgemeinen Zeitrichtungen. Eben darum werden auch fernere Gliederungen ſo ſchwierig; und wollte man den Eintheilungsgrund in dem ſelbſteigenen Weſen der Philoſophie ſelber ſuchen, ſo könnte wohl nur die Frage ſein, ob nicht das neuplatoniſche Lehrgebäude einer vierten

Periode vorzubehalten ſei; denn allerdings erhebt ſichs durch Eigenthümlichkeit und folgerechte Durchführung des Princips über die vorangegangenen Theorien. Jedoch hängt es durch die Eklektik und Synkretiſtik wiederum mit ihnen zuſammen, und es mag als offene Frage bezeichnet werden, ob es beſſer mit dieſen als vierte Entwickelungsperiode zuſammenzufaſſen, oder als Abſchluß der eklektiſchen und ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen zu betrachten ſein möchte. Für das Eine wie für das Andre laſſen ſich erhebliche, jedoch ſchwerlich entſcheidende Gründe anführen.

Die Ordnung in welcher die nunmehr zu betrachtenden Theorien zu erörtern ſein werden, muß mehr durch Zuſammengehörigkeit der Richtungen als durch Zeitabfolge beſtimmt werden, und es kann nicht zweifelhaft ſein, daß die Lehrgebäude des Epikur und der Stoa voranzuſtellen ſeien. Ich beginne mit erſterem, weil es das einfachere iſt.

Erſter Abſchnitt.

Die epikureiſche Lehre.

Während Strato mit Beſeitigung aller hyperphyſiſchen Principien, die Lehren des Ariſtoteles zu der Theorie einer bewußtlos, jedoch dynamiſch aus ſich ſchaffenden Natur umbog, hatte der mechaniſche Materialismus in Epikurus bereits einen neuen Vertreter gefunden. Der Sohn des Neokles, der ſelber Athener, vielleicht mit der Ol. 107, 1 ausgegangenen Kolonie nach Samos übergeſiedelt war, ward er, wenn auch nicht geboren, dort, und ſpäter in Teos erzogen. Frühzeitig mit Schriften des Demokrit bekannt geworden, ſoll er durch ſie, oder durch Anſtoß an dem Begriffe des Chaos, für das Studium der Philoſophie gewonnen worden ſein[1]) und im 18. Jahre ſich nach Athen gewendet haben, als Xenokrates in der Akademie gelehrt, Ariſtoteles bereits nach Chalkis ſich zurückgezogen habe. Dann wiederum zu ſeinem Vater, der damals in

1) Apollodor. b. Diog. X, 14. 1. 2. 3. ib. Interprett. Strabo XIV, 1 *γραφῆναί φασιν ἐνθάδε (ἐν Σάμῳ) καὶ ἐν Τέῳ, καὶ ἐφηβεῦσαι Ἀθήνησι· γενέσθαι δ' αὐτῷ συνέφηβον Μένανδρον τὸν κωμικόν.* Demnach müßte er alſo als Jüngling längere Zeit in Athen ſich aufgehalten haben. Menander ſtellt ihn in einem Epigramm (b. Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae p, 299) mit dem Themiſtokles zuſammen (beider Väter hießen Neoklides) . . *ὧν ὁ μὲν ὑμῶν Πατρίδα δουλοσύνας ῥυσαθ', ὁ δ' ἀφροσύνας.* Wäre Epikurs Vater ſchon Ol. 107 nach Samos übergegangen, ſo müßte auch dort der Sohn geboren ſein, wenn ſeine Geburt Ol. 109, 3 (334½ v. Chr.), wie Apollodor angibt, ſtatt gefunden. Lucretius VI, 1 ff. u. A. bezeichnen ihn geradezu als Athener oder nach dem attiſchen Demos, als Gargettier, Cic. Ep. ad Fam. XV. 15.

Kolophon lebte, zurückgekehrt, habe er, wird erzählt, von ſeinem zwei und dreißigſten Jahre an, zuerſt in Mitylene und Lampſakus gelehrt, und fünf Jahre ſpäter, gegen 307 v. Chr., in Athen eine Schule gegründet, anfangs als Demokriteer und demnächſt mit Verläugnung auch des Demokrits, in eigenem Namen. Den Garten [2]), in welchem er lehrte, vermachte er der Schule und ſtarb 72 Jahre alt, Ol. 127, 2 [3]). Ruhigen Lebensgenuß durch Unterſuchungen über die dazu dienlichen Mittel und durch Verbindung mit gleichgeſinnten Freunden ſich zu ſichern, war der Zweck der Epikureer, welchem auch leicht gehaltene ſchriftliche Darſtellung ihrer Lehren dienen ſollte. Daher die große Menge der Schriften des Epikur, Metrodorus u. A., deren Bruchſtücke keine genußſtörende Anſtrengung verrathen. Doch wollen wir nicht in Abrede ſtellen, daß in den von Epikurus uns erhaltenen drei Briefen nicht ſelten Zeichen genauer Beobachtung der Erſcheinungen und natürlichen Scharfſinns ſich zeigen. Tiefer einzudringen mußten die von vorn herein ihm feſtſtehenden Grundlinien ſeiner Theorie und ſein Mangel an mathematiſchen Kenntniſſen ihn abhalten. Für ſolche welchen ausführliche Entwickelungen, wie ſeine größeren Werke ſie enthielten, nicht zuſagten, hatte Epikur durch längere oder kürzere Abriſſe geſorgt; der letzteren ſind uns einige in den Briefen über Phyſik, Meteorologie und Ethik, ſowie in ſeinen Sentenzen (κυρίαι oder ῥηταὶ δόξαι — maxime ratae sententiae) durch Diogenes Laertius erhalten worden. Aus ſeiner ausführlichen Phyſik enthalten die herkulanenſiſchen Papyrusrollen ſehr lückenhafte Bruchſtücke [4]). Eine

2) Diog. l. 2. 13. Cic. de N. Deor. I, 26. Suid. s. v. — Plut. adv. Colot. 3. — Die Epikureer wurden daher auch οἱ ἀπὸ τῶν κήπων genannt, Sext. Emp. adv. Math. IX, 64 u. A.

3) Diog. 17. vgl. Cic. Ep. ad Div. XIII, 1. — Diog. 14. 15. Cic. de Fato 9.

4) Sext. E. adv. Math. XI, 169. vgl. Epic. b. Diog. 122. — Diog. 27 will nur τὰ βέλτιστα (τῶν συγγραμμάτων) des Epikur aufzählen. Die von andren Schriftſtellern aufgeführten Bücher des Epikur verzeichnet Gassendi, de vita et morib. Epicuri I, 10. — Epicuri fragmenta librorum II et XI de Natura ed. Orelli. Lips. 1818. Epicuri Physica et

kritiſche Bearbeitung ſämmtlicher auf uns gekommenen eignen Worte des Epikur thut noch Noth, auch nachdem G. Schneider durch ſeine ſchätzbare Ausgabe der beiden zuerſt genannten Briefe beſonders für Erläuterung der epikureiſchen Terminologie Sorge getragen hat. Eine ſo ſorgfältig durchgeführte Darſtellung der epikureiſchen Phyſik, wie wir ſie in Lukretius' bewunderungswürdigem Lehrgedichte beſitzen, hat ſchwerlich irgend einer der griechiſchen Epikureer zu Stande gebracht (man vergleiche nur, um ſich davon zu überzeugen, was wir von den ihm gleichzeitigen griechiſchen Epikureern Phaedrus und Philodemus in Bruchſtücken ihrer Bücher und im Spiegelbilde Cicero's beſitzen), und ſchwerlich iſt es je wieder gelungen einen ſo ſpröden Stoff in ſolchem Maße poetiſch zu geſtalten. Dem Ariſtippus in der Ethik nahe verwandt, trachtete auch Epikur, wie ſeine Schüler verſichern und Chryſippus, Cicero u. A. beſtätigen, nach verſtändigem Maßhalten im Genuß, und wenn ſeine zahlreichen Gegner ihn als heilloſen Lüſtling ſchilderten [5]), ſo dürfen wir nicht außer Acht laſſen, wie Haß und Parteiſucht die ohngleich edleren Charaktere Plato's und Ariſtoteles' in damaliger Zeit verunglimpfte. In der Ueberzeugung die philoſophiſchen Unterſuchungen völlig abgeſchloſſen zu haben, wollte Epikur nur eine ſeine

---

Meteorologica duabus epistolis eiusdem comprehensa ed. I. G. Schneider. Lips. 1813. — Ueber Epikurs Lehren zu vergleichen: Steinhart in Erſch und Grubers Encyklop. Sect. 1. Bnd. 35. 459 ff. Reichhaltige Sammlungen über Lehre und Leben des Epikur in den darauf bezüglichen Abhandlungen Gaſſendi's (Opera omnia V). Sein philosophiae Epicuri syntagma (Opp. III) enthält eine frei gehaltene Darſtellung des atomiſtiſchen Syſtems, wie G. ſichs zurecht gelegt hatte.

5) Diog. L. 10. 11. Chrysipp. b. Stob. Serm. 61. Cic. de Fin. II, 25. Tusc. II, 28. Seneca Ep. 21. 107. 18. — Diog. L. 6. 7. 4. Cic. de N. D. I, 33. Plato comic. b. Athen. VII, 279, c. Ueber das Leben des Epikur hatten ſchon zeitgenöſſiſche Anhänger deſſelben, Idomeneus, Herodotus, Timokrates und ſpäter andere, wie Apollodorus und Philodemus, um die Zeit Cicero's, ſich verbreitet, ſ. Diog. 4. 5 u. 3. ib. Interprett. Die gegen Epikur gerichteten Anklagen weiſt ausführlich, wenn auch nicht immer ſiegreich, Gaſſendi (de vita Ep. III. ff. Bücher) zurück.

Lehren treu fortpflanzende, nicht ſie fortbildende Schule gründen, ermahnte ſeine Sentenzen oder gar ſeine Schriften auswendig zu lernen; und in der That hören wir in ihr nicht von irgend erheblichen Veränderungen oder Erweiterungen der urſprünglichen Theorie. Auch wollte Ep. für den durchaus ſelbſtändigen Erfinder derſelben gelten, nicht zugeben daß irgend ein Lehrer Einfluß auf ihn geübt habe, und ſprach ſich über die vorangegangenen Philoſophen, ſelbſt über Plato und Ariſtoteles, höchſt geringſchätzig aus [6]).

2. Die Richtung der Philoſophie dieſer Periode ſpricht ſich aufs entſchiedenſte in der epikureiſchen Begriffsbeſtimmung von Philoſophie aus, derzufolge ſie die Thätigkeit ſein ſoll, durch Begriffserörterungen und Unterredungen eines glückſeligen Lebens theilhaft zu werden ([4]). Von Wiſſenſchaft ſoll daher nur Berückſichtigung verdienen was dieſem Zwecke förderlich. Der Trieb zu wiſſen um des Wiſſens willen, welcher die vorangegangene Philoſophie, auch noch die der Peripatetiker, beſeelte, war mehr und mehr abhanden gekommen. Ihrer ſelber wegen ſollte daher, nach Epikur, blos die Ethik bearbeitet werden, Phyſik (τὸ φυσικόν, oder περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) nur um die den Lebensgenuß beeinträchtigende Furcht vor der Allgewalt oder der Strafgerechtigkeit der Götter, vor ſtarrer Nothwendigkeit und vor unheimlichen Naturereigniſſen zu beſeitigen. Lukretius wird nicht müde ſeinen Held als den Wohlthäter des Menſchengeſchlechts zu preiſen, der es von der Wucht des Aberglaubens (der *religio*) befreit und die engen Pforten der Natur durchbrochen habe [7]). Die an die Stelle der Wiſſenſchaftslehre

6) Diog. 12. Cic. de Fin. II, 7. Seneca Ep. 33 omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. vgl. Numen. ap. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. Diog. 9. — Cic. de N. D. I, 26. Diog. 7. 8 ib. Interpretl. S. Emp. adv. Math. i, 2. Plut. non posse suav. vivi sec. Ep. 18. Lucret. V, 5. vom Epikur: pectore parta suo quaesitaque praemia liquit. — Jedoch erkannte Epikur nach dem Zeugniß vertrauter Schüler, Abhängigkeit vom Demokrit entſchieden an, Plut. adv. Col. 3.

7) Diog. 30 sq. — Lucret. I, 63. III. 1. V, 8. VI, 5. vgl. Epic. b. Diog. X, 82. 85. 112 f. 143. Plut. non posse suav. vivi sec. Epicur. 21 u. A.

geſetzte Kanonik (*τὸ κανονικὸν* oder *περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς*), in erſterer Weiſe vielleicht mit Rückſicht auf Polyklets Statue und Theorie ſo bezeichnet, war beſtimmt zunächſt in die Phyſik, dann aber auch in die Ethik einzuleiten. Daher von Einigen eine Dreitheilung, von Andren eine Zweitheilung der Philoſophie dem Epikur beigemeſſen wird [8]). Verachtung der Wiſſenſchaften als ſolcher ſpricht ſich in ſeinen geringſchätzigen Aeußerungen über Mathematik, Geſchichtsforſchung, Theorie der Muſik u. ſ. w. aus [9]).

A. Die epikureiſche Kanonik.

Die Grundvorausſetzung des Epikur, auf welcher unmittelbar ſeine Kanonik, mittelbar auch ſeine Phyſik und Ethik fußt, iſt, daß alle Gewißheit auf ſinnlicher Wahrnehmung und dieſe wiederum auf Empfindung beruhe. Alle ſinnliche Wahrnehmung, oder genauer genommen, alle Empfindung, behauptet er, muß dem Empfundenen entſprechen, iſt alſo wahr; und wäre ſie es nicht, wie ſollten wir da zur Entſcheidung über Wahrheit und Irrthum gelangen können? weder durch Vergleichung mit andren Wahrnehmungen iſt es möglich, da auch dieſe wiederum der Bewährung bedürfen würden, noch durchs Denken, welches ſelber auf Wahrnehmung beruht [10]).

---

8) Diog. 30 *τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει.* — Zweitheilung b. Seneca Epist. 89. Zwei- und Dreitheilung b. Diog. 30. Sext. adv. Math. VII, 14 sq. Ueber Epikurs Kanon vgl. Menag. z. Diog. l. l.

9) Cic. Acad. II, 33. Sext. adv. Math. I, 1. 49. VII, 27. Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 12 sq. Diog. 6. vgl. 121 ib. Interprett. Doch hatte er zugegeben *ὅτι ἀνάγκη ἐστὶ τοῖς σοφοῖς μανθάνειν γράμματα*, Sext. adv. Math. XI, 49. vgl. I, 292 f.

10) Cic. Acad. II, 32 Quod est caput Epicuri? si ullum sensus visum falsum est, nihil potest percipi. vgl. 46. de Fin. I, 7. 19. de N. D. I, 29. Sext. adv. Math. VII, 203 *Ἐπικ... τὴν φαντασίαν, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ, διὰ παντὸς ἀληθῆ φησὶν ὑπάρχειν. ὡς γὰρ τὰ πρῶτα πάθη, τουτέστιν ἡδονὴ καὶ πόνος, ἀπὸ ποιητικῶν τινῶν καὶ κατ' αὐτὰ τὰ ποιητικὰ συνίσταται... οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν φαντασιῶν, παθῶν περὶ ἡμᾶς οὐσῶν, τὸ ποιητικὸν ἑκάστου αὐτῶν πάντη τε καὶ πάντως φαν-*

Auf alles Wiſſen aber verzichten, widerſpricht der menſchlichen Natur und dem Bedürfniß des Handelns, welches durchgängig Entſcheidung und damit ein Wiſſen vorausſetzt [11]). Was man als Sinnentrug bezeichnet, iſt lediglich Täuſchung der hinzutretenden Vorſtellung, welche der Wahrnehmung entnommen, über ſie hinausreicht und den Eindruck, den wir von den Gegenſtänden empfangen, mit ihnen ſelber verwechſelt [12]). Aus der Wiederholung ähnlicher Wahrnehmungen geht nämlich ein gemeinſames Bild des Wahrgenommenen hervor, welches wir als Vorannahme (*πρόληψις*) in der Erwartung bezeichnen, daß es auch künftigen Wahrnehmungen entſprechen werde [13]). Dieſe Gemeinbilder oder Gemeinvorſtellungen

---

ταστόν ἐστιν, ὃ οὐκ ἐνδέχεται ὂν φανταστόν, μὴ ὑπάρχον κατ' ἀλήθειαν τοιοῦτον, οἷον φαίνεται, ποιητικὸν φαντασίας καθεστάναι. vgl. 210. VIII, 9. Epic. b. Diog. 32 *καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι, πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν.* b. Diog. 146 *τὸ ὑφεστηκὸς δεῖ τέλος λογίζεσθαι κτλ.* vgl. Schneider p. 53 sq. Epic. lb. 146 *εἰ μάχῃ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἃς ἂν αὐτῶν φῂς διεψεῦσθαι, πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀναγωγὴν κρίνῃς;* vgl. Diog. 31. Lucret. IV, 480 sqq. . . Qui (sensus) nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.

11) Epicur. l. l. 147. Luoret. IV, 467 sqq. Denique nil sciri siquis putat, id quoque nescit An sciri possit, quoniam nil scire fatetur oet. vgl. Cic. de Fin. I, 7. 19,

12) Epic. b. Diog. 50 *τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστι κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται κτλ.* vgl. 51 u. 147. Lucretius, nach der Erklärung mancher Augentäuſchungen IV, 377 Nec tamen hio oculos falli concedimus hilum. vgl. Sext. adv. Math. VII, 205 sqq. 210. Plut. adv. Colot. 4 ff. Epic. b. Diog. 31 *πᾶσα αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική.* Sext. adv. Math. VII, 210 *αἰσθήσεως ἴδιον ὑπῆρχε τοῦ παρόντος μόνον καὶ κινοῦντος αὐτὴν ἀντιλαμβάνεσθαι, οἷον χρώματος, οὐχὶ δὲ τὸ διακρίνειν ὅτι ἄλλο μέν ἐστι τὸ ἐνθάδε ἄλλο δὲ τὸ ἐνθάδε ὑποκείμενον.* vgl. VIII, 9. — Selbſt den Träumen und Einbildungen der Wahnſinnigen ſoll Wahrheit zu Grunde liegen, ſ. Plut. adv. Col. 28 u. A.

13) Diog. 33 *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσι . . . μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος.* Cic. de N. D. I, 16 *πρόληψιν* appellat Epicurus . . anteoeptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intel-

werden durch die Sprache feſtgeſtellt, ſind an ſich evident und müſſen allen Unterſuchungen zu Grunde gelegt werden [14]). Das Bedürfniß aus dem uns Bekannten das Unbekannte abzuleiten, erzeugt dann Meinungen (*δόξαι, ὑπολήψεις*), die nicht durch Eintheilung und Schlußverfahren, ſondern nur durch neu hinzukommende Wahrnehmungen ſich bewähren oder widerlegen laſſen [15]). Man bewahre ſie alſo als ein Beſtätigung oder Widerlegung Erwartendes (*προσμένον*), bis dieſe durch Thatſachen der ſinnlichen Wahrnehmung wirklich erfolgt [16]). Aehnlich verhält ſichs mit den

---

ligi quidquam nec quaeri nec disputari potest; eulus rationes, vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus. — Daß Cicero die *πρόληψις* als angeborenen Begriff gefaßt habe, ergibt ſich aus dem Ausdruck *praenotio* c. 17 nicht, wie ja auch Epikur die *anticipatio deorum* ganz wohl als *πρόληψις* bezeichnen konnte.

14) Epic. b. Diog. 37 *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ διειληφέναι ... ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι κτλ.* vgl. Schneider p. 48 sqq. Daher der Werth welchen Epikur auf Worterklärungen legte, Diog. 31. Epic. ib. 38, ohne jedoch dem *λεκτὸν* als ſolchem Realität beizumeſſen; Sext. E. Hyp. II, 107. adv. Math. 258. vgl. 13. Die Worte ſollten dennoch nur in der Natur der Dinge, nicht in Uebereinkunft ihren urſprünglichen Grund haben, Epic. b. Diog. 75 *τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι*, vgl. Lucret. V, 1027. Auch die auf den Wortſinn gegründeten *ἐπίνοιαι* ſollten ſich *δεικτικῶς* bewähren, Sext. VII, 267, und die *προλήψεις ἐναργεῖς* ſein, Diog. 33. Epic. ib. 38. Sext. adv. Math. XI, 21 (*ἄνευ προλήψεως*) *οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν.* Der *πρόληψις* ſetzt Ep. (bei Diog. 124) die *ὑπόληψις* entgegen.

15) Diog. 33 *καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται ... τὴν δὲ δόξαν λέγουσι ... ἂν μὲν ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν.* vgl. 147 und Schneider p. 51 sq. Sext. Math. VII, 211 sq. — Epikurs geringſchätzige Urtheile über Definitionen, Schlüſſe u. dgl. ſ. b. Cic. Fin. I, 7. 19. vgl. Sext. Math. VIII, 355 sqq. Diog. 31. An die Stelle derſelben ſetzt er *περίπτωσις, ἀναλογία, ὁμοιότης* und *σύνθεσις*, jedoch *συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ*, Diog. 32.

16) Diog. 32 *περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι.* Epicur. ib. 38 . . *εἴτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τη-*

Vorausſetzungen über die verborgenen Urſachen; ſie ſind nur richtig, wenn alle Wahrnehmungen mit ihnen übereinſtimmen, wie mit der Annahme des leeren Raumes [17]). Wie die den Gegenſtänden in der That entſprechenden Bilder von denen ſich unterſchieden, die es nicht thun, vermochte Epikur, wie wir in ſeiner Phyſik ſehn werden, natürlich nicht anzugeben. Zwar gibt er zu, daß die Wärme von verſchiedenen Individuen ſehr verſchieden empfunden werde, daß die Farbe den Körpern nicht anhafte, verläßt ſich aber theils darauf daß der Weiſe richtig zu entſcheiden im Stande ſein müſſe, theils liegt ihm wenig an der Erkenntniß des Einzelnen, ſo weit ſie nicht für unſer Handeln erforderlich ſei. Den Principien der Beweisführung, ſelbſt dem des Widerſpruchs, konnte Epikur keine unbedingte Gültigkeit in der Anwendung zugeſtehn [18]). Wenn die Schüler des Epikur den drei von ihm als Kriterien der Wahrheit

---

ρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διανοίας εἴθ' ὁτιδήποτε τῶν κριτηρίων. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα. vgl. Diog. 33. 34 ὅθεν τὸ προσμένον (sc. τὴν ἐπιμαρτύρησιν) εἰσήχθη κτλ. Sext. Math. VII, 212 ἔστι δὲ ἐπιμαρτύρησις μὲν κατάληψις δι' ἐναργείας τοῦ τὸ δοξαζόμενον τοιοῦτον εἶναι ὁποῖόν ποτε ἐδοξάζετο κτλ. vgl. Cic. Acad. II, 32. 33. de Fin. I, 5.

17) Sext. l. l. 213 οὐκ ἀντιμαρτύρησις δέ ἐστιν ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξασθέντος ἀδήλου τῷ φαινομένῳ, οἷον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστοῦται δι' ἐναργοῦς πράγματος τοῦτο, τῆς κινήσεως· κτλ.

18) Epic. bei Plut. adv. Col. 6. vgl. c. 7 sq. — Lucret. II, 730. vgl. Stob. Ecl. phys. 366. Denn die ſinnlich wahrnehmbaren Eigenſchaften, ſagt Epikur b. Diog. 68 οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτὰς εἰσι φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο), οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, ohne die von Demokrit angebahnte Unterſcheidung primärer und ſekundärer Eigenſchaften weiter zu verfolgen. — Epic. b. Diog. 50 ſetzt μορφή und συμβεβηκότα einander entgegen. vgl. Sext. E. adv. Math. VII, 204 sqq. — Cic. Acad. II, 15 Dixitque (Epicurus) sapientis esse opinionem a perspicuitate sciungere. — Cic. de Fato 10 negat omnem enunciationem aut veram esse aut falsam. c. 16 (Epicurei dicunt) veras esse ex contrariis disiunctiones, sed quae in his enunciata essent, eorum neutrum esse verum. vgl. de N. D. I, 25.

aufgeführten (ſinnliche Wahrnehmung, Vorbegriffe und Affektionen oder Empfindungen) als viertes das vorſtellende Ergreifen des Denkens hinzufügten, ſo ſcheinen ſie eine vermeintliche Lücke auszufüllen geſucht zu haben [19]).

B. Die epikureiſche Phyſik.

1. Auch die Phyſik hat nur Werth für Epikur ſo fern und ſo weit ſie die den Lebensgenuß ſtörende Furcht beſeitigt; ſie ſoll daher auf Ausmittelung der allgemeinen Gründe ſich beſchränken und Fragen die der Erreichung jenes Zwecks nicht förderlich ſind, wie über die Geſtalt der Welt, das Weſen der Sterne, dahin geſtellt ſein laſſen [20]). Mit Beſeitigung jedes hyperphyſiſchen Princips und des Begriffs der Zweckurſächlichkeit, will Epikur alle Erſcheinungen aus natürlichen Urſachen ableiten, die dann wiederum durch Wahrnehmung ermittelt werden ſollen [21]). Ihr zufolge ſteht ihm feſt daß was durch ſich ſelber ſein, wirken und leiden ſolle, Körper ſein müſſe [22]). Zur Erforſchung Deſſen was als Urkörper den Erſcheinungen zu Grunde liege, geht Ep. von dem Axiom aus,

---

19) Diog. 31 *ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη· οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας.*

20) Epic. b. Diog. 78 f. 87 f. *οὐ γὰρ δὴ ἰδιελογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν κτλ.* vgl. 142. 143. Lucret. u. A. vgl. Anm. 42. 44.

21) Lucret. II, 707 .. omnia quando Seminibus certis certa genetrice creata Conservare genus crescentia posse videmus: Scilicet, id certa fieri ratione necessust. 718 Sed ne forte putes animalia sola teneri Legibus hisce, eadem ratio disterminat omne. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se sua quaeque sagaci mente locarunt etc. vgl. IV, 820. V, 156 sqq.

22) Epic. b. Diog. 39 *τὸ πᾶν ἐστὶ σῶμα· τὰ μὲν γὰρ σώματα ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ.* vgl. 67 u. Plut. adv. Col. 11. 13. Seine Begriffsbeſtimmung von Körper: *ἀθροισμός τις μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας*, Sext. E. adv. Math. XI, 226. vgl. I, 21. Lucret. I, 443 At facere et fungi sine corpore nulla potest res.

daß Nichts aus Nichts durch göttliche Kraft werden könne, und verſucht auch dafür einen Erfahrungsbeweis zu führen [23]). Um ſeiner Annahme untheilbarer Körperchen den Weg zu bahnen, beſeitigt er die Vorausſetzung der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen [24]) und den Einwurf daß das Untheilbare nicht wahrnehmbar ſei [25]). Auch erneuert er die demokritiſche Beweisführung für die Vorausſetzung eines leeren, allem Körperlichen entgegengeſetzten Raumes, als Ort der Körper und ihrer Bewegungen [26]), und ſucht zu zeigen, daß Ableitung der Erſcheinungen aus urſprünglich qualitativ beſtimmtem Stoffe oder Stoffen ein Werden aus Nichts vorausſetze, die Geſetzmäßigkeit in den Naturveränderungen aber ohne zu Grunde liegende unveränderliche Principien nicht ſtatt finden könn-

23) Epic. b. Diog. 38 *πρῶτον μὲν (συνορᾶν δεῖ) ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν, σπερμάτων γε οὐδὲν προσδεόμενον.* Lucret. I, 150 Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam — ausführlich im Folgenden befürwortet. vgl. Euseb. Praep. Ev. I, 8.

24) Epic. b. Diog. 41 *ταῦτα (τὰ ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται) δ' ἐστὶν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι κτλ.* vgl. 54. 40. Plut. Plac. I, 3. Lucret. II, 751 Immutabile enim quiddam superare necessest, Ne res ad nilum rediganter funditus omnes.

25) Epic. b. Diog. 59 *μικρότητι ... διαφέρει τοῦ κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρουμένου.* 55 *παραλλαγὰς δέ τινας μεγεθῶν νομιστέον εἶναι*, jedoch nicht von jeglicher Größe ib. 56. Lucret. I, 267 Ne qua forte tamen coeptes diffidere dictis, Quod nequeunt oculis rerum primordia cerni, Accipe praeterea quae corpora tuto necessest Confiteare esse in rebus nec posse videri.

26) Epic. b. Diog. 40 *εἰ μὴ ἦν ὃ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα.* Lucret. I, 505 Corporis atque loci, res in quo quaeque geruntur, Esse utramque sibi per se puramque necessest est. vgl. 532. 536. Plut. adv. Col. 11. Epikur unterſcheidet dann das Leere an ſich (*κενόν*), das von einem Körper eingenommene (*τόπος*) und das den Körpern Durchgang verſtattende Leere (*χώρα*), Sext. adv. Math. X, 2.

ten [27]), daß daher die Erſcheinungen nur aus der Annahme einer unendlichen Menge der Geſtalt, Größe und Schwere nach verſchiedener, qualitätsloſer, unveränderlicher und unzerſtörbarer, untheilbarer, wenn auch nicht theilloſer, Körperchen ſich ableiten ließen [28]). Der Schein der Stetigkeit ſollte erſt durch die Bewegung, in der Wahrnehmung ſich ergeben [29]). Das Ausgedehnte als theillos, d. h. ohne ein Außer- und Nebeneinander der Theile zu faſſen, konnte man ſich doch nicht entſchließen [30]). Demokrit ſcheint ſich nicht darüber ausgeſprochen zu haben. Gleich dieſem mußte Epikur Unend-

---

27) ſ. d. ausführliche Kritik der (heraklitiſchen) Annahme, Grund und Stoff der Dinge ſei das Feuer, bei Lucretius (I, 635), oder die Luft oder das Waſſer oder die Erde (707); ferner der Vorausſetzung einer Zweiheit oder Vierheit der Elemente (v. 712) und der anaxagoreiſchen Homoeomerien. Epic. b. Diog. 55 *αἱ δὲ ποιότητες οὐκ ἐνυπάρχουσι*, wie ja auch in abſichtlich umgeformten Dingen *τὸ σχῆμα ἐνυπάρχον λαμβάνεται*, nicht die Beſchaffenheit. Ib. 43 *ἐπειδὴ αἱ ποιότητες μεταβάλλονται.* 55 *ἱκανὰ οὖν τὰ ὑπολειπόμενα ταῦτα (τὰ σχήματα) τὰς τῶν συγκρίσεων διαφορὰς ποιεῖν.* 71 *οὐκ ἀϊδίων τῶν συμπτωμάτων παρακολουθούντων.* Lucret. II, 737. 842. I, 592 nam si primordia rerum Commutari aliqua possent ratione revicta, Incertum quoque iam constet quid possit oriri, Quid nequeat. Dieſes Argument für ein dem Lukretius eigenthümliches zu halten, ſcheint mir nicht Grund vorhanden.

28) Lucret. I, 528 Haec (primordia rerum) neque dissolvi plagis extrinsecus icta Possunt, nec porro penitus penetrata retexi, Nec ratione queunt alia temptata labare. 538 Ergo si solida ac sine inani corpora prima Sunt ita ut docui, sint haec aeterna necessest. cet. v. 591 Inmutabili' materiae quoque corpus habere Debent, nimirum: cet. vgl. V, 351. Epic. bei Diog. 41 (24) . . *πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπη ἢ ὅπως διαλυθήσεται.* Ib. 42 *καὶ μεστά.*

29) Epic. b. Diog. 62 . . *ἕως ἂν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς γένηται· τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς ἔχουσιν, οὐκ ἀληθές ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων.*

30) Lucret. I, 609 Sunt igitur solida primordia simplicitate, Quae minimis stipata cohaerent partibus arcte, Non ex ullorum conventu conciliata, Sed magis aeterna pollentia simplicitate, cet. vgl. Epikur b. Diog. 58. 59 (die Erklärung vorzubehalten); u. Phys. II. col. 10.

lichkeit der Welt, nicht minder als eine unendliche Menge der Atome vorausſetzen; nur unendliche Kleinheit derſelben und daß ihrer unendlich viele in je einem endlichen Dinge enthalten ſeien, wollte er nicht zugeben [31]). Beſtimmter als jener ſetzt er Verſchiedenheit der Schwere der Atome, je nach Verſchiedenheit ihrer Maſſe voraus [32]), will jedoch keine unendliche Mannichfaltigkeit der Formen anerkennen [33]). Die Dinge mußte er auf Complexionen von Atomen, ihre Veränderungen auf Zugang, Abgang und Umſtellung derſelben zurückführen [34]). Unendlich wie die Menge der Atome,

---

31) Epic. b. Diog. 41 *ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δὲ ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται . . . καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ.* vgl. 39, Cic. de Divin. II, 50 und die ausführliche Beſtreitung der Endlichkeit der Welt bei Lucret. I, 958 sqq — Epic. b. Diog. 59 (25). 55 *οὐ πᾶν μέγεθος ἐν ἀτόμοις.* 56 *οὐκ ἄπειροι ὄγκοι ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι.*

32) Nach Plut. Plac. I, 3, 29 ſoll Epikur im Unterſchiede von Demokrit, den Atomen Schwere beigelegt haben; doch führt ſchon dieſer die Bewegung auf die Schwere zurück und Epikur läugnet nur daß größere oder mindere Schwere größere oder mindere Schnelligkeit der Bewegung zur Folge habe, bei Diog. 43.

33) Epic. b. Diog. 42 *ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων . . . καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχημάτισιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν ἄτομοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι.* Lucret. II, 333 sqq. ſucht zu zeigen, wie die unbegrenzte Verſchiedenheit der Dinge und ihrer Einwirkung auf unſre Sinne eine entſprechende Verſchiedenheit der zu Grunde liegenden Formen der Atome vorausſetze. ib. 478 . . . pergam conectere rem quae Ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum Finita variare figurarum ratione. Quod si non ita sit, rursum iam semina quaedam Esse infinito debebunt corporis auctu. cet. v. 496 quare non est ut credere possis Esse infinitis distantia semina formis, Ne quaedam cogas inmani maximitate Esse, supra quod iam docui non posse probari. cet. d. h. weil ſonſt unendliche Grade der Verſchiedenheiten ſtatt finden müßten. 512 Quae quoniam non sunt, sed rebus reddita certa Finis utrimque tenet summam, fateare necessest Materiem quoque finitis differre figuris. vgl. Cic. Nat. Deor. I, 24 u. A.

34) Epic. b. Diog. 54 *συγκρίσεις* (vgl. 40. 62 u. ſ. w.), *μεταθέσεις*,

muß denn auch der leere Raum ſein (26), die nothwendige Bedingung der Sonderung der Atome und ihrer Bewegung; in ſo fern nämlich der leere Raum nicht ohne Nachgeben (εἶξις), der Körper nicht ohne Widerſtand (ἀντιτυπία) denkbar, ſoll kontinuirliche Bewegung die nothwendige Folge der Schwere der Atome und dieſe die Folge ihrer Dichtigkeit ſein (35). Auf die verſchiedenen Grade der Dichtigkeit der aus den Atomen zuſammengeſetzten Körper führt Ep. die verſchiedenen Grade ihrer Schnelligkeit zurück, während die Atome in dem widerſtandsloſen Leeren mit gleicher Schnelligkeit und in keiner irgendwie beſtimmbaren Zeit ſich bewegen und erſt in der Complexion, wie es ſcheint, eine beſtimmte Schwingung erhalten ſollen (36). Gleichwie die Atome im leeren Raume, müſſen denn

---

πρόσοδοι καὶ ἄφοδοι. ib. 71 συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον, καὶ οὐκ ἀΐδιον παρακολουθοῦντα, οὐδ' αὐ φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὴ ἡ αἴσθησις τὴν ἰδιότητα ποιεῖ, θεωρεῖται. Die in der Complexion zuſammenbegriffenen Merkmale: (ib. 68) οὔθ' ὡς καθ' ἑαυτὰς εἰσι φύσεις δοξαστέον .. οὔθ' ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν, οὔθ' ὡς ἕτερά τινα προσυπάρχοντα τούτῳ ἀσώματα, οὔθ' ὡς μόρια τούτου, ἀλλ' ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον. κτλ. 71. συμπτώματα πάντα τὰ σώματα νομιστέον. vgl. Plut. adv. Col. 16.

35) Epic. b. Diog. 44 ἥ τε γὰρ τοῦ κενοῦ φύσις ἡ διορίζουσα ἑκάστην αὐτῶν κτλ. — ib. 43 κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι (φησὶ δὲ ἐνδοτέρω καὶ ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι, παρεχομένου τοῦ κενοῦ τὴν ἴξιν ὁμοίαν καὶ τῇ κουφοτάτῃ καὶ τῇ βαρυτάτῃ τὸν αἰῶνα). 61. 62. Epic. Phys. II, col. 2. Lucret. II, 238 Omnia quapropter debent per inane quietum Aeque ponderibus non aequis concita ferri. vgl. v. 95. V, 280 . . . adsidue quoniam fluere omnia constat.

36) Epic. b. Diog. 43 sq. (35) ib. καὶ αἱ μὲν μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων διίστανται, αἱ δ' αὐτὸν τὸν παλμὸν ἴσχουσιν, ὅταν τύχωσιν ἐπὶ τὴν περιπλοκὴν κεκλιμέναι ἢ στεγαζόμεναι παρὰ τῶν πλεκτικῶν. Lucret. II, 97 Sed magis adsidue varioque exercita motu Partim intervallis magnis confulta resultant, Pars etiam brevibus spatiis vexantur ab ictu. — ib. 46 καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ φορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων γινομένη πᾶν μῆκος περίληπτον ἐν ἀπεριλήπτῳ χρόνῳ συντελεῖ. κτλ.

auch alle durch leere Räume von einander getrennten Theile der Komplexionen in ſteter Bewegung ſein (35). Außer dem leeren Raume und dem Körperlichen, behauptet Epikur, vermögen wir Nichts als wirklich nur einmahl zu denken, da alles Körperliche berührbar ſei, das Nichtberührbare zurückweiche und damit leeren Raum vorausſetze. Mithin, ſchließt er, iſt das Seiende auf das Körperliche und ſeine Affektionen beſchränkt, da alles Seiende wirkend und der Einwirkung zugänglich, und was wirkt oder leidet Körper ſei 37). Die Atome aber ſollen in ihrer Unveränderlichkeit ohne alle Qualität, mithin alle Eigenſchaften, die weſentlichen (*συμβεβηκότα*) wie die zufälligen (*συμπτώματα*), aus ihren Formen und Verbindungen abzuleitende Affektionen ſein. Zu erſterer werden Wärme, Geſtalt, Farbe, Gewicht, zu letzterer die Zeit und Vergangenheit, Reichthum, Armuth, Knechtſchaft u. dgl. gerechnet; jedoch wird auch von der Farbe zugegeben, daß die Dinge ihrer eben ſo wenig theilhaft als nicht theilhaft ſeien, da ihre Erſcheinung vom Wechſel der Verhältniſſe abhängig ſei. Ueberhaupt ſind die ſekondären Eigenſchaften und ſind auch nicht 38). Um die Entſtehung

37) Epic. b. Diog. 40 *παρὰ δὲ ταῦτα (τὸ κενὸν καὶ τὰ σώματα) οὐθὲν ἐπινοηθῆναι δύναται οὔτε περιληπτῶς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς κτλ.* vgl. 67 und 39 *τὸ πᾶν σῶμα.* Lucret. I, 443 . . At facere et fungi sine corpore nulla potest res, Nec prabere locum porro nisi inane vacansque. Ergo, praeter inane et corpora, tertia per se Nulla potest rerum in numero natura relinqui, Nec quae sub sensus cadat ullo tempore nostros, Neo ratione animi quam quisquam possit apisci. Epic. b. Plut. adv. Col. 11 *ἡ τῶν ὄντων φύσις σωματά ἐστι καὶ κενόν.*

38) Epic. b. Diog. 54 *καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νόμιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους, καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματι συμφυῆ ἐστί· ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, αἱ δ' ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσι κτλ.* 40 *τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα.* 68 *συμβεβηκότα ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς . .* (69) *ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν ἐκ τούτων ἁπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἀΐδιον (δοξαστέον).* 70 *τὰ συμπτώματα οὔτι τὴν τοῦ ὅλου φύσιν ἔχειν κτλ.* 71 *οὐκ ἀϊδίων τῶν συμπτωμάτων παρακολουθούντων.* Lucret. I, 449 Nam quaecumque cluent,

von Komplexionen der Atome denkbar zu machen, nahm Epikur an daß die Atome, obgleich kraft ihrer Schwere in ſenkrechter Linie mit gleicher Schnelligkeit nach Unten getrieben, etwas von der ſenkrechten Richtung abwichen, ohne mit Demokrit zu den Vorausſetzungen von Abprall, Stoß und Wirbelbewegung ſeine Zuflucht zu nehmen. Die Annahme des Zufalls zur Erklärung der Ablenkung von der ſenkrechten Linie ſchien dem Epikur um ſo gerechtfertigter, da ohne jene Annahme von Freiheit des Willens nicht die Rede ſein könne. Lukretius nimmt daher nicht Anſtand auch den Atomen einen entſprechenden (blinden) Trieb beizulegen[39]). Erſt aus dem Zuſammenſtoß der Atome ſollte dann Abprall (jedoch nicht

---

aut his coniuncta duabus Rebus ea invenies aut horum eventa videbis. Coniunctum est id quod nusquam sine pernicieli Discidio potis est seiungi seque gregari . . . Servitium contra, paupertas . . . Haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare. Die Zeit nannte Ep. *σύμπτωμα συμπτωμάτων*, weil ſie dem Tage und der Nacht, der Bewegung und Ruhe u. ſ. w. anhafte, welche ja alle *συμπώματά τισι συμβεβηκότα* ſeien, ſ. Sext. E. Hyp. III, 137. adv. Math. X, 219 (nach Demetrius dem Lakonier). vgl. ib. 181. Ep. b. Diog. 72 *τὸν δὴ χρόνον οὐ ζητητέον, ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν κτλ.* vgl. Lucret. I, 459. — Epic. b. Diog. 68 (18) und b. Plut. adv. Col. 7. In der Ableitung der Qualitäten aus den zu Grunde liegenden Formen der Atome geht Epikur über Demokrit nicht hinaus, ſ. Lucret. II, 334 sqq.

39) Epic. b. Diog. 43 (35) 47. 61 *διὰ τοῦ κενοῦ . . μηδενὸς ἀντικόπτοντος.* — Lucret. II, 216 Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus, Corpora cum deorsum recta per inane feruntur, Ponderibus propriis incerto tempore ferme Incertisque loci spatiis decedere paullum, Tantum quod momen mutatum dicere possis. Denn im leeren Raume können nicht, wie in der Luft und dem Waſſer, die ſchweren Körper von der geraden Linie abweichen, ib. 227. 243. Und 257 Unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas, Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas? 284 Quare in seminibus quoque idem fateare necessest, Esse aliam praeter plagas et pondera causam Motibus, unde haec est nobis innata potestas. I, 1021 Nam certe neque consilio primordia rerum Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt . . . Omne genus motus et coetus experiundo Tandem deveniunt in talis disposituras. vgl. Cic. de Fin. I, 6. Nat. Deor. I, 25. de Fato 10. 20. Plut. u. A.

Wirbelbewegung), und daraus die Verſchiedenheit der abgeleiteten Bewegungen hervorgehn [40]). Ewigkeit der Welt oder vielmehr des Weltbildungsproceſſes wird aus der Ewigkeit der Atome und des leeren Raumes, unendliche Vielheit der Welten, d. h. Weltſyſteme, aus der Unendlichkeit der Atôme und des leeren Raumes gefolgert. Bei aller aus der unerſchöpflichen Mannichfaltigkeit der möglichen Atomenverbindungen und dem über ſie waltenden unberechenbaren Zufall ſich ergebenden unerſchöpflichen Verſchiedenheit der Beſchaffenheiten der Welten, die in der Welt ſelber und dem zwiſchenweltlichen Raum entſtehn ſollen, müſſen ſie doch alle dem Werden und Vergehn unterworfen ſein [41]). Ins Einzelne der Erklärung geht Ep. nur rückſichtlich Deſſen ein was man auf hyperphyſiſche Principien zurückzuführen und dadurch der Furcht und Beſorgniß ſich hinzugeben geneigt ſein könnte, daher zunächſt der aſtronomiſchen und meteoriſchen Erſcheinungen; doch befürwortet er faſt durchgängig die Möglichkeit einer Mehrheit von Erklärungen ſolcher Erſcheinungen, deren Erkenntniß zum Lebensglück nichts austrage [42]). Kein ewiger Beſtand irgend eines Theiles der Welt

---

40) Epic. b. Diog. 44 *ἥ τε στερεότης ἡ ὑπάρχουσα αὐταῖς (ταῖς ἀτόμοις) κατὰ τὴν σύγκρουσιν τὸν ἀποπαλμὸν ποιεῖ, ἐφ' ὁπόσον ἂν ἡ περιπλοκὴ τὴν ἀποκατάστασιν ἐκ τῆς συγκρούσεως διδῷ.* 90 *οὐ γὰρ ἀθροισμὸν δεῖ μόνον γενέσθαι οὐδὲ δίνον.* vgl. Plut. Plac. I, 12 al.

41) Unendlich nennt Epikur (bei Diog. 73 sq. vgl. 89) die Welt rückſichtlich der unendlichen Menge der Atome und der Unendlichkeit des leeren Raumes, jedoch jede *σύγκρισις πεπερασμένη* ib. 63, und ohne zwiſchen *ὅλον* und *πᾶν* zu unterſcheiden, Sext. adv. Math. IX, 333. — Epic. ib. 45 *ἀλλὰ μὲν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν εἴτ' ὅμοιοι τούτῳ εἴτ' ἀνόμοιοι κτλ.* vgl. 73 sq. ib. 88 *κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ ἄστρα τε καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα κτλ.* 89 *καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μεταξὺ κόσμῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα (ἔστι καταλαβεῖν).* — ib. 74 *φθαρτοὶ οἱ κόσμοι, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν.* Lucret. I, 1103 Nam quaecunque prius de parte corpora desse Constituas, haec rebus erit pars ianua leti: Hac se turba foras dabit omnis materiai. vgl. II, 1022. V, 92. 235. Cic. Nat. I, 25. II, 18. Acad. II, 40. de Fin. I, 6.

42) Epic. b. Diog. 78 *καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰ-*

außer den Atomen und dem leeren Raume, keine über die Welt waltende und das Wohl der Menſchen beabſichtigende Kraft, möge ſie als Weltgeiſt oder Geiſt der Geſtirne gefaßt werden, ſoll vorausgeſetzt, vielmehr alles Werden und Vergehn aus natürlichen Urſachen, d. h. aus dem Zuſammentreffen der Atome im leeren Raume abgeleitet werden [48]). Wie Epikur, unbekümmert um die Erforſchung der wahren Urſachen, eine Mehrheit möglicher Erklärungen für Aufgang und Untergang der Sonne, für den Mondwechſel, Sonnen- und Mondfinſterniſſe, Donner und Blitz, Erd-

---

τίαν ἐξακριβῶσαι φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν . . . ἔτι τε καὶ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν. ib. 76. 77. 79. 80. 82. 85. 87. 94 sqq. Lucret. V, 526 Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum, Difficile est: sed quid possit fiatque per omne In variis mundis varia ratione creatis, Id doceo plurisque sequor disponere causas eet. Die weitere Ausführung der ſogenannten Meteorologie fand ſich, wie Diogenes 91 bezeugt und die herkulanenſiſchen Bruchſtücke beſtätigen, im eilften Buche der Phyſik.

43) Epic. b. Diog. 81 *τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα (τὰ μετέωρα) μακάριά τε δοξάζειν καὶ ἄφθαρτα.* vgl. 77. Lucret. V, 114 Religione refrenatus ne forte rearis Terras et solem et caelum, mare sidera lunam, Corpore divino debere aeterna manere eet. v. 146 Illud item non est ut possis credere, sedes Esse deum sanctas in mundi partibus ullis. v. 156 Dicere porro hominum causa voluisse parare Praeclaram mundi naturam . . . Desi perest. 188 Ex infinito iam tempore peroita plagis Ponderibusque suis consuerunt concita ferri Omnimodisque coire atque omnia pertemptare, Quaecunque inter se possent congressu creare, Ut non sit mirum, si in talis disposituras Decciderunt quoque et in talis venere meatus, Qualibus haec rerum geritur nunc summa novande. v. 195 Quod si iam rerum ignorem primordia quae sint, Hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim Confirmare aliisque ex rebus reddere multis Nequaquam nobis divinitus esse paratam Naturam rerum: tanta stat praedita culpa. 377 neque enim, mortali corpore quae sunt, Ex infinito iam tempore adhuc potuissent Immensi validas aevi contemnere vires. vgl. 419. 427. I, 262. II, 575. V, 259 Omniparens eadem rerum commune sepulcrum (terra sc.).

beben u. ſ. w. aufgezählt [44]), können wir ganz wohl übergehn. Da er die Entſtehung der organiſchen Weſen, zur Beſeitigung aller Zweckurſächlichkeit, ähnlich wie Empedokles dem Spiele des Zufalls Preis geben mußte, ſo konnte er zu eingehenden Unterſuchungen über das Gebiet des Organiſchen ſich nicht veranlaßt finden. Wie die jugendliche Erde Thiere und Menſchen erzeugt haben ſoll, ſo auch die Sprache ein Naturprodukt ſein, und von der Natur geleitet, der Menſch aus dem Zuſtande der äußerſten Rohheit und Hülfsbedürftigkeit zu allmähliger Geſittung durch Erfindungen und Künſte fortgeſchritten ſein. Doch wird vorausgeſetzt, daß die einmal entſtandenen Arten und Gattungen an die Geſetze ihrer Natur gebunden blieben [45]).

2. Beſchränkt ſich alle Wirklichkeit auf das Körperliche und den leeren Raum, ſo muß auch die Seele aus beiden gemiſcht, d. h. ein Gefüge von feinen Atomen ſein, die durch leere Zwiſchenräume von einander getrennt werden. Nun bewegt ſie ja auch den Körper, berührt ihn und wird von ihm berührt, entſteht, wächſt mit ihm und nimmt mit ihm ab, kommt außer ſich im Wahnſinn, wenn der Körper in beſtimmter Weiſe leidet: ſie muß ihm daher gleichartig ſein, und nur wenn ſelber körperlich, konnte ſie mit dem Körper zu wahrer Einheit verbunden werden [46]). Jedoch ſollen

---

44) Epic. b. Diog. 92. 94. 95. 96 spq. 100 sqq. Lucret. V, 648. 703. 749. VI, 82 sqq.

45) Lucret. V, 837 Multaque tum tellus etiam portenta creare Conatast mira facie membrisque coorta cet. Jedoch II, 665 Dissimili vivont speole retinentque parentum Naturam cet. 780 sqq. vgl. II, 1150 sqq. — V, 1126 sqq. vgl. Epic. b. Diog. 75. — Lucret. ib. 922. ib. 1026. 1089 sqq. Der Dichter ſcheint ſich zu freuen hier einen dankbaren Stoff für poetiſche Schilderungen zu gewinnen.

46) Epic. b. Diog. 67, Das *ἀσώματον*, d. h. *τὸ καθ' ἑαυτὸ νοηθὲν*, kann nur dem Leeren eignen, welches weder zu wirken noch zu leiden vermag: *ὥσθ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχήν, ματαιάζουσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη.* Daher ib. 63 *ἡ ψυχὴ σῶμα λεπτομερές . . . τοῦτο δὲ πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσι καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινησίαι καὶ αἱ διανοήσεις καὶ ὧν στερομενοι θνήσκομεν. καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως*

wir ſie, oder den Geiſt, nicht mit Dikäarchus u. A. für ein aus der Beſchaffenheit und Thätigkeit der Organe hervorgehendes Verhältniß halten, vielmehr für eine eigenthümliche Weſenheit mit einer gewiſſen Unabhängigkeit vom Körper, da ſie wegen der Schnelligkeit ihrer Bewegungen aus den feinſten Atomen beſtehen müſſe, ſo daß bei ihrem Entweichen der Leichnam an Gewicht nicht verliere [47]). Weil ſie den Körper belebt, bewegt und in Ruhe ſetzt, muß ſie ein durch denſelben verbreitetes, obwohl ungleich vertheiltes Gefüge von Wärme-, Hauch- und Luftpartikeln ſein; und ſo ſehen wir auch bei'm Tode ſie entweichen [48]). Aus dem Uebergе-

---

τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν. οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐπεγάζετό πως κτλ. vgl. 65. 66. Sext. adv. Math. IX, 72 οὐχ ὡς ἔλεγεν ὁ Ἐπίκ. (αἱ ψυχαὶ) ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων, κάπνου δίκην σκίδνανται. Lucret. III, 161 Haec eadem ratio naturam animi atque animai Corpoream docet esse: ubi enim propellere membra, Corripere ex somno corpus, mutareque vultum Atque hominem totum rogere ac versare videtur, Quorum nil fieri sine tactu posse videmus, Nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst Corporea natura animum constare animamque? v. 179 Principio esso aio persuptilem atque minutis Perquam corporibus factum constare cet. vgl. 218.

47) Lucret. III, 98 Sensum animi certa non esse in parte locatum, Verum habitum quendam vitalem corporis esse, Harmoniam Grai quam dicunt .... Magno opere in quo mi diversi errare videntur. Saepe itaque, in promptu corpus quod cernitur, aegret, Cum tamen ex alia laetamur parte latenti: Et retro fit cet. vgl. Epic. b. Diog. 64 sqq. (vor. Anm.) — Lucret. III, 218 Omnis ubi e toto iam corpore cessit, Extima membrorum circum caesura tamen se Incolumem praestat nec defit ponderis hilum.

48) Lucret. III, 231 Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est. Tenuis enim quaedam moribundos deserit aura Mixta vapore, vapor porro trahit aëra secum; Nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aër .... Iam triplex animi est igitur natura reperta: Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum Nil horum quoniam recipit res posse creare Sensiferos motus, quidam quod manticulantur. Quarta quoque his igitur quaedam natura necessest Adtribuatur: east omnino nominis expers, Qua neque mobilius quicquam neque tenuius exstat cet. (vgl. Stob. Ecl. ph. 798). v. 136

wicht je eines der Beſtandtheile ſollen die verſchiedenen Temperamente ſich ergeben, gleichwie die hervorſtechenden Eigenſchaften der Thiere [49]). Ihr kommt als Princip des Vorſtellens und Wollens, der Luſt und Unluſt, ja des (menſchlichen) Lebens, ein aus den allerfeinſten Atomen beſtehendes, nur durch Vergleichung zu bezeichnendes Gefüge hinzu, das um Körper und Seele beherrſchen zu können, in der Bruſt ſeinen Sitz hat, dem wohl gemiſchten Hauche der Wärme am vergleichbarſten [50]). So ſah alſo auch Epikur ſich

---

Nuno animum atque animam dico coniuncta teneri Inter se atque unam naturam conficere ex se, Sed caput esse quasi et dominari in corpore toto Consilium, quod nos animum mentemque vocamus, Idque situm media regione in pectoris haeret . . Cetera pars animae per totum dissita corpus Paret et ad numen mentis memenque movetur. Epic. b. Diog. 63 *ἡ ψυχὴ . . παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινὰ κρᾶσιν ἔχοντι.* Diog. 66 *καὶ τὸ μέν τι ἄλογον αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἐν τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι (λέγει ὁ Ἐπικ.), τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς.* Epic. 67 *τὸ ἀσώματον λέγω κατὰ τὴν πλείστην ὁμιλίαν τοῦ ὀνόματος ἐπὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸ νοηθέντος ἄν κτλ.* In tota lorica pectoris, Tertullian. de Anima c. 15. vgl. Plut. Plac. IV, 3 sqq. adv. Colot. 11.

49) Lucret. III, 288 sqq. vgl. die vorige und folgende Anm.

50) Lucret. III, 94 Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus, In quo consilium vitae regimenque locatum est, cet. vgl. 98 (47). 136 (48). v. 141 Hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum Laetitiae mulcent: hic ergo mens animusque est cet. v. 396 Et magis est animus vitai claustra coercens Et dominantior ad vitam quam vis animai. Nam sine mente animoque nequit residere per artus Temporis exiguam partem pars ulla animai. vgl. Anm. 46 u. a. St. Diog. 66 (48) u. Epic. 63. (ib.) 68 *καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν. οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό πως . . . . διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν· οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν. κτλ.* Ep. beruft ſich alſo in dem Briefe auf die ſinnlichen Wahrnehmungen und Affekte, die obgleich nur in dem ihnen angeeigneten Körper zu wirken im Stande, doch in dieſem nicht ihren Grund haben könnten, ohne jedoch die Seele und den Geiſt (*νοῦς*) zu ſondern. So mag dieſer oder ein andrer kurzer Abriß ſeiner Lehre veranlaßt haben

genöthigt, ähnlich wie ſpäter Gaſſendi, Locke u. A, ein die Sinnenthätigkeiten beherrſchendes höheres Seelenvermögen anzuerkennen; in welcher Weiſe und in welchem Umfange es aber ſeine Herrſchaft üben ſollte, ſcheint er nicht näher beſtimmt zu haben. Sterblich mußte es ihm gleichwie jedes andre Gefüge aus Atomen ſein, und über die Zerſtörung der Seele wie des Geiſtes tröſtet er ſich durch die ſchon vor ihm ſich findende Schlußfolgerung, daß ſo lange wir leben, der Tod nicht ſei, und komme er, wir dann nicht mehr ſeien; ſo wie daß durch die Ueberzeugung von gänzlicher Auflöſung, alle Furcht vor der Unterwelt und ihren Strafen beſeitigt werde. Und doch muß der epikureiſche Sänger anerkennen, daß die Furcht vor dem Tode immer wiederkehre, aller Beweisführungen ſpotte und Grund vieler Wunden des Lebens bleibe[51]).

---

ihm die Annahme beizulegen, die Empfindung gehöre den Sinnenorganen an, weil das ἡγεμονικὸν leidenslos ſei, Plut. Plac. IV, 23, 2. Stobaeus (l. I. 48). Lukretius folgt ohne Zweifel einer ausführlicheren Darſtellung, vgl. III, 350. 56 At dimissa anima corpus caret undique sensu.

51) Epic. b. Diog. 65 καὶ μὴν καὶ διαλυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται κτλ. Lucret. III, 323 sqq. 402 At manet in vita cui mens animusque remansit . . . Si non omnimodis, at magna parte animai Privatus, tamen in vita cunctatur et haeret. Der Dichter bezeichnet ſogar den Geiſt als himmliſchen, ätheriſchen Samen, II, 991 Denique caelesti sumus omnes semine oriundi. vgl. 998. Es folgt III, 445 ff. eine ausführliche Befürwortung der Sterblichkeit der Seele und des Geiſtes. Außer der Auflösbarkeit der Gefüge, aus denen ſie beſtehn ſollen, wird die zugleich mit dem Körper ſtatt findende Entſtehung, Zu- und Abnahme ihrer Thätigkeiten und Zuſtände u. ſ. w. geltend gemacht. vgl. Plut. non posse suav. vivi see. Epic. 27. Sext. Math. IX, 78. — Epic. b. Diog. 124 . . . . ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, στέρησις δέ ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. 125 οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ καταληφότι γνησίως τὸ μηθὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν . . . τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. vgl. 81. Cic. Fin. I, 15 qui (morte) affecti sunt, in eadem causa sunt, qua antequam nati. Sext. Hypot. III, 229. Lucret. III, 25. 37 u. A. — id. III, 63 haec vulnera vitae Non minimam partem

3. In Uebereinſtimmung mit ſeiner Lehre von der Körperlichkeit der Seele, mußte Epikur auch den ganzen Proceß des Erkennens möglichſt materialiſiren. Mit Demokrit nimmt er an, daß die Wahrnehmung, d. h. die Grundlage aller Erkenntniß, auf der Aufnahme der von den Gefügen (Dingen) kraft ihrer durchgängigen Beweglichkeit ſich ſtets ausſonderuden Ausflüſſe beruhe, die entweder die Formen der Dinge beibehielten, von denen ſie ausgingen, als treue Bilder derſelben, oder zu eigenen Gefügen ſich geſtalteten, oder zwar ſich verwirrten, jedoch immer noch ihre Aehnlichkeit mit den Dingen bewahrten und durch ihre Schnelligkeit die Erſcheinung der Einheit und Kontinuität hervorriefen. Die einen wie die andren ſollen mit ungehemmter Schnelligkeit durch das keinen Widerſtand leiſtende Leere ſich bewegen und vom Auge, Ohr u. ſ. w. je nach ihrer Organiſation dafür, aufgefaßt werden [52]). Auch die

---

mortis formidine aluntur. vgl. die ſchöne Abhandlung Reiſackers, der Todesgedanke bei den Griechen, Trier 1862. S. XLII ff.

52) Epic. Phys. II, col. 1 . . *ἡ λεπτότης μαχρὰν τῆς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λεπτότητος ἀπέχουσα ταχύτητα τῶν εἰδώλων κατὰ τὴν φορὰν ἀνυπέρβλητον ἐνδείκνυται.* col. 2 *ὑπερβαλλόντως κοῦφα· εἰ δ' ὑπερβαλλόντως κοῦφα, δῆλον ὡς καὶ ὑπερβαλλόντως ταχεῖα κατὰ τὴν φοράν.* vgl. col. 4 sqq. Epic. b. Diog. 46 *καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσί, λεπτότησιν ἀπέχοντες μαχρὰν τῶν φαινομένων . . . οὔτε ἀπόρροιαι τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν διατηροῦσαι, ἥνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίοις εἶχον. τούτους δὲ τοὺς τύπους εἴδωλα προσαγορεύομεν. καὶ μὴν καὶ ἡ διὰ τοῦ κενοῦ ῥορὰ κατὰ μηδεμίαν ἀπάντησιν τῶν ἀντικοψάντων γινομένη, πᾶν μῆκος περιληπτὸν ἐν ἀπεριονήτῳ χρόνῳ συντελεῖ. κτλ.* 47 *χρήσιμον δὴ καὶ τοῦτο κατασχεῖν τὸ στοιχεῖον, ἤτοι ὅτι τὰ εἴδωλα ταῖς λεπτότησιν ἀνυπερβλήτοις κέχρηται· ᾧ μηθὲν ἀντιμαρτυρεῖ τῶν φαινομένων· ἢ ὅτι καὶ τὰ τάχη ἀνυπέρβλητα ἔχει, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα πρὸς τῷ ἀπείρῳ αὐτῶν μηθὲν ἀντικόπτειν ἢ ὀλίγ' ἀντικόπτειν, πολλαῖς δὲ καὶ ἀπείροις εὐθὺς ἀντικόπτειν τι* (?). (48) *πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήματι συμβαίνει· καὶ γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχὴς συμβαίνει, οὐκ ἐπίδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀναναπλήρωσιν, σώζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεμνίου θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων ἐπὶ πολὺν χρόνον, εἰ καὶ ἐνίοτε συγχεομένη ὑπάρχει. κτλ.* 49 *δεῖ δὲ καὶ*

Bildung von Spiegelbildern, den Wechſel der Form der Erſcheinungen nach Maßgabe der Entfernungen, das Zuſammenwirken theils verſchiedener je für ſich nicht wahrnehmbarer Bilder, theils der verſchiedenen Sinne zur Wahrnehmung ein und deſſelben Gegenſtandes u. ſ. w., ſuchte Ep. zu erklären, ohne zugeben zu wollen, daß die Sinne ſelber täuſchten. Er hob dabei hervor, wie die Form der Geſichtserſcheinungen durch den Taſtſinn und umgekehrt beſtätigt werde[53]). Nicht ohne Sinn für Beobachtung der Erſchei-

---

νομίζειν, ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι κτλ. Denn weder die zwiſchen uns und den Gegenſtänden befindliche Luft, noch Sonnenſtrahlen oder von uns ausgehende Strömungen (*ῥεύματα*) könnten Farbe und Geſtalt hervorbringen. 50 *εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν (τῶν ὠκέως ταῖς φοραῖς χρωμένων) τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντος (τοῦ ἐπεισιόντος). κτλ.* Wir empfangen *συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν.* ib. 48 f. 53 *ἄνευ γὰρ ἀναφερομένης τινὸς ἐκεῖθεν συμπαθείας οὐκ ἂν γίνοιτο ἡ τοιαύτη ἐπαίσθησις . . . καὶ μὴν καὶ τὴν ὀσμὴν νομιστέον ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε πάθος οὐθὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο τὸ αἰσθητήριον κινεῖν, οἱ μὲν τοῖοι τεταραγμένως καὶ ἀλλοτρίως, οἱ δὲ τοῖοι ἀταράχως καὶ οἰκείως ἔχοντες.* Lucret. IV, 29 Nunc agere incipiam tibi . . . esse ea quae rerum simulacra vocamus, Quae quasi membranae summe de corpore rerum dereptae, volitant ultroque citreque per auras cet. (simulacra auch bei Gell. V, 16. Macrob. Saturn. VII, 14 u. A. Bei Cicero de Fin. I, 6 imagines, bei Catius spectra, bei Quintil. figurae, ſ. Gassendi Op. V, 72). v. 102 Sunt igitur tenues formarum illis similesque Effigiae, singillatim quas cernere nemo Cum possit tamen, adsidue orebroque repulsu Reiectae reddunt speculorum ex aequore visum, Nec ratione alia servari posse videntur, Tanto opere ut similes reddantur cuique figurae. vgl. 65. 117. 127. 141. 184. 229. 730.

53) ib. v. 228 Praeterea quoniam manibus tractata figura In tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae Cernitur in luce et clare candore, necessest Consimili causa tactum visumque moveri . . . Esse in imaginibus quapropter causa videtur Cernundi neque posse sine his res ulla videri. v. 267 Nunc age, cur ultra speculum videatur imago Illis, quae reddunt speculorum ex aequore visum, Percipe cet. vgl. über Spiegelbilder 175 ff. v. 290 Nunc ea quae nobis membrorum dextera

nungen, zunächſt der durch das Auge vermittelten, ſuchte er, gleich wie Demokrit, von den Urſachen derſelben, wenn auch ſehr unzureichend, Rechenſchaft zu geben [54]). Weil von unendlich vielen Bildern umgeben und ihre noch feineren Abdrücke in uns bewahrend, vermögen wir ſie willkührlich wieder hervorzurufen; jedoch ſollen dieſe Bilder der Bilder eben ihrer Feinheit wegen flüchtiger und vergänglicher ſein und nur diejenigen, die wir uns angeeignet haben und denen wir die Schärfe unſrer Aufmerkſamkeit zuwenden, ſich uns erneuern [55]), ihnen jedoch, auch den Traumbildern immer

---

pars est, In speculis fit ut in laeva videatur eet. v. 351 Quadratasque procul turris cum cernimus urbis, Propterea fit uti videantur saepe rotundae eet. v. 377 Nec tamen hic oculos falli concedimus illum . . . Hoc animi demum ratio discernere debet, Nec possunt oculi naturam noscere rerum. vgl. v. 460 sqq. 499. Epic. bei Diog. 50 (52). 52 sq. Sext. Math. VII, 265 sqq.

54) vor. Anm. — Lucret. IV, 520 Nunc alii sensus quo pacto quisque suam rem Sentiat, haudquaquam notio seruposa relicta est eet. Ueber d. Gehör vgl. Epic. b. Diog. 52. Plut. adv. Col. 5. Plac. IV, 19. Sext. adv. Math. VII, 204 sqq. — Wie Epikur von der verſchiedenen ſubjektiven Auffaſſung der ſinnlichen Wahrnehmungen Rechenſchaft zu geben ſuchte, ſ. bei Plut. adv. Col. 5 sqq.

55) Lucret. IV, 777 Quaeritur in primis quare, quod cuique libido Venerit, extempio mens cogitet eius id ipsum eet. v. 792 . . quia tempore in uno Tempora multa latent, ratio quae comperit esse, Propterea fit uti quovis in tempore quaeque Praesto sint simulacra locis in quisque parata . . . Et quia tenuia sunt, nisi se contendit, acute Cernere non potis est animus: proinde omnia quae sunt Praeterea pereunt, nisi si quae ad se ipse paravit. eet. v. 811 Cur igitur mirumst, animus si cetera perdit Praeter quam quibus est in rebus deditus ipse? Deinde adopinamur de signis maxima parvis, Ac nos in frandem inducimus frustraminis ipsi. — Plut. de defect. Oracul. 19 *τὰ εἴδωλα . . . ποῖ μένουσιν (τῶν Ἐπικουρείων) ἀπλέτους ἐτῶν περιόδους ἐπιφαινόμενα καὶ περινοστοῦντα πάντῃ τὰ μὲν ἔτι ζώντων τὰ δὲ πάλαι καταχαέντων ἢ κατασαπέντων ἀπορρυέντα.* — Epic. b. Diog. 51 *ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμάτων . . . οὐκ ἄν ποτ' ὑπῆρχε τοῖς οὖσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινὰ καὶ τοιαῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν.* vgl. Sext. adv. Math. VII, 208 sqq. u. Anm. 17.

noch eine gewiſſe Aehnlichkeit mit den Dingen zukommen, durch welche ſie veranlaßt worden [56]). Hier alſo mußte Selbſtthätigkeit des höheren Seelenvermögens und damit die über ſinnliche Wahrnehmung hinausſchießende Bewegung, die Epikur in der Kanonik als Grund des Irrthums bezeichnet hatte ([12]), zugleich als weſentliches Förderungsmittel der Erkenntniß anerkannt werden [57]). Obgleich es nahe lag das jedesmalige Hervortreten der in uns vorhandenen Bilder auf die urſprüngliche Stärke der entſprechenden Wahrnehmung und der ſie hervorrufenden Reize zurückzuführen: ſo finden ſich doch weder darüber noch über den Bereich der Selbſtthätigkeit bei der Bildung neuer Vorſtellungen nähere Beſtimmungen. Doch ſieht man wohl daß Epikur die Selbſtthätigkeit möglichſt zu beſchränken ſuchte [58]); nur der Weiſe muß ihrer vorzugsweiſe theilhaft ſein, da er im Stande ſein ſoll die den Dingen entſprechenden Bilder von den zufällig in der Luft ſich bildenden, keinen wirklichen Dingen entſprechenden, oder von ſolchen zu unterſcheiden, die in der Luft ſich verändert und zerſetzt hätten, bevor ſie zu unſren Sinnen gelangt ſeien. In ähnlicher Weiſe wird die Bewegung der Glieder und ihre Richtung von vorangegangenen Wahrnehmungen abgeleitet, mit durchgängiger Beſeitigung des Begriffs der Zweckurſächlichkeit [59]); mithin wird das auf den oberſten Seelentheil Zurückzuführende in ſehr enge Grenzen eingeſchloſſen.

---

56) Lucret. IV, 722 Principio hoc dico, rerum simulacra vagari Multa modis multis in cunctas undique partis Tenuia, quae facile inter se iunguntur in auris. ſo rückſichtlich der Bilder von Kentauren. vgl. v. 354 sqq. Sext. Math. VII, 207 . . . ἴδιον ἀποδεχόμενον σχῆμα κτλ. — Erklärung des Schlafes und der Traumbilder, Epic. b. Diog. 66. Lucret. IV, 913.

57) Lucret. IV, 878 Dico animo nostro primum simulacra moandi Accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. Inde voluntas fit: neque enim facere incipit ullam Rem quisquam, quam mens provīdit quid velit ante. v. 853 Quare etiam atque etiam procul est ut credere possis, Utilitatis ob officium potuisse creari.

58) ſ. ob. Anm. 50.

59) Epic. b. Diog. 76 sq. Lucret. II, 1090 sqq. V, 195 sqq.

4. Hatte nun die demokritiſche Atomiſtik durch die epikureiſche Phyſik irgend erheblich gewonnen? Die Vergleichung würde, glaube ich, zum Nachtheil Epikurs ausfallen. Der urſprüngliche Unterſchied in der Entſtehung beider Theorien beſtimmt auch die weſentlichſten Unterſchiede in der Durchführung derſelben. Während Leukippus und Demokrit durch ein dem menſchlichen Geiſte unveräußerliches Bedürfniß, das der Welt der Veränderungen zu Grunde liegende unveränderliche und ewige Sein zu erforſchen, zu der Atomenlehre ſich getrieben finden, ſchließt Epikur ſich ihnen in der Ueberzeugung an, nur in ihr eine Stütze für ſeine hedoniſtiſche Ethik finden zu können. Iſt die Luſt der Endzweck aller unſrer Beſtrebungen, ſo muß, wie ſchon die Kyrenaiker eingeſehn hatten, all unſre Erkenntniß gleichfalls auf Empfindung und ſinnlicher Wahrnehmung beruhen. Nur konnte Epikur zu ihrer Begründung nicht auf die heraklitiſche Lehre vom ewigen Fluſſe der Dinge zurückgreifen; daß aus ihr auch nicht einmal die Empfindung ſich ableiten läßt, mochte er dem Plato und Ariſtoteles zugeben. Ohngleich befriedigender fand er den Senſualismus bei Demokrit durchgeführt, und ihm ſich anzuſchließen, ward er zugleich durch das Beſtreben veranlaßt, Alles zu beſeitigen was Störung des ruhigen Lebensgenuſſes herbeizuführen drohe, und dazu ſchien ihm erforderlich die Furcht vor all und jeden in unſer Leben eingreifenden höheren Mächten aufzuheben. Demokrit hatte verſucht, ohne irgendwie Zweckurſächlichkeit und die Vorausſetzung einer ſie bedingenden höheren Intelligenz zu Hülfe zu nehmen, die Welt der Dinge aus der Wirkſamkeit lediglich natürlicher Urſachen zu begreifen. Darin fand Epikur ſich mit ihm im Einklang. Wird nicht aber die Seelenruhe auch durch die Annahme einer unerbittlich nothwendigen Abfolge von Urſache und Wirkung, oder unbedingter Vorherbeſtimmung getrübt? fragt er und bedenkt ſich nicht ſie durch Vorausſetzung des in ſie eingreifenden Zufalls zu durchbrechen. Daß er auf die Weiſe den Nerv der Atomiſtik durchſchnitten hatte und folgerecht auf alle Naturerklärung hätte verzichten müſſen, kümmerte ihn wenig; hatte ſie ja an und für ſich keinen Werth für ihn, ſondern ſollte nur einem ihr fremden Zwecke dienen. Zugleich ent-

ledigte er sich der mühsamen Lösung eines schwierigen Problems, des Problems, wie doch Zusammentreffen der gleichmäßig senkrecht sich bewegenden Atome statt finden könne, an welchem Demokrit nicht mit bestem Erfolge sich versucht hatte. Seine Abweichungen von Demokrit in der Begriffsbestimmung der Atome sind ohne Erheblichkeit, und ob oder wie weit er in der Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und von der Fortbildung derselben zur Erkenntniß über Demokrit hinausgegangen sein möchte, müssen wir hier dahin gestellt sein lassen.

5. Darf uns als letzter Grund der Weltbildung keine nach Zwecken schaffende oder ordnende Intelligenz gelten, so mußte der Glaube an Weltbildende oder Welterhaltende Gottheit, mochte man sie in der Einzahl oder Mehrzahl fassen, beseitigt werden. Den Glauben zu erschüttern schildert der epikureische Dichter mit lebhaften Farben eine Mannichfaltigkeit der Uebel, die dem Walten eines vollkommnen Wesens zu widersprechen scheinen, hebt die Schwierigkeit oder Ohnmöglichkeit hervor, das allgegenwärtige Wirken solcher Wesen in der unendlichen Welt zu begreifen und mit der ihnen beizumessenden Glückseligkeit zu einigen, oder die Annahme festzuhalten, der Mensch, dessen Dasein und Wohlsein so vielfach gefährdet werde, sei der Endzweck der Weltbildung. Wiewohl diese letztere Beweisführung, wie sie sich bei Lucretius findet (59) durch entsprechende Worte des Epikurs sich nicht belegen läßt, so kann es doch keinem Zweifel unterworfen sein, daß sie der Lehre desselben völlig entsprach; scheute er sich ja nicht die Vorstellung von der Vorsehung als ein zum Schreck von Kindern ersonnenes Märchen zu erklären (60). Nicht ohne Polemik gegen die Stoiker, verspottete er auch den Glauben an die Dämonen und an Wahrsagung, gleichwie, wie es scheint, die theologisirende Mythenerklärung und die Mythologie der Stoiker, und führte den Glauben an die Götter der Mythologie auf Furcht vor ungewöhnlichen und Schrecken er-

60) Plut. n. posse suav. vivi sec. Ep. 21 *διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν ἐμπίπτουσαν (Ἔμπουσαν) ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπιγεγραμμένην.* vgl. de def. Orac. 19. Cic. Nat. D. I, 8.

regenden Naturerſcheinungen und auf Unwiſſenheit [61]), oder auf Erfindungen der Dichter zurück, über die er darum ſehr geringſchätzig ſich äußerte [62]). Gottlos, ſagte er, ſei nicht wer die Götter der Menge verwerfe, ſondern wer die Volksmeinungen auf den Begriff der Gottheit übertrage [63]); denn den Glauben an göttliche Weſen wollte er keineswegs beſeitigen, ſondern nur läutern und den Aberglauben (religio) bekämpfen, der die größten der Uebel zur Folge gehabt ([7]). Das Daſein von göttlichen, übermächtigen Weſen, ſoll die allverbreitete Vorſtellung, oder vielmehr die deutliche Erkenntniß, bezeugen, und die gemeinſame Form dieſer Vorſtellung die Menſchenähnlichkeit dieſer göttlichen Weſen bewähren [64]), die dann in faſt kindiſcher Weiſe näher beſchrieben wird. Sie ſollen unvergänglich und ſelig ſein, mithin nur ein Analogon unſres Leibes, einen ätheriſchen aus den feinſten Atomen beſtehenden Körper haben, daher nicht in der Welt, ſondern in den zwiſchenweltlichen Räumen und in ſeligſter Ruhe wohnen [65]), ja unendlich viele ihrer

---

61) Plut. de orac. 19. — Diog. 115. 135. Sext. adv. Math. VI, 19. Cic. de N. Deor. I, 20.

62) Heracl. Alleg. Hom. c. 4.

63) Epic. b. Diog. X, 123. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16.

64) Epic. b. Diog. 123 *θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργὴς μὲν γάρ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις.* Ihr zu Grunde ſoll eine allgemeine *πρόληψις* liegen, aber dieſe *πρόληψις* wohl unterſchieden werden von den *ὑπολήψεις ψευδεῖς*, wie die Vorſtellungen der Menge ſie mit ſich führten. ib. 124. vgl. Cic. de N. Deor. I, 16. ib. 18 a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam nisi humanam Deorum; quae enim alia forma occurrit unquam aut vigilanti cuiquam aut dormienti? — vgl. de Divinat. II, 17. Sext. Hypot. III, 218 u. A.

65) Epic. b. Diog. 123 *πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων . . . μηδὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοικεῖον αὐτῷ πρόσαπτε κτλ.* 97 *καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῆ προσαγέσθω, ἀλλὰ ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι.* vgl. 77. 139. Cic. de N. Deor. I, 17. 19. de leg. I, 7. Lucret. II, 646 Omnis enim per se divom natura necesseet Immortali aevo summa cum pace fruatur Semota ab nostris rebus seiuncta-

sein, zur Erhaltung des Gleichgewichts (der Isonomie) gegen die unendlich vielen vergänglichen Wesen [66]). Mit Recht ist die Annahme beseitigt worden, Epikur habe im Gottesglauben sich der Volksmeinung anbequemen wollen, um der Beschuldigung der Gottesläugnung zu entgehn [67]); wenngleich man wohl fragen möchte, wie es einem verständigen Manne mit so abenteuerlichen Vorstellungen von den Göttern habe Ernst sein können. Und doch zeugt für den Ernst derselben einerseits die Verpflichtung, welche er kraft seiner Kanonik anerkennen mußte, von der allgemeinen Verbreitung des Götterglaubens Rechenschaft zu geben, andrerseits das Bedürfniß das Ideal eines völlig befriedigten Daseins zu veranschaulichen. Zwar die von ihm bekämpften volksläufigen Vorstellungen von den Göttern führt er auf Furcht vor Gefahr drohenden Naturereignissen und Unkunde ihrer Ursachen, so wie auf listig ersonnene Mittel zur Beherrschung der Menge zurück, mußte aber für die allgemeine Verbreitung des Glaubens, in Folge der Principien seines Sensualismus, entsprechende Bilder, sei es daß sie im Wachen oder im Traume erschienen, und daraus hervorgegangene Vorstellungen gelten lassen, ja diese als sichere Erkenntniß bezeichnen; sie für einen allgemein verbreiteten Irrthum zu halten, würde jenen Principien widersprochen haben. Und wie sehr ihm daran lag das Bild eines völlig befriedigten Daseins möglichst ins Licht zu stellen, wird seine Ethik zeigen.

---

que longe oct. III, 18 Apparet divum numen sedesque quietae, quas neque concutiunt venti oct. V, 146 sqq. VI, 58. vgl. Cic. de Divinat. II, 17. Seneca de Benefic. IV, 4. 19. Cic. de N. D. II, 23 Epicurus monogrammos Deos et nihil agentes commentus est. ib. I, 18 quasi corpus, quasi sanguinem (habet).

66) Cic. de N. D. I, 19. Diog. 139. Ueber die Auslegung beider schwierigen St. s. Schneider l. l. p. 73 ff. u. Zeller III, 240, 2. auch Phaedri fragm. col. 7. 9.

67) Posidonius b. Cic. de N. Deor. I, 44. vgl. Plut. n. p. suaviter vivi. sec. Ep. 21. 9.

C. Die epikureiſche Ethik.

1. Können wir nur um unſre ſinnliche Empfindung wiſſen, iſt ſie daher der Grund aller unſrer Erkenntniß, ſo muß auch unſer Handeln durch ſie bedingt werden. Da nun der Gegenſatz der Luſt und Unluſt alle unſre Empfindungen näher beſtimmt, ſo kann es nicht zweifelhaft ſein daß Luſt das an ſich Anzuſtrebende, Unluſt das an ſich zu Verabſcheuende ſei [68]). Epikur hält dieſe Behauptung für ſo durch ſich ſelber einleuchtend, daß er nur wie zum Ueberfluß auf die Thatſache ſich beruft, die Luſt werde von allen lebenden Weſen als das ihnen Gemäße (*συγγενικόν*), oder als dasjenige angeſtrebt, wodurch ſie ohne Rückſicht auf ein andres dadurch zu Erreichendes, durch ſie ſelber zu dem ihnen angemeſſenen Zuſtand gelangten [69]). Da jedoch unverkennbar die Luſtempfindungen dem Grade und der Art nach verſchieden ſind, ſo müſſen wir zur Erreichung eines höheren und geſicherten Genuſſes, Unluſt uns oft gefallen laſſen und zur Vermeidung einer größeren Unluſt, auf die ſie zur Folge habende Luſt verzichten [70]). Wird nun aber

---

68) Sext. Math. VII, 203 (10). Das Streben nach Genuß ſoll daher auch Geſittung und Staatseinrichtungen, überhaupt alles Schöne und Weiſe hervorgerufen haben, Colotes und Metrodorus b. Plut. in Col. 30.

69) Epic. b. Diog. 128 sq. *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν . . . πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον . . . πᾶσα οὖν ἡδονὴ ἀγαθόν . . . καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν. . . . ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. κτλ.* vgl. 141. 137. Cic. Fin. I, 7. 9. 14. II, 10. Tusc. V, 33. Sext. Math. XI, 96. Plut. Col. 37. Seneca de Otio sap. 32. Plut. adv. Col. 27. — Stob. Ecl. II, 58 (*τέλος*) *τὸ οἰκείως διατιθέναι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτὸν χωρὶς τῆς ἐπ' ἄλλό τι τῆς ἁπάσης ἐπιβολῆς.*

70) Epic. b. Diog. 129 . . *ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δοσχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας κτλ.* vgl. Cic. u. A. II. 11. (68).

das Luſtbedürfniß durch das Bewußtſein eines Mangels hervorgerufen, ſo daß wir der Luſt ohne vorangegangenes Unluſtgefühl nicht bedürfen würden, ſo muß, ſchließt Epikur, das befriedigende Gefühl der Schmerzloſigkeit, wenn zum unerſchütterlichen Zuſtand geworden, das Endziel unſrer Beſtrebungen ſein; alſo nicht, wie eine Richtung der Kyrenaiker, die des Theodorus, behauptet hatte, eine durch die einzelnen erregenden Luſtempfindungen zu erreichende Summe des poſitiven Genuſſes, ſondern die Empfänglichkeit für jeden Genuß, der den befriedigten Zuſtand der Ruhe (die ἡδονὴ καταστηματικὴ) zu fördern oder wenigſtens nicht zu ſtören im Stande. Er wird als Unerſchütterlichkeit der Seele bezeichnet: erregende Freudigkeit und Wohlgemuthheit ſollen in ihr in ihrer Wirkſamkeit ſich zeigen, als Faktoren in ſie aufgenommen werden [71]). So begreift ſich wie Ep. die Herrſchaft des Geiſtes, die er hier ohngleich entſchiedener als auf dem Gebiete der Erkenntniß anerkennt, als das zu erreichende Ziel, daher als höchſtes Gut die Einſicht, betrachten konnte, und andrerſeits im Einklang mit ſeiner Kanonik, behaupten mußte, daß unmittelbar das an ſich Anzuſtrebende die Luſt ſei, wenn auch als Mittel zur Erreichung jenes höchſten Zwecks; ja daß ein von der Sinnenluſt völlig geſondertes Gut gar nicht denkbar ſei, oder wie Metrodor es ſchroff ausdrückte, daß das Gute ſich auf den Bauch beziehe [72]). Zur Vermittelung

71) Epic. b. Diog. 128 τούτων γὰρ (τῶν ἐπιθυμιῶν) ἁπλανὴς θεωρία πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος . . . τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. 136 ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται. 139. 144. 131 μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν. Lucret. II, 14 O miseras hominum mentes, o pectora caeca! . . . . nonne videre Nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut eui Corpore seiunctus dolor abeit, menti' fruatur Iucundo sensu, cura semotu' metuque? vgl. Cic. de Fin. I, 11. 13. Plut. non p. s. vivi sec. Ep. 7. adv. Col. 27.

72) Epic. b. Diog. 6. Cic. Tusc. III, 18. de N. Deor. I, 40. de

dieſes Gegenſatzes wird hervorgehoben, daß zur Befriedigung der einfachen Lebensbedürfniſſe und zur Erreichung der Schmerzloſigkeit nur Weniges erforderlich ſei [73]), namentlich gleichmüthige Erwartung der Zukunft und Abwendung des Gemüths von erduldeten oder etwa zu erwartenden Uebeln; daher Epikur auch den Rath der Kyrenaiker entſchieden verwarf, zu leichterer Ertragung zukünftiger Uebel die Möglichkeit ihres Eintreffens ſich ſtets gegenwärtig zu halten. Wir ſollen vielmehr der Vergegenwärtigung von Uebeln dadurch widerſtehn, daß wir den Geiſt mit der Erinnerung an die mancherlei vorangegangenen und noch zu erwartenden Luſtempfindungen erfüllen [74]), und uns gegenwärtig erhalten, daß der Grund, der Glückſeligkeit mehr in uns als in den Dingen ſich finde, mit Ueberlegung Mißgeſchick erdulden daher beſſer ſei als ohne Ueberlegung vom Glück begünſtigt zu werden [75]). Sei ja auch die Zu-

---

Fin. II, 10. — Gegen Timokrates, der nicht zugeben wollte, *omnia quae ad beatam vitam pertineant, ventre metiri*, und der die Liebe zum Vaterlande nicht verläugnen mochte, ſchrieb ſein Bruder Metrodorus, Cic. Tusc. III, 15. de N. D. I, 40. Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. 16.

73) Epic. b. Diog. 11. 130 *καὶ τὴν αὐτάρκειαν δ' ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι· καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον.* vgl. 131. 133. 140. 144. 146. Stob. Serm. XVII, 23. 30. Aelian. V. H. IV, 18 *ᾧ ὀλίγον οὐχ ἱκανόν, ἀλλὰ τούτῳ γε οὐδὲν ἱκανόν.* Stob. Serm. XVII, 30. vgl. Seneca Ep. 9. de vita beata 12. Cic. Fin. I, 14. 19. Tusc. V, 9. Lucret. II, 16 (68). vgl. V, 1390. 115.

74) Cic. Tusc. III, 13 Epicuro autem placet opinionem mali aegritudinem esse natura, ut quicunque intueatur in aliquod malum animo malum, si id sibi accidisse opinetur, sit continuo in aegritudine. Cyrenaici non omni malo aegritudinem effici censent, sed insperato et non opinato malo.

75) Epic. b. Diog. 144 *βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε.* vgl. Stob. Ecl. II, 354. Cic. Fin. I, 19. Metrodorus b. Cic. Tusc. V, 9. 135 *κρεῖττον εἶναι . . εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.* Metrodorus *ἐν τῷ περὶ*

kunft weder ganz unſer (von unſrem Willen abhängig), noch auch ganz nicht unſer, ſo daß wir weder zuverſichtlich hoffend, noch auch verzagend ihr entgegenzuſehn hätten [76]). Vorzüglich aber ſollen wir bedenken daß der Schmerz theils je intenſiver, von um ſo kürzerer Dauer ſei, und theils durch das Bewußtſein ſeiner mächtig zu ſein, ſich überwinden laſſe, ſo daß der Weiſe ſelbſt auf der Folter ſich glücklich fühlen könnte [77]). Einſicht mit Willenskraft gepaart iſt daher das höchſte Gut. Es zu erreichen oder ihm ſich anzunähern, haben wir auf dem Gebiete des Handelns wie auf dem des Erkennens die auf leeren Vorſtellungen beruhenden Begehrungen zu beſeitigen, daher die natürlichen von den unnatürlichen, und unter erſteren wiederum die auf wirklichem Bedürfniß beruhenden nothwendigen von den nicht nothwendigen zu unterſcheiden, und letzteren keinen Werth beizulegen, den ſie nicht haben [78]). Lucretius wird

---

τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμῖν αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων, b. Clem. Alex. Strom. II, 417.

76) Epic. b. Diog. 127 μνημονευτέον δ' ὡς τὸ μέλλον οὐθ' ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτ' ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

77) Epic. b. Diog. 140 οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, . . . αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ὑπερ τὸ ἀλγοῦν. vgl. 140. Cic. Fin. I, 15. — Id. ib. robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore et mortem contemnit. Diog. 117 sq. Cic. Tusc. V, 26. Seneca Epist. 66. Plut. n. p. suav. vivi s. Ep. 3. — Kurz vor ſeinem Tode und unter den heftigſten Schmerzen ſchrieb Epikur (b. Diog. 22) ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. vgl. Cic. Fin. II, 30. Tusc. II, 7. Seneca l. l. Plut. n. p. s. vivi sec. Ep. 3 u. A.

78) Epic. b. Diog. 127 τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ αἱ δὲ κεναί· καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. ib. 149 werden als natürliche und nothwendige bezeichnet αἱ τὰς ἀλγηδόνας ἀπολύουσαι (Lucret. II, 21 quae demant eunque dolorem), als natürliche und nicht nothwendige αἱ ποικίλλουσαι μόνον τὴν ἡδονήν, als weder nothwendige

nicht müde, mit ſittlicher Entrüſtung über die Verderbtheit ſeiner Zeit, zu zeigen, wie in der Unerſättlichkeit der Begierden der Menſch zu wahrem Lebensgenuß nicht zu gelangen vermöge, wie er in Bangen und Verlangen, in eitelen Hoffnungen und Befürchtungen ſich verzehre, von Furcht und Begierde beherrſcht werde, wie die Furcht vor dem Tode keine Freude ungetrübt laſſe, und verbunden mit ungezügeltem Verlangen nach den Gütern des Lebens, zu den furchtbarſten Verbrechen führe und dem Genuß eingebildeter Güter Hohn ſpreche [79]).

2. Solche Betrachtungen konnten ein edles Gemüth, wie das des Dichters, wohl veranlaſſen einer Lehre ſich anzuſchließen, welche, wenn auch weit entfernt die höhere Beſtimmung des Menſchen anzuerkennen, doch zeigte wie der Grund der drückendſten ſeiner Uebel in ihm ſelber liege und er durch Selbſtbeherrſchung ihnen zu begegnen vermöge. Selbſtbeherrſchung aber kann nicht beſtehn ohne

---

noch natürliche, das Streben nach Ruhm aufgeführt, doch auch von den natürlichen und nicht nothwendigen manche auf κενὴ δόξα oder κενοδοξία zurückgeführt. vgl. Cic. Fin. I, 13. Tusc. V, 33. Von der zweiten Art heißt es: obscoenas voluptates... forma, aetate, figura metiendas putant, ab iisque abstinere minime esse difficile, si aut valetudo aut officium aut fama postulet: omninoque genus hoc voluptatum optabile esse, si non obsit. vgl. Plut. n. p. suav. v. sec. Ep. 3.

79) Lucret. V, 1428 Ergo hominum genus in cassum frustraque laborat Semper et in curis consumit inanibus aevom. vgl. II, 14. — III, 1080 Sed dum abest quod avemus, id exsuperare videtur Cetera: post aliud, cum contigit illud, avemus, Et sitis aequa tenet vitai semper hiantis. — V, 1149 Inde metus maculat poenarum praemia vitae. III, 37 Et metus ille . . . Funditus humanam qui vitam turbat ab imo, Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam Esse voluptatem liquidam puramque relinquit. — ib. 63 . . haec vulnera vitae Non minimam partem mortis formidine aluntur. — ib. 59 Denique avarities et honorum caeca cupido, Quae miseros homines cogunt transcendere fines Iuris cet. ib. 87 Nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis In tenebris metuunt, sic nos in luce timemus Interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam Quae pueri cet. vgl. die oben (51) angeführte Abhandlung Reiſackers.

Anerkennung einer die Begierden beherrſchenden Gewalt der Einſicht[80]), und um dieſe Gewalt ihr zu vindiciren, konnte Epikur, ohne ſeinen Standpunkt zu verlaſſen, hervorheben daß die ſinnliche Luſt von kurzer Dauer, nicht ohne vielfache Störungen, und daß die geiſtige Luſt zur Herrſchaft über die ſinnliche berufen ſei, ſofern ſie, im Unterſchiede von letzterer, theils die gegenwärtige Luſt durch Erinnerung an vorangegangene und Erwartung zukünftiger zu erhöhen und dadurch ihre Dauer und Stärke zu ſteigern, theils die gegenwärtige Unluſt zu überwinden vermöge und ſo rein und unvergänglich werde (ein *χαίρειν* ſtatt des *ἥδεσθαι*)[81]), wogegen denn auch die geiſtigen Leiden ſchmerzlicher und dauernder als die ſinnlichen ſeien[82]).

Hat nun auch das epikureiſche Princip vor dem derjenigen Kyrenaiker, die das höchſte Gut als Summe poſitiver Genüſſe faßten, inſofern den Vorzug, daß jenes nur durch die Erhebung über die Sinnlichkeit und die blos individuellen Zwecke u. ſ. w. erreichbar ſein könnte: ſo würde die poſitive Durchführung deſſelben gleichen, wenn nicht größeren Schwierigkeiten erliegen. Wie die Auswahl unter den ſich darbietenden Genüſſen treffen, wenn

---

80) Lucret. V, 1423 Quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit. vgl. 1430. — Epic. b. Diog. 132 . . *νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος (τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον). τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις.*

81) Cic. Tusc. V, 33 omniaque, iucunda quamquam sensu corporis iudicentur, ad animum referri tamen; quocirca corpus gaudere tam diu, dum praesentem sentiret voluptatem; animum et praesentem percipere pariter cum corpore, et prospicere venientem, nec praeteritam praeterfluere sinere cet. vgl. Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. 5 *καὶ τὸ μὲν ἡδόμενον, ὥς φησι, τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες, αὐθις δὲ τοῦ χαίροντος εἰς τὸ ἡδόμενον τῇ ἐλπιδὶ τελευτῶντες.* vgl. c. 3 u. Epic. b. Diog. 136 (71).

82) Epic. b. Diog. 137 *ὁ δὲ* (Epikur, im Gegenſatz gegen die Kyrenaiker) *τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον· εἴπως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.*

nicht jene unerſchütterliche Seelenruhe bereits erreicht wäre? die dürftigen Unterſcheidungen können ohnmöglich dazu hinreichen. Daher denn auch Epikur, gleich den Stoikern, zur Ausbildung eines Ideals des Weiſen ſeine Zuflucht nimmt, aber dadurch mit ſeiner Grundvorausſetzung in Widerſtreit geräth, der zufolge unſer Erkennen wie Handeln lediglich durch die Empfindung (das *πάθος*) beſtimmt werden ſoll, ſo daß alle unſre Einſicht in ihr wurzele und über ſie nicht hinausreiche. Die Unterſcheidung von Seele und Geiſt kann nicht ausreichen, da letzterer alles ihm eigenthümlichen Inhalts beraubt iſt. Woher ſoll der Geiſt zur Beherrſchung der Sinnlichkeit die Kraft entnehmen, wenn er ohne allen eigenthümlichen Inhalt iſt? Epikurs Polemik gegen die Apathie der Stoiker konnte daher nur darauf beruhen daß dieſe dieſem Begriff die lebendigen Wurzeln entzogen, auf welchen ihrer Lehre zufolge unſer geiſtiges Bewußtſein beruhen ſollte[83]); und eines ähnlichen Fehlers machte er, nur in andrer Weiſe, ſich ſelber ſchuldig. Sagen wir daher lieber, ein die Folgerichtigkeit ſeines Syſtems durchbrechendes ſittliches Bewußtſein habe in der Unterſcheidung von Seele und Geiſt und in dem Ideal des Weiſen ſich geltend gemacht und eben damit das Syſtem mit dem natürlichen ſittlichen Gefühl ſich wiederum in Einklang geſetzt, ſo daß Lukretius die Qualen des Schuldbewußtſeins in einer Weiſe beſchreiben konnte[84]), die über das Bedauern, falſchen Vorſtellungen ſich hingegeben zu haben, weit hinausreicht.

3. Aehnlich verhält ſichs mit der epikureiſchen Tugendlehre und mit manchen Aeußerungen über ſittliche Verhältniſſe. Frei-

---

83) Plut. non p. s. vivi sec. Epic. 20 *τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίαν ὑφ' ἑτέρου κακοῦ μείζονος ὑπάρχειν (λέγουσιν), ὠμότητος ἢ δοξοκοπίας ἀκράτου καὶ λύσσης.* Gegen die Stoiker waren auch wohl Epikurs SS. gerichtet (b. Diog. 136) *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατ' ἐνέργειαν βλέπονται.*

84) Lucret. III, 1016 . . Quae tamen (die Strafen der Unterwelt) etsi absunt, at mens sibi, conscia factis, Praemetuens adhibet stimulos terretque flagellis cet.

lich ſollen die Tugenden, als Mittel zur Verwirklichung der Glückſeligkeit, keinen Werth an ſich haben, jedoch untrennbar mit dieſer verbunden ſein. Der Vernünftigkeit (φρόνησις) mußte die erſte Stelle angewieſen werden; nur ſie vermag uns von eitlen Begierden und Hoffnungen zu befreien, den Schmerz ertragen zu lehren und zu heiterem naturgemäßen Leben zu führen [85]). Ihr ſchließen die Beſonnenheit und Tapferkeit ſich an, die, wie es ſcheint, den Lehren der Weisheit die nachhaltige Kraft der Gewöhnung verleihen ſollen. Nicht minder ſoll die Gerechtigkeit unſre Beziehungen zu den Göttern und Menſchen feſtſtellen und uns gegen die Folgen der Ungerechtigkeit ſichern [86]). Bei dieſer Abhängigkeit der übrigen Tugenden von der Weisheit mochte Epikur eingehendere Beſtimmungen über dieſelben für überflüſſig halten. Um ſo lieber aber ergeht er ſich in Schilderungen des vollkommen in ſich befriedigten Lebens des Weiſen. Durch die unerſchütterliche Feſtigkeit ſeiner Ueberzeugungen lebt er unter allen Verhältniſſen glücklich, weiß die Gewalt der Begierden und Leidenſchaften zu bemeiſtern, überall das Richtige in rechter Art zu thun, dankbar und mitleidig zu ſein, ohne in ſeiner Ruhe ſich ſtören zu laſſen. Unter allen Ver-

---

85) Diog. 138 διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς τεχνὰς δεῖ αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτὰς κτλ. Epic. b. Plut. adv. Col. 17 ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ, καὶ οὐκ ἐπ' ἀρετὰς κενάς, καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσας τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας. Cic. Fin. I, 13. Seneca Epist. 85 Epicurus quoque iudicat, qui virtutem habeat, beatum esse, sed ipsam virtutem non satis esse ad beatam vitam, quia beatum efficiat voluptas, quae ex virtute est, non ipsa virtus. — Epic. b. Diog. 140 οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. vgl. 132. 138. Cic. Fin. I, 16. 19. Tusc. V, 9. Sen. Ep. 85. 33. de vita beata 12.

86) Epic. bei Diog. 132 sqq. vgl. Cic. Fin. I, 13. 19. — ib. 14 temperantia est enim, quae in rebus aut expetendis aut fugiendis, rationem ut sequamur, monet. Nec enim satis est indicare quid faciendum non faciendumve sit; sed stare etiam oportet in eo quod sit iudicatum. — ib. 15. vgl. Diog. 120. — Epic. b. Diog. 144 ὁ δίκαιος ἀταραχτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων. Cic. Fin. I, 16.

hältniſſen glücklich, wandelt er wie ein Gott unter den Sterblichen, der Gewalt des Schickſals entzogen, der Unverlierbarkeit ſeiner Weisheit ſicher, und daß ſie durch Zeitdauer weder vermehrt noch vermindert werden könne[87]). So ſehen wir, wie Ep., gleich den Stoikern, durch maßloſe Ueberhebung die Blößen ſeiner Theorie ſich ſelber verbirgt.

4. Dieſelbe Geſinnung findet ſich in den einzelnen vom Ep. aufbehaltenen Mahnungen und Vorſchriften. Von eigentlicher Pflichtenlehre kann bei ihm nicht die Rede ſein; möglichſt ruhiger Lebensgenuß iſt das von ihm angeſtrebte Ziel; was den fördert, ſei es ſinnlicher oder geiſtiger Genuß, wie der der Kunſt, iſt anzuſtreben, ſoweit er den inneren Gleichmuth und die Herrſchaft über uns ſelber nicht bedroht[88]). Das ihm zuträgliche Maß des Genuſſes muß jeder ſelber beſtimmen; allgemeine Maßbeſtimmungen verſucht Epikur nicht aufzuſtellen; er warnt nur einerſeits vor den ſich ſtets ſteigernden Verlangen und Begehren, und vor falſcher

87) Cic. Fin. I, 19. Tusc. V, 27. 28. — Epic. b. Diog. 135 *ζήσει δ' ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῴῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.* vgl. Stob. Serm. XVII, 30. Seneca Ep. 25. — Diog. 117 *τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδ' ἐπαλλάττειν ἑκόντα.* Epic. b. Diog. 126 *ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἱρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται.* 145 *ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ.* vgl. Cic. Fin. I, 19. Seneca Ep. 8 philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas. Diog. 121 *μόνον δὲ τὸν σοφὸν ὀρθῶς περί τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι.* ib. Menag. Plut. ad. Col. 19 *μηδὲν ἀμεταπείστως πεπεῖσθαι μηδένα πλὴν τὸν σοφόν.* Viele ähnliche überſchwengliche Worte über die Weisheit bei Gaſſendi und Menagius zum Diog. L. il. ll.

88) ob. Anm. 85. Diog. 118. Nur das leidenſchaftliche Haſchen nach Sinnengenuß und ſoweit er ſich durch ſchlimme Folgen rächt, ſoll vermieden werden. Ebenſo die Sorge um Erlangung von Mitteln für denſelben, ſofern ſie dem Genuß des nur einmal uns vergönnten Lebens entgegentritt, Epik. u. Metrodor. b. Stob. Serm. XVI, 28. 20. vgl. Diog. 120. 121. — ib. 121.

Schätzung deſſen was Genuß gewähren ſoll, andrerſeits vor der die Thätigkeit abtödtenden Apathie (88). Die Nothwendigkeit der Staatsgemeinſchaft erkennt er an, jedoch nur ſoweit ſie Schutz gewähre, mithin gegen Störung des Lebensgenuſſes ſichere 89); und das ſcheint ihm die monarchiſche Verfaſſung am ſicherſten zu erfüllen. An den Staatsgeſchäften ſich zu betheiligen will er nur ſolchen verſtatten, die ihr Uebermaß an Kraft nicht beſſer zu verwenden oder gegen Erduldung von Unbilden ſich nicht anderweitig zu ſichern wiſſen 90). Gegen Fremdherrſchaft ſcheint ſich ſein Gefühl nicht geſträubt zu haben, wiewohl der Nationalſtolz des Griechen in ihm noch nicht erſtorben war 91). Von der höheren Bedeutung des Staates hatte er keinen Begriff und daher wohl auch nicht den Trieb an einer Staatslehre ſich zu verſuchen. Auch die Naturbeſtimmtheit des Familienlebens wollte er nicht anerkennen und ſich ihm nur ſoweit fügen, ſoweit es ohne zu große Beläſtigung geſchehen könne 92). Obgleich mehr Sinn zeigte er für das perſönliche Verhältniß der Freundſchaft, und wenngleich er es, ſei-

---

89) Stob. Serm. LIII, 139 *οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.* vgl. Colotes b. Plut. adv. C. 30 u. 31. Daß die Menſchen durch *φυσικὴ κοινωνία* unter einander verbunden ſeien, wollte er nicht zugeben, Epictet. Diss. II, 20, 6, und ebenſo wenig Naturbeſtimmtheit des Rechts: nur Furcht vor Strafen beſtimme den beſtehenden Geſetzen, ſo lange ſie beſtehen, ſich zu fügen. Diog. 150 sqq. Seneca Ep. 97. Plut. adv. Col. 34. So führt auch Lucretius V, 1150 sqq. die Entſtehung der Staaten auf das Bedürfniß gegenſeitiger Sicherung zurück.

90) Epic. b. Diog. 140. — Seneca de Otio sap. 30. Plut. tranq. anim. 2.

91) Metrodor. b. Plut. adv. Col. 31 *οὐδὲν οὖν ἔτι δεῖ τοὺς Ἕλληνας σώζειν κτλ.* — Epikur wollte den Griechen die Philoſophie vorbehalten, Clem. Alex. Strom. I, 302 extr. *ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἐμπαλιν ὑπολαμβάνει μόνους φιλοσοφῆσαι Ἕλληνας δύνασθαι.* vgl. Diog. 117.

92) Diog. 119. Lucret. V, 1009 sqq. Plut. adv. Col. 34. vgl. Epict. Dissert. I, 23, 3. II, 20, 20. — Metrodorus verſpottet die Geſetzgeber und Urheber von Staatstheorien, Plut. adv. Col. 33. Id. non p. s. vivi sec. Epic. 3.

ner Grundanſicht gemäß, doch wiederum als ein Mittel betrachtete, den ſelbſtigen Genuß zu ſteigern, ſo ſuchte doch ein Theil der Schule ihr eine höhere Bedeutung abzugewinnen, indem man hervorhob, daß die Freundſchaft ihren Zweck nur in dem Maße erreiche, in welchem die Freunde einander nicht minder als ſich ſelber liebten, und daß das auch von dem Weiſen ſtillſchweigend anerkannt werde [93]). Auch Epikur ſelber bezeichnet die Freundſchaft als das höchſte der Lebensgüter, für welches der Weiſe die größten Schmerzen und ſelbſt den Tod zu erdulden bereit ſein müſſe. Ebenſo erklärte er ſich nur darum gegen Gütergemeinſchaft, weil ſie unter Freunden ſchon an ſich ſtatt finde [94]). In der That ſcheint ſich auch dieſe höhere Auffaſſung der Freundſchaft im Leben der Epikureer bewährt zu haben, wenngleich die Grundanſicht darin ſich wiederum Bahn gebrochen haben mag, daß ſie durch gegenſeitige Schmeichelei die Freundſchaft zu würzen ſuchten [95]). Doch wollen wir nicht verkennen daß ein natürliches ſittliches Gefühl auch in dem Rathe, ausgezeichnete Männer ſich zu Vorbildern zu wählen, ſowie in der Uebung und Empfehlung der Milde und des Mitleids, auch in dem Worte ſich unverkennbar zeigt, daß es höheren Genuß gewähre Wohlthaten zu erweiſen als zu empfangen [96]). Vor der Härte und Liebloſigkeit ſittlicher Anforderungen, wie wir ſie bei den Stoikern nicht ſelten finden, wurden die Epikureer durch das bei ihnen ſtattfindende Vorwalten des Gefühlslebens geſichert.

5. Wie wenig auch die epikureiſche Schule weitere Ausbildung des Syſtems ſich angelegen ſein ließ, ſo ſcheint doch ſchon früh

---

93) Epic. b. Diog. 148. vgl. Diog. 120. Seneca Ep. 9. Cic. Fin. I, 20. — Cic. ib.

94) Epic. b. Diog. 148. vgl. Seneca Ep. 29 u. 11. — Plut. adv. Col. 8. — Diog. 11.

95) Cic. Fin. I, 20. II, 25. Plut. n. p. suav. vivi sec. Ep. 15. 16. adv. Col. 17. Diog. 5.

96) Seneca Ep. 11. 25. — Diog. 118. 121. vgl. 9 sq. Cic. Tusc. II, 19. Fin. I, 25. — Plut. non p. suav. vivi sec. Ep. 15. vgl. Seneca Ep. 85 Sed ne nobis fiat invidia, scito idem dicere Epicurum; Metrodorus certe ait, solum sapientem referre gratiam scire. vgl. Diog. 118.

eine rechte und linke Seite in ihr auseinander getreten zu ſein, ſofern die Einen die Konſequenzen des Grundſatzes ungeſcheut zogen, die Andren ſie zu bemänteln oder zu ermäßigen ſuchten. Zu erſteren gehörte der von Epikur hochgehaltene und vor ihm geſtorbene Metrodorus, zu letzteren deſſen Bruder ([72]). Auch ſonſt finden ſich einige Spuren der Abweichung von der Strenge des Princips ([93]). Im Uebrigen erhalten wir nur ein dürres Namenverzeichniß der einander folgenden Schulhäupter: Hermachus, Polyſtratus, Dionyſius, Baſilides. Von den darauf folgenden zehn bis auf Auguſtus werden nur Protarchus, ſein Schüler Demetrius der Lakonier, Diogenes aus Tarſus, und als Epikureer (wir wiſſen nicht, ob unter ihnen auch Schulhäupter), außer dem Schüler Epikurs Kolotes, charakteriſirt durch Plutarchs gegen ihn gerichtete Schrift, die beiden Ptolemäus aus Alexandria, der weiße und ſchwarze, Diogenes aus Seleukia, Lyſias aus Tarſus, Apollodorus und ſein Schüler Zeno aus Sidon genannt [97]). Selbſt von dem vorzüglich hochgehaltenen ſchreibſeligen Metrodorus erfahren wir nur wenig Erhebliches. Allerdings iſt uns mit den Schriften dieſer Männer die Kenntniß der Art verloren gegangen, wie ſie angreifend und vertheidigend gegen ältere und neuere philoſophiſche Theorien ſich verhielten; doch iſt der Verluſt nicht hoch anzuſchlagen, wenn ihre Polemik nicht eine eindringlichere war als die des Kolotes, ſoweit Plutarch uns Kunde davon gibt. Dagegen eröffnen uns die herkulanenſiſchen Rollen Einblick in die griechiſche Literatur der Epikureer, wie ſie um die Zeit Cicero's durch Phädrus und Philodemus vertreten ward; und ſo viel erſehen wir aus den allerdings ſehr lückenhaft uns erhaltenen Büchern, daß eine traurigere Populärphiloſophie kaum jemals beſtanden haben mag. Philodemus, der in ſeiner Zeit hoch gehalten und als erotiſcher Dichter gerühmt ward, handelt von der Rhetorik, die ſchon Plato u. A. als ſchlechte Kunſt (*κακοτεχνία*) bezeichnet hatten [98]), von Oekonomik,

---

97) ſ. das wohl noch zu ergänzende und zu berichtigende Verzeichniß bei Gassendi de vita et morib. Ep. II, 6.

98) Sext. Math. II, 12. vgl. Diog. 13. Dion. de comp. verb. c. 24. —

von einzelnen Tugenden und den ihnen entgegengeſetzten Laſtern, indem er in ſchildernder Weiſe von den epikureiſchen Lehren Anwendung macht. In ähnlicher Art ſucht er in den Charakteren der homeriſchen Iliade die Vortheile der Tugend und Nachtheile des Laſters nachzuweiſen [99]), und ſoll in einer andren gegen die Stoiker

---

Philodemi de Rhetorica lib. quartus, edidit Leonardus Spengel (in den Abhandl. der philoſoph. philol. Klaſſe der k. Bayerſchen Akademie der Wiſſenſchaften III, 1. 1840). Rhetorica ex Herculanensi papyro lithographice Oxonii excisa (lib. IV, es kommen hinzu zwei rhetoriſche zuerſt von Scotti Neapol. 1832 herausgegebene Bücher.) restituit cet. E. Gros. Paris. 1840. Das erſte unter dieſen Büchern, das vierte der Rhetorik, geht in einige Einzelheiten der ſpäteren griechiſchen Rhetorik ein und enthält einzelne Angaben aus oder über Demetrius Phalereus, Hieronymus, Kalippus u. A.; in den beiden andren finden ſich faſt nur weitſchweifige Betrachtungen über die Werthloſigkeit der Rhetorik wie überhaupt, ſo für Politik, — und Erhebung der Philoſophie über beide.

99) *Ἀριστοτέλους οἰκονομικός, ἀνωνύμου οἰκονομικά, Φιλοδήμου περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, coniuncta edidit et adnotationem adiecit Carol. Goettlingius, Ienae 1830. Philodemus' Abhandlungen über die Haushaltung und über den Hochmuth ꝛc. griech. und deutſch von J. A. Hartung. Leipzig 1857. Der Oekonomikos enthält Einreden gegen die xenophontiſch-ſokratiſche Oekonomik und gegen die des Theophraſt (wahrſcheinlich diejenige, deren Abſchnitt uns unter Ariſtoteles' Namen erhalten iſt, ſ. Schömann's Greifswalder Sommerprogramm v. J. 1839); demnächſt Erörterungen über das Verhalten des Philoſophen oder Weiſen bei dem Erwerb und der Bewahrung des Vermögens, ganz im Sinne der Epikureer, namentlich des Hermachus. — Auch die Abhandlungen über die Muſik (Herculanensium voluminum tom. I., im Auszuge deutſch v. Ch. G. von Murr, Berlin 1806) und *περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ λαοῦ* (Oxf.) ſowie *περὶ ποιημάτων*, nach dem Oxforder Steindruck, von Friedr. Dübner (Philologis Gothae conventum agentibus, Paris. 1840) betrachten ihre Gegenſtände lediglich vom Standpunkte der epikureiſchen Ethik, jedoch die mythologiſchen mit Charakterzeichnung homeriſcher Helden. — Dem Inhalte nach ſind erheblicher die Bruchſtücke aus dem Werke über die Tugenden und Laſter (ſ. oben). So wird das Bild des Hochmuths (*ὑπερηφανία*) in der Weiſe der theophraſtiſchen Charaktere gezeichnet und werden ihm zur Seite geſtellt und von ihm, wie unter einander unterſchieden die Charaktere des

gerichteten Schrift [100]) und im Gegenſatz gegen die Volksvorſtellungen, die Maße der Körper der Götter, ihre Nahrung, ihre Wohnungen und Hausgeräthe, die Gegenſtände ihrer Unterhaltung, ihre Sprache (denn die muß ihnen zukommen, nicht aber Schlaf) erörtern und die Zurückführung derſelben auf die Geſtirne beſeitigen. Auch Phädrus [101]) eifert gegen die Annahme der Stoiker, daß die

---

Hochſinnigen (der *μεγαλοψυχία*), des Selbſtiſchen (*αὐθάδης*), des ſeine Meinungen für die allein richtigen haltenden (*αὐθέκαστος*), des Allwiſſers (*παντειδήμων*), des Scheinheiligen (*σεμνοκόπος*), des ſcheinbar Beſcheidenen (*εἴρων*), des Wegwerfenden (*εὐτελιστής*) und des Vernichtenden (*οὐδενωτής*). Es wird gezeigt, wie ſie ſich ſelber ſchaden und ihren Zweck verfehlen. Vorzüglich die Charaktere des Ariſto ſcheint Philodemus vor Augen gehabt zu haben. — Cicero nennt Tusc. II, 35 extr. Philodemus, nebſt dem Syro: quum optimos viros, tum doctissimos homines. In der Rede in Calpurn. Pison. 29 bezeichnet er ihn, ohne ihn zu nennen, als Graecus facilis et valde venustus . . . non philosophia solum sed caeteris etiam studiis . . . perpolitus. Poema porro facit ita festivum, ita concinnum, ita elegans, nihil ut fieri possit argutius. Auch Horatius, Sat. I. 2, 120, erwähnt ſeiner ehrenvoll; vgl. das ihm zugeſchriebene Epigramm bei Jacobs II, 72. Athenäus X, 445, a führt von Philodemus, nicht Philomneſtos, wie eine andre Lesart beſagt, eine Schrift *περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως* an; auch Diog. 3 beruft ſich auf *Φιλόδημος . . ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως.*

100) *περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχουμένης διαγωγῆς.* Ich habe die Abhandlung nicht ſelber geſehn und berichte nach den Ausſagen eines Artikels im Edinburgh Review v. 1862.

101) *περὶ φύσεως θεῶν.* Daß Phädrus der Verfaſſer ſei, iſt höchſt wahrſcheinlich, ſ. Phaedri Epicurei, vulgo anonymi Herculanensis, de natura Deorum fragmentum instauratum et illustratum a Chr. Petersen, Hamburgi 1833. Das Bruchſtück erhält einige Bedeutung durch die darin enthaltenen Angaben über die ſtoiſchen Deutungen der Götterlehre, entlehnt aus den Schriften des Chryſippus und des Diogenes von Babylon. Phädrus wird wiederholt als Freund Marcus Piſo's und als ſein eigner vom Cicero angeführt (ad Famil. XIII, 1. de Fin. V, 1. vgl. Philipp. V, 5), und ihm ſcheint Cicero in der Darſtellung der epikureiſchen Lehre, namentlich in den Büchern von den Göttern, ſich angeſchloſſen zu haben, vgl. Kriſche's Forſchungen S. 366 ff. In den neuerlich erſchienenen Heften: Her-

(wahre) Gottheit mit dem All zuſammenfalle und die Mehrheit der Götter auf die Elemente und Naturkräfte zu beziehn ſei. Bewandert in der Literatur, auch der poetiſchen, ſind beide Epikureer, und ſo auch dieſe ihre Bücher von einiger Wichtigkeit für die Geſchichte der Literatur. Aber wie verkommen mußte die Zeit ſein, in der man faſt ein Tauſend ſolcher Schriften aufſpeicherte; mehr Nahrungsſtoff enthält denn doch ſelbſt unſre Romanenliteratur. Und wie unendlich erhebt ſich Lukretius über ſeine epikureiſche Zeitgenoſſen; freilich auch nicht wenig über die römiſchen Großen, die bei Cicero das epikureiſche Lehrgebäude vertreten. In Rom zählte das epikureiſche Syſtem eine Anzahl ehrenwerther Männer zu ſeinen Anhängern; außer dem L. Torquatus und K. Vellejus, den Vertretern der epikureiſchen Lehre bei Cicero, ſeinen vertrauten Freund, Pomponius Attikus, K. Kaſſius, K. Trebatius u. A. Vorzüglich Phädrus ſcheint auf ſie eingewirkt zu haben. Auch zur Zeit der Antonine und ſelbſt des Ambroſius, war die Schule noch nicht erloſchen, und Diogenes Laërtius handelt von ihr beſſer und ausführlicher, als von irgend einer andren, mit unverkennbarer Vorliebe.

---

oulanensium voluminum nova collectio, Napoli 1861 sq., die lediglich den Text der ſeit lange geſtochenen Tafeln enthalten, finden ſich neue Bruchſtücke des Werkes des Philodemus *περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, und doch wohl dazu gehörig: *περὶ ὀργῆς*, *περὶ κολακείας* (fasc. 1. 2. 3) und neben einigen unbezeichneten Fragm., *πραγματεῖαι* und *πρὸς τοὺς . .* (fasc. 3 u. 4). Alle dieſe Bruchſtücke harren noch ihres Entzifferers und Erklärers.

Zweiter Abſchnitt.

Die Stoiker.

I. Zeno und die Anfänge der Stoa.

Die Gegenfüßler der Epikureer und doch gleich ihnen, der von platoniſch-ariſtoteliſcher Forſchung ſich abwendenden Periode der Philoſophie angehörig, waren die Stoiker; ächte Sokratiker inſofern allerdings, daß ſie im Anſchluß an die Kyniker, im ſittlichen Handeln, nicht in irgend welchem Wohlergehn, das an ſich Anzuſtrebende, d. h. die wahrhaft und ausſchließlich befriedigende Lebensbeſtimmung finden zu können überzeugt waren. Die Licht- und Schattenſeite dieſer Richtung ſcheint ſich ſchon in ihrem Urheber beſtimmt ausgeſprochen zu haben, wenngleich ſie ihre wiſſenſchaftliche Ausbildung erſt durch die ſich an einander ſchließenden Beſtrebungen ſeiner Nachfolger erhielt.

Zeno, der Sohn des Mnaſeas aus Kition, einer urſprünglich von Phönikiern gegründeten griechiſchen Stadt der Inſel Kypros [1]), ſoll ſchon früh durch ein ihm zu Theil gewordenes Orakel

1) Mnaſeas wird Zeno's Vater von der Mehrzahl der Berichterſtatter genannt; andre ihm beigelegte Namen ſind zweifelhaft, ſ. Monag. zu Diog. L. VII, 1. — Ueber Kition ſ. Strabo XIV, 6. Wiewohl ältere Stoiker, wie Perſäus und Chryſippus, einzelner Lebensverhältniſſe Zeno's erwähnt und Apollonius der Tyrier, etwas älter als Strabo, und Antigonus Karyſtius (Athen. VIII, 345, d) ausführlicher, wie es ſcheint, davon gehandelt hatten, ſo laſſen ſich doch nur wenige Thatſachen mit Sicherheit feſtſtellen.

auf Philoſophie hingewieſen [2]), ſich ihr ganz gewidmet haben, nachdem er durch einen in der Nähe des Piraeus erlittenen Schiffbruch, zwei und zwanzig oder nach Andren dreißig Jahre alt [3]), ſich veranlaßt geſehn nach Athen überzuſiedeln. Mag er ſeine Habe im Schiffbruch eingebüßt haben, oder, was ohngleich unwahrſcheinlicher iſt, im Beſitz eines fabelhaften Vermögens von 1000 Talenten geblieben ſein [4]), — ſeine Mäßigkeit und Bedürfnißloſigkeit war ſprichwörtlich geworden [5]), und bewundernde Anerkennung derſelben ſcheint ſelbſt im Spotte der Komiker durch [6]). Wenn auch urſprünglich ſein ſchwächlicher Körper zu Abhärtung und einfacher Lebensweiſe ihn beſtimmt haben ſollte [7]), ſo ſcheint doch das Beſtreben durch Unabhängigkeit von Bedürfniſſen der Selbſtändigkeit ſich zu verſichern, frühzeitig hinzugekommen zu ſein und ihn zum Krates geführt zu haben, dem er aber nur mit zwiefachem Vorbehalte ſich anſchließen konnte; denn weder mit der der Sitte Hohn ſprechenden Lebensweiſe der Kyniker vermochte er ſich zu befreunden, noch mit ihrer Nichtachtung freier und umfaſſender Wiſſenſchaft [8]). Doch ſcheint er noch unter ihrem Einfluſſe ſeine Theorie vom Staate verfaßt zu haben [9]). Wann er ſich gegen die Abmahnung des Krates, zum Megariker Stilpo gewendet [10]), erfahren wir nicht, und ebenſo wenig Eingehendes über das Verhältniß zu

---

2) Nach Apollonius bei Diog. VII, 2. vgl. Suidas s. v.

3) Diog. ib. — Persaeus ib. 28, er ſei zwei und zwanzig Jahre alt nach Athen gekommen.

4) Die verſchiedenen Nachrichten von Zeno's Schiffbruch ſ. bei Diog. 2. 4. 5. vgl. die von Menagius zu Diog. 4 angeführten St. des Seneka und Plutarch. Ueber ſeine Vermögensverhältniſſe ib. 5. 13.

5) Diog. 27 *τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος.* vgl. ib. 28.

6) Diog. 23. Clem. Al. Strom. II, 177 extr.

7) Diog. 26.

8) Diog. 3. 17. 22.

9) ib. 4. vgl. *τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν (τὴν πολιτείαν) γεγραφέναι.* Sie war zunächſt gegen Plato's Politie gerichtet. Plut. de Stoic. rep. 8 *ἀντέγραψε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν.*

10) Diog. 2. 24. vgl. II, 114.

ſeinen beiden andren megariſchen Zeitgenoſſen, Diodorus Kronus und Philo einerſeits und zu den Akademikern Xenokrates und Polemo andrerſeits [11]). Nur aus der Logik der Stoiker erſehen wir, daß ſie in ihr ohngleich mehr den Megarikern als den Peripatetikern ſich näherten. Nach vollendeten Lehrjahren — eine unverbürgte Nachricht dehnt ſie auf zwanzig Jahre aus [12]) — eröffnete er ſeine Schule, für die er bereits vorher Anhänger gewonnen haben mußte, in der durch Polygnots Malereien ausgeſchmückten Halle (Stoa Poikile), die früher ein Sammelort der Dichter geweſen war [13]). Von ihr wurden ſeine Schüler, früher Zenonier genannt, als Stoiker bezeichnet, gleichwie vorher die in dieſer Stoa ſich verſammelnden Dichter geheißen hatten und ſpäter wahrſcheinlich die Grammatiker hießen, die eben daſelbſt verkehrt haben ſollen [14]). Zu den warmen Verehrern Zeno's gehörte König Antigonus Gonatas von Makedonien; denn wenn auch der auf eine vom Zeno abgelehnte Einladung des Königs bezügliche Briefwechſel das Machwerk eines ſpäteren Rhetors iſt, ſo doch nicht Grund ein zwiſchen beiden ſtatt gefundenes und durch Perſäus und Philonides, Schüler Zeno's und Begleiter des Königs, unterhaltenes Verhältniß zu bezweifeln [15]). Auch die Aufmerkſamkeit des Ptolemäus von Aegypten ſoll er auf ſich gezogen haben [16]). Ohngleich ehrenvoller aber iſt das Vertrauen und die Verehrung, welche die Athener zu ihm dem Fremden hegten; denn mag auch die bekannte Erzählung, ſie hätten bei ihm als dem vertrauenswürdigſten die Schlüſſel der Burg niedergelegt, ſpätere Erfindung ſein, die Aechtheit des Volksbeſchluſſes zu bezweifeln, dem zufolge ihm ein goldner Kranz und öffentliches Begräbniß im Keramikos zuerkannt ward, weil er die ſich ihm anſchlie-

---

11) Diog. 16. 25. — 2. 35. Suid. s. v. Cic. Acad. I, 9.

12) Diog. 4. vgl. 2.

13) Eratoſthenes bei Diog. 5. ib. Menag.

14) Diog. l. l. Hesych. s. v.

15) Diog. 6. 17 sqq. ib. Aldobrandin. — vgl. Diog. 6. 13. 15. 36. Arrian. Epict. II, 13. Simpl. in Epict. c. 51. Aelian. V. H. IX, 26.

16) Diog. 24. Doch iſt in Bezug auf dieſelbe Geſchichte bei Stob. Serm. XXXIII, 10 von Geſandten des Antigonus die Rede.

ßenden Jünglinge durch ſeine Lehre und ſein dieſer entſprechendes Leben auf den Weg der Tugend und Beſonnenheit geführt habe, ſcheint nicht Grund vorhanden zu ſein[17]). Das atheniſche Bürgerrecht ſoll er abgelehnt haben, um ſeiner ihn gleichfalls hocheh-renden Vaterſtadt nicht untreu zu werden[18]). Im Uebrigen werden aus ſeinem Leben nur einzelne, zwar theilweiſe den Schriften des Perſäus, Kleanthes und Ehryſippus entlehnte, aber wenig charakteriſtiſche Züge angeführt[19]). Aus ihnen ergibt ſich, daß er ernſten, wenn auch nicht finſtern Gemüthes, der großen Menge ſich zu entziehen, nur mit zwei oder drei Freunden zu luſtwandeln und in Unterſuchungen ſich zu vertiefen geliebt habe, ausführlichen und geſchmückten Reden abgeneigt geweſen ſei, geſchickt und bereit zu kurzen ſchlagenden Antworten[20]). Weder das Geburts- noch das Todesjahr Zeno's ſind wir im Stande feſtzuſtellen, und können die Angaben, er ſei zwei und zwanzig oder gar dreißig Jahre alt nach Athen gekommen, habe zwanzig Jahre lang philoſophiſchen Studien obgelegen und acht und fünfzig Jahre der Schule vorgeſtanden, nicht gelten laſſen, ſelbſt wenn wir die Nachricht, er ſei acht und neunzig Jahre alt geworden, der glaubwürdigeren ſeines Schülers Perſäus, der ihn im Alter von zwei und ſiebenzig Jahren ſterben läßt, vorziehn wollten[21]). Um Ol. 130 ſoll er noch gelebt haben, und damit ſtimmt allerdings überein was über ſein Schülerverhältniß zum Polemo, der Ol. 116, 2 die Leitung der akademiſchen Schule übernahm, von ſeinem Verkehr mit Antigonus Gonatas (er kam Ol. 124 zur Regierung) und mit Arkeſilas, als jüngerem Zeitgenoſſen[22]), berichtet wird.

---

17) Diog. 6. — ib. 10 sqq. vgl. 15.

18) Diog. 12. Plut. de Stoicor. repugn. 4.

19) Diog. l. 15 u. ſ. w. Stob. Serm. passim.

20) Diog. 16. 26. — ib. 18. 24. dazu Menag. vgl. Stob. Serm. XXXVI, 19. 23. — Diog. 19 sqq. 23 sqq ib. Menag.

21) Diog. (ob. 3). — 28. vgl. Lucian. Macrob. 19.

22) Cic. Acad. I, 9. II, 24.

Aus dem Verzeichniß ſeiner Schriften [23]), obgleich es augenſcheinlich unvollſtändig iſt und nur die nackten Titel anführt, läßt ſich einigermaßen abnehmen, auf welche Gegenſtände ſeine Forſchung vorzugsweiſe gerichtet war. Es enthält Werke über die Ethik des Krates, über das naturgemäße Leben, über den Trieb oder die Natur des Menſchen [24]), über das Angemeſſene (*περὶ τοῦ καθήκοντος*), über die Affekte [25]), über das Geſetz, über den Staat, über die helleniſche Erziehung und über Kunſt der Liebe. Der Phyſik angehörige Schriften werden erwähnt: von der Weſenheit [26]), vom All [27]), vom Geſicht und von den Zeichen. Von letzterer Schrift iſt es jedoch zweifelhaft, ob ſie der Phyſik oder Logik angehört haben mag. Unbezweifelt logiſchen Inhalts waren wohl die Bücher vom Begriff [28]), die Löſungen und Widerlegungen, ſeine Abhandlungen (*διατριβαί*), das Buch von den Worten (*περὶ λέξεων*). Außerdem werden ihm Allgemeines (*καθολικά*), homeriſche Probleme und Bücher über Poetik (*περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως*) beigelegt.

2. Die Schriften des Chryſipp und ſpäterer Stoiker ſcheinen die des Zeno verdunkelt zu haben und ſelbſt die warmen Anhänger der Schule zu den Büchern des Urhebers der Schule nicht häufig zurückgekehrt zu ſein, weniger noch die auf uns gekommenen Berichterſtatter; ſie geben, oft verworren genug, Abriſſe des ſtoiſchen Lehrgebäudes, bezeichnen nur gelegentlich, keineswegs durchgängig, was jedem der Hauptbildner deſſelben angehörte, und worin ſie unter einander und von ſpäteren Stoikern ſich unterſchieden. Wir können daher nur ſehr im Allgemeinen und oft blos muthmaßlich ausmitteln, wie weit Zeno ſelber die Lehre geführt und noch weniger, wie er allmählich zu den Grundlinien derſelben gelangt war. Anfangs ſcheint er den Kynikern ſich eng angeſchloſſen zu haben, wie ſchon

23) Diog. 4. ib. Menag. Sorgfältige Unterſuchungen über dieſes Verzeichniß und ſeine Beſtandtheile fehlen noch.

24) vgl. Diog. 87.

25) *περὶ τῶν παθῶν*, vgl. Diog. 110.

26) *περὶ οὐσίας*. vgl. Diog. 124.

27) *περὶ τοῦ ὅλου*. vgl. Diog. 142. 143. 145.

28) *περὶ τοῦ λόγου*. vgl. Diog. 39. 40.

das Wenige zeigt was ſich aus oder über ſeinen Staat erhalten hat [29]). Auch in ſeinen Abhandlungen ſcheint ſich noch viel Kyniſches gefunden zu haben [30]). Daher wohl die Behauptung der folgenden Stoa: der Kynismus ſei der Richtweg zur Tugend [31]). Die Dreitheilung der Philoſophie hatte er in ſeinem Buche vom Begriff auseinander geſetzt und die auch von Chryſippus angenommene Abfolge: Logik, Phyſik, Ethik, befürwortet [32]). Gewiß aber iſt er nicht Urheber des umfaſſenden Schematismus, in welchem wir die Logik und Phyſik der Stoiker behandelt finden [33]). Mit Recht ward behauptet daß er in der Logik ſeinen Vorgängern in Bearbeitung dieſes Zweiges der Philoſophie nachſtehe [34]). Seine kurzen und knappen Schlußfolgerungen bedurften einer ausführlicheren Begründung, um der Kritik, beſonders der Akademiker, Widerſtand leiſten zu können [35]). Für die Nothwendigkeit einer wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Logik machte er geltend, daß der Weiſe den

---

29) ob. Anm. 9. vgl. Diog. 32. 121. 129. Plut. de Alexandri fort. I, 6.

30) Sext. E. Hypotyp. III, 245. vgl. 205. adv. Math. XI, 191.

31) Diog. 121 *εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ.* vgl. Menag. zu d. St.

32) Diog. 39 *οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε ἐν τῷ περὶ Λόγου.* 40 *ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν, ὧν ἐστὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ Λόγου καὶ Χρύσιππος κτλ.* Anders in Bezug auf Chryſipp Plut. de Stoicor. rep. 9. ſ. unten.

33) Diog. 84 *ὁ μὲν γὰρ Κιττιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.*

34) Cic. de Fin. IV, 4 de quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo quam ab antiquis. Ab hoc autem quaedam non melius quam veteres, quaedam omnino relicta.

35) Cic. de N. D. II, 7 atque haec quum uberius disputantur et fusius, ut mihi est in animo facere, facilius effugiunt Academicorum calumniam; quum autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendendum. Die Richtung ſeiner Logik bezeichnet einigermaßen Plut. de Stoicor. rep. 8 *ἔλυε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην, ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς.*

Täuſchungen zu entgehn wiſſe müſſe [36]). Ohne Zweifel führte auch ſchon er die Erkenntniſſe auf Wahrnehmungen und dieſe auf die von der Seele empfangenen Eindrücke zurück [37]), deren nähere Beſtimmung Kleanthes, Chryſippus u. A. von einander abweichend, unternahmen: ein ſicherer Beweis daß ſie bei Zeno noch fehlten. Ebenſo möchte ſich ſchon bei ihm die Eintheilung der Vorſtellungen in glaubliche und nicht glaubliche, zugleich glaubliche und nicht glaubliche und weder glaubliche noch nicht glaubliche [38]), gefunden haben. Sie lag der Untereintheilung der glaublichen Vorſtellungen in ergreifbare, d. h. nachweisbare, und nicht ergreifbare zu Grunde, die auf Zeno zurückgeführt wird [39]). Aber auch hier gehören die näheren Beſtimmungen der folgenden Stoa [40]). Dagegen hatte ſchon Zeno die Zuſtimmung (*συγκατάθεσις*) im Unterſchiede von dem blos Wahrgenommenen oder Empfundenen, dem freien Willen vorbehalten, und als verſchiedene Momente, das Vorſtellen, die Zuſtimmung, das Erkennen und das Wiſſen unterſchieden, indem er ihr Verhältniß zu einander durch das bekannte Beiſpiel von der flach ausgeſtreckten Hand und von dem fortſchreitenden Zuſammendrücken der Finger veranſchaulichte [41]). Als Abſchluß der Wahrheit aber be-

---

36) Cic. Acad. II, 20 Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam, Zenoni assentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur, videre.

37) Sext. E. adv. Math. VII, 230 *αὐτὸς οὖν (ὁ Χρύσιππος) τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως κτλ.* vgl. 228. Cic. Acad. I, 11 (sensus) e quadam quasi impulsione, oblata extrinsecus.

38) Sext. ib. 242 sqq.

39) Cic. Acad. II, 6 . . visum (*φαντασία*) igitur impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non potest ex eo unde non esset; id nos a Zenone definitum rectissime dicimus. vgl. o. 24.

40) Sext. adv. Math. VII, 253 *οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.*

41) Cic. Acad. I, 11 sed ad haec quae visa sunt et quasi sensibus accepta, assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Visis non omnibus adiungebat fidem, sed iis

zeichnete er die richtige Vernunft [42]), welchen dann Chryſippus u. A. wiederum in ſeine Beſtandtheile zerlegen wollten. An der Ausbildung der ſtoiſchen Lehre von den Kategorien, den Schlüſſen, den Redetheilen und der Rhetorik ſcheint Zeno keinen oder nur geringen Theil zu haben. Die Rhetorik konnte ihm nur als Erweiterung oder Anhang der Dialektik gelten, nach dem von Cicero angeführten Gleichniſſe, und ſchwerlich einer beſonderen wiſſenſchaftlichen Bearbeitung bedürftig ſcheinen [43]).

3. An der Spitze der zenoniſchen Phyſik ſcheint der Satz geſtanden zu haben, daß alles Wirkende wie alles Bewirkte körperlich ſei, mithin die Wirklichkeit auf das Körperliche ſich beſchränke [44]). Die Weſenheit, d. h. den Grund alles Seienden, nannte er den weder ſich vermehrenden noch vermindernden Urſtoff [45]). Doch aber war ſie ihm

---

solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum, quum ipsum per se cerneretur, comprehensibile (*καταληπτόν*) . . sed quum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat . . . quod autem erat sensu comprehensum . . . ut convelli ratione non posset, scientiam cet. — II, 47 Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat; nam quum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquiebat, huiusmodi est. Deinde quum paullum digitos constrinxerat, assensus huiusmodi; tum quum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat . . . Quum autem laevam manum adverterat et illum pugnum arcte vehementerque compressserat, scientiam talem dicebat.

42) Diog. 54 *ἄλλοι δὲ τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησίν.*

43) Cic. Orator 32 Zeno quidem . . . quum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eiusmodi esse; quum autem diduxerat et manum dilatarat, palmae illius simílem eloquentiam esse aiebat. vgl. de Fin. II, 6.

44) Acad. I, 11 discrepabat etiam ab iisdem quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis . . . nec vero aut quod efficeret allquid aut quod effieeretur, posse esse non corpus. Stob. Ecl. II, 90 *ταῦτ' εἶναι φησὶν ὁ Ζήνων ὅσα οὐσίας μετέχει.*

45) Diog. 150 *οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην*

das Ineinander des an ſich leidenden qualitätsloſen Stoffes (ἄποιος ὕλη) und der wirkſamen Kraft, d. h. der Gottheit[46]). Die wirkſame Kraft und den Grund aller Lebensthätigkeit meinte er im Feuer oder Aether zu entdecken[47]) und ward ſo veranlaßt auf Heraklits Lehre zurückzugehn. Ihr ſich anſchließend lehrte er, die Welt entſtehe, wenn aus dem Feuer oder kraft deſſelben die Weſenheit durch die Mittelſtufen der Luft und des Waſſers, ſich verflüſſige und dann das Dichte zur Erde werde, das Lockere zur Luft und endlich wiederum zum Feuer ſich verflüchtige[48]). Auch die heraklitiſche Lehre von dem periodiſchen Wechſel der Weltbildung und Weltzerſtörung hatte Zeno ſich angeeignet[49]). Die nä-

---

ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ζήνων. vgl. Stob. Ecl. II, 70. I, 322.

46) Diog. 134 δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θέον· τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον, διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα ... Ζήνων . . ἐν τῷ περὶ Οὐσίας. ib. Menagius. Stob. Ecl. I, 178 Ζήνων . . ἐν τῷ περὶ Φύσεως δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, ἥντινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.

47) Cic. Acad. I, 11 statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gignorot, et mentem atque sensus. II, 41 Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus, qua omnia regantur. vgl. de N. D. II, 9. III, 14. Stob. Ecl. I, 60.

48) Diog. 136 κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν· εἶτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ... λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ' ἐν τῷ περὶ τοῦ Ὅλου καὶ Χρύσιππος κτλ. vgl. 142. Stob. Ecl. I, 322. 304. 370. 414.

49) Stob. Ecl. 1, 414 Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν. Auch die Unterſcheidung des πῦρ τεχνικὸν und ἄτεχνον gehört ſchon dem Zeno, ib. 538. vgl. d. folg. Anm.

heren Beſtimmungen gehören auch hier ſeinen Nachfolgern, wie dem Chryſippus, Poſidonius u. A. Das kraftthätige oder künſtleriſche Feuer (τεχνικὸν πῦρ) mußte ihm mit der Gottheit zuſammenfallen; was aber Heraklit ſtillſchweigend vorausſetzte, daß es des Weltbewußtſeins theilhaft ſei, das ſucht Zeno näher zu beſtimmen und zu erweiſen, indem er an die Stelle der die Welt beſeelenden Kraft die Welt ſelber ſetzt, d. h. die Weſenheit derſelben, und ihr Vernunft zueignet, ſofern theils das Vernünftige (τὸ λογικόν) beſſer ſei als das Vernunftloſe, theils dem Ganzen einwohnen müſſe was in den Theilen ſich finde[50]). Aber nicht ein blos begleitendes Weltbewußtſein ſoll dem weltbildenden Feuer eignen, ſondern ein vorſehendes, d. h. der ewige Gott durch die ganze Welt verbreitet, ſoll Alles hervorbringen (δημιουργεῖν)[51]). Gegen Zeno's fernere uns nicht erhaltene Beſtimmungen des Begriffs der Gottheit ſcheint Ariſto's Zweifel gerichtet zu ſein, ob Gott ein belebtes Weſen ſein könne[52]). Wiederum bezeichnet Zeno die

---

50) Cic. N. D. II, 22 Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via; censet enim artis maxime proprium esse, creare et gignere. Diog. 156 δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν κτλ. — Sext. adv. Phys. IX, 104 καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησίν· τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττόν ἐστιν. οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττόν ἐστιν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος κτλ. 101 Ζ. ὁ Κιττιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὕτωσὶ συνερωτᾷ κτλ. vgl. Diog. 143. Cic. N. D. II, 8. Alexinus' Gegenargumentation b. Sextus E. l. l. 108 sqq. Cic. de N. D. III, 9. Diog. 109 sq.

51) Cic. N. D. II, 22 Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. I, 14 Zeno autem . . naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere, recta imperantem prohibentemque contraria. Diog. 134 τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ (τῇ ὕλῃ) λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κ. ἐν τῷ περὶ Οὐσίας, Κλεάνθης κτλ. vgl. 136. vgl. Seneca Ep. 65 u. A. Kriſche a. a. O. 370 f.

52) Cicero N. D. I, 14.

Gottheit als das ſtets das Richtige bewirkende, das Entgegengeſetzte abwehrende Naturgeſetz, als die durch ſich ſelber bewegte, nach Geſetzen der Beſaamung (*λόγοι σπερματικοί*) wirkende Kraftthätigkeit (*ἕξις*), und identificirt ſie oder den Zeus, mit dem Weltgeiſte und der Vorherbeſtimmtheit, unbeſchadet der ihr beigemeſſenen Vorſehung und freien Selbſtbeſtimmung[53]). Auf die verſchiedenen Grundäußerungsweiſen der einigen göttlichen Urkraft ſcheint er die verſchiedenen Hauptgottheiten der griechiſchen Mythologie in einer Auslegung der heſiodiſchen Theogonie zurückzuführen verſucht zu haben[54]). Für feuerartig oder für einen durchwärmten Hauch (*πνεῦμα ἔνθερμον*) mußte er wie die Weltſeele, ſo auch die Einzelſeelen halten, daher für vergänglich, wenngleich den Körper überdauernd[55]). Die ihm beigelegte Dreitheilung der Seele[56]) iſt dunkel, wenn nicht zweifelhaft. Aber wie er auch eingetheilt haben mag, die verſchiedenen Thätigkeiten der Seele mußte er auf ein und dieſelbe leitende Grundkraft (*ἡγεμονικόν*) zurückführen[57]). Die

---

53) Cic. N. D. II, 22. 32. Diog. 148 *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησὶ τὸν ὅλον κόσμον ... ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους κτλ.* vgl. 88. 149 sq. — Id. 149 *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ... καὶ Ζήνων.* Stob. Ecl. I, 178 (46). vgl. Cic. (51). Lactant. Inst. VI, 1.

54) Cic. N. D. I, 14 Idom astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus annorumque mutationibus. Quum vero Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas peroeptasque cognitiones deorum cet. vgl. Diog. 147.

55) Diog. 157 *Ζήνων δὲ ὁ Κ. καὶ ... πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.* 156 *τιθέτην δὲ (τὴν ψυχήν) εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα. διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὸν δ' εἶναι, τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζῴοις.* vgl. Cic. N. D. III, 14. Tuscul. I, 9 Zenoni Stoico animus ignis videtur. vgl. Plut. philosoph. Plac. IV, 3 al.

56) Tertullian. de An. 14.

57) Sext. adv. Math. IX, 102 . . *καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ*

von Zeno angeführten Annahmen über die ſenkrechte Bewegung des Feuers, die Bewegung der Theile der Welt zu ihrem Mittelpunkte, über die Zeit, das Leere u. ſ. w. müſſen wir hier übergehn und heben nur noch ſeine Unterſcheidung der Urſache (*αἴτιον*) von dem Gewirkten (*συμβεβηκός*) hervor (57).

4. Die Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen und daß nur das ihnen Entſprechende Werth an ſich habe, erkannte Zeno in Uebereinſtimmung mit den Kynikern und mit gleicher Strenge aufs entſchiedenſte an, entfernte ſich aber von ihnen theils in den näheren Beſtimmungen deſſelben, theils darin, daß er durch Anbahnung der Unterſcheidung der äußeren und inneren Seite unſrer Handlungen, für das ſogenannte Gleichgültige einen relativen Werth in dem was dem Naturtriebe angemeſſen ſei, nachzuweiſen unternahm, um ſo der rohen Verachtung der Sitte zu begegnen, ohne jedoch der Befriedigung der bloßen Naturbedürfniſſe und den ihr dienenden äußern Gütern mehr als bedingten Werth zuzugeſtehn. Um den unbedingten Werth des wahrhaft Sittlichen hervorzuheben, bezeichnete er, nach Vorgang der eretriſch-megariſchen Schule, es als das einige, alleinige und einfache Gut, welches eben darum das allein an ſich Anzuſtrebende und Löbliche ſei und mit deſſen Erlangung die Glückſeligkeit zuſammenfallen müſſe (58). Sie beſchrieb

---

ἐξαποστέλλονται. vgl. Didymus b. Euseb. Pr. Ev. XV, 20. — Stob. Ecl. I, 336 *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ· οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός. καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα. ἀδύνατον δὲ εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν κτλ.*

58) Stob. Ecl. II, 156 *τὰ μὲν οὖν πολλὴν ἔχοντα ἀξίαν, προηγμένα λέγεσθαι, τὰ δὲ πολλὴν ἀπαξίαν ἀποπροηγμένα, Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασιν.* — Cic. Acad. I, 10 Zeno igitur is erat qui . . . omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, neo quidquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. Cetera autem etsi neo bona neo mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat; quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat cet. I, 2 Sive

er als völlige Einſtimmigkeit des Lebens, die ſich wiederum als ungehinderter Abfluß des Lebens bewähren ſollte [59]). Einſtimmigkeit des Lebens kann aber nur in dem Grade erreicht werden, in welchem es ſeinerſeits mit der übrigen Natur in völligem Einklang ſich findet, — ſo ſcheint ſchon Zeno erörternd hinzugefügt zu haben, wenn auch die näheren Beſtimmungen und die weitere Ausführung dem Kleanthes, Chryſippus u. a. ſeiner Nachfolger gehörten [60]). Und wiederum kann völlige Einſtimmigkeit des Lebens nur durch unbedingte Herrſchaft der richtigen Vernunft zu Stande kommen, d. h. dadurch daß nicht nur unſre Vernunft über unſre eignen Thätigkeiten und Zuſtände unbedingt herrſcht, ſondern auch mit der allgemeinen, d. h. der die Natur lenkenden Vernunft zuſammenfällt, welche der Quell des Sittengeſetzes, des gebietenden wie des verbietenden. Doch wiſſen wir nicht, wie weit ſchon Zeno dieſe Folgerung gezogen hat. Da nun nach der Lehre der Stoiker, welche wohl ohne Zweifel bis auf Zeno hinaufreicht, die das ganze Leben hindurch mit ſich einhellige beharrliche Stimmung der Seele, aus welcher die ſittlichen Wollungen und Handlungen entſpringen, Tugend iſt, ſo kann das wahre Gut der Menſchen nur in der Tugend beſtehn, und ſie ſelbſtgenugſam, keiner äußeren Güter bedürfen [61]).

---

enim Zenonem sequare, magnum est efficere ut quis intelligat, quid sit illud verum et simplex bonum, quod non possit ab honestate seiungi. vgl. Tusc. III, 6. Dig. 100 sq. Stob. Ecl. II, 138.

59) Stob. Ecl. II, 132 *τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζῴων κακοδαιμονούντων.* Cic. de Fin. III, 6. — Stob. Ecl. II, 138 *τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὔροια βίου.* vgl. Diog. 88. Sext. Hypot. III, 172. Stob. II, 132.

60) Diog. 87 *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ Ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης κτλ.* vgl. 89. Stob. Ecl. II, 134 dagegen *οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*

61) Cic. Tusc. IV, 15 . . virtus est affectio animi constans

Wiewohl aber die Stoa keinem Gegenſtande der Begehrung Werth an ſich zugeſtehn konnte, ſondern nur der darauf gerichteten ſittlichen Wollung und der Kraft der Verwirklichung, ſo konnte doch ſchon Zeno den Kynikern nicht zugeben, daß das noch nicht zu ſittlichem Werthe erhobene ſchlechthin gleichgültig ſei, er ſuchte vielmehr maßgebende Unterſchiede zur Beſtimmung eines relativen Werthes nachzuweiſen, und fand ſie in dem Verhältniß des Angeſtrebten zum urſprünglichen Triebe der Selbſterhaltung; was ihm entſpricht wird mit Recht vorgezogen, iſt ein *προηγμένον*, hat eine gewiſſe Würde und läßt ſich als ſolches nachweiſen, d. h. begründen[62]). Weil jedoch Alles was der Selbſterhaltung förderlich iſt, gleich ihr ſelber, nur bedingten Werth hat, ſo kann es nicht Beſtandtheil der Glückſeligkeit ſein, dieſe vielmehr lediglich auf der Sittlichkeit der Wollungen und Handlungen beruhen[63]). Das Vorzuziehende iſt

---

conveniensque . . et ipsa per se, sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis . . . quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Stob. Ecl. II, 104 *κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* — ib. 102 *αἱ δ' ἀρεταὶ πᾶσαι καὶ ποητικά ἐστιν ἀγαθὰ καὶ τελικά· καὶ γὰρ ἀπογεννῶσι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ συμπληροῦσι, μέρη αὐτῆς γενόμενα.* vgl. 94. Diog. 127 *αὐτάρκη τ' εἶναί αὐτὴν (τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων καὶ Χρύσιππος κτλ.* vgl. 102. Seneca Ep. 9.

62) Cic. de Fin. III, 15 Itaque quum esset satis constitutum, id solum esse bonum quod esset honestum, et id malum solum quod turpe: tum inter illa quae nihil valerent ad beate misereve vivendum aliquid tamen quo differrent esse voluerunt, ut essent eorum alia aestimabilia alia contra, alia neutrum . . . exortum, quod Zeno *προηγμένον*, contraque quod *ἀποπροηγμένον* nominavit . . . Sed non alienum est, quo facilius vis verbi intelligatur, rationem huius verbi faciendi Zenonis exponere. vgl. c. 16. 5. 13. IV, 10. V, 9. Acad. I, 10 (58). Diog. 85. Stob. Ecl. II, 152 *πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν, καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν.* (58). vgl. Diog. 107 (65). — Stob. Ecl. 158 *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει.*

63) Cic. de Fin. III, 13 ne eorum quidem bonorum, quae nos bona naturae appellamus, frequentia beatiorem vitam fieri, aut magis expetendam aut pluris aestimandam.

ein Angemeſſenes (καθῆκον), eine Bezeichnung die gleichfalls Zeno zuerſt einführte (64). Wie hätte aber Dem was den Forderungen des Lebenstriebes entſpricht, irgend ein Werth beigelegt werden können, wenn er urſprünglich auf Luſt und Genuß gerichtet wäre? Daß dem nicht ſo ſei, vielmehr der Selbſterhaltungstrieb, nicht der Luſttrieb, der urſprüngliche auch der thieriſchen Schöpfung ſein müſſe, hat aller Wahrſcheinlichkeit nach ſchon Zeno zu zeigen unternommen, wenn auch das Nähere darüber einem Buche des Chryſippus entnommen ſein mochte (65). Das Vorzuziehende iſt ein Angemeſſenes, wie auch die Nachfolger des Zeno es bezeichneten, und ſoll ſich als ſolches durch vernünftige Begründung bewähren laſſen, jedoch auch in der vegetabiliſchen und animaliſchen Schöpfung nachweislich ſein (66), ſo daß es auf einem dem Menſchen mit dieſen Stufen des Lebens gemeinſamen Grunde, d. h. dem Triebe zur Selbſterhaltung beruhen muß (66). Der Selbſterhaltungstrieb aber muß auf das dem Weſen Eigenthümliche gerichtet ſein, mithin bei'm Menſchen auf das ihn auszeichnende Vernunftvermögen, kraft deſſen er zu dem vollendet Angemeſſenen ſich erheben kann und ſoll; und das iſt das den unbedingten Anforderungen der Vernunft Entſprechende. Die näheren Beſtimmungen gehören dem Chryſippus und andren Stoikern. Schon Zeno jedoch betrachtete die Affekte als Bewe-

---

64) Diog. 85 *τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό. — καθό φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν κτλ.* 87 *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων . . τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν κτλ.* In der weiteren Ausführung ſtimmt Cicero de Fin. III, 5 ganz mit Diogenes überein und hat wahrſcheinlich mit ihm aus derſelben Quelle geſchöpft. vgl. Diog. 168 und folg. Anm. Alex. Aphrod. de An. II, 2. 154 ſetzt dem Selbſterhaltungstriebe die Selbſtliebe gleich.

65) Diog. 107 *ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ προαχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει . . . κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον. κτλ.* vgl. Stob. Ecl. II, 158 (62).

66) Diog. 87 (60) *. . ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις.* Marc. Aurel. VII, 11 *τῷ λογικῷ ζῴῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.* vgl. Sen. Ep. 121.

gungen der vernunftloſen Natur[67]), nannte das Naturgeſetz ein göttliches und führte es auf die durch die ganze Natur verbreitete göttliche Vernunft zurück[68]). Nun muß allerdings ſchon das Angemeſſene ein den Naturgeſetzen, mithin auch ein der Weltordnung entſprechendes ſein, und das vollendet Angemeſſene, wofür die Ausdrücke (τέλειον καθῆκον und κατόρθωμα) faſt unzweifelhaft zenoniſchen Gepräges ſind[69]), konnte ſchwerlich von dem bloßen Angemeſſenen durch etwas Andres unterſchieden werden ſollen als durch die die Entſcheidung leitende Ueberzeugung, vermittelſt derſelben in völligem Einklang mit der die Welt lenkenden unbedingten (ſittlichen) Vernunft zu ſtehn. Nur ſo konnte Zeno behaupten, alle Tugend beruhe ausſchließlich auf Vernunft (Vernunftherrſchaft), nicht auf Naturel oder Sitte; wahrſcheinlich auch daß ſie mit dem Wiſſen zuſammenfalle[70]). Ebenſo wollte er als Maß der Tugend nicht ihre Anwendung, ſondern lediglich die innere Beſchaffenheit, oder wie wir ſagen würden, die Geſinnung, gelten laſſen[71]). So

---

67) Diog. 110 ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. vgl. Cic. Acad. I, 10. Stob. II, 36. 166 u. A.

68) Cic. de N. D. I, 14 (51) aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. vgl. Kriſche's Forſchungen S. 366 ff.

69) Zeno wird non tam rerum inventor, quam verborum novorum genannt (Cic. de Fin. III, 2. V, 29. 12 u. ſ. w. vgl. Galen. de Differ. puls. III, 1) und ſchon Chryſippus hatte ihn gegen dieſe Beſchuldigung in einer von Diogenes, 122, angeführten Abhandlung zu vertheidigen geſucht. Zudem wäre die entſchieden zenoniſche Lehre vom καθῆκον mit der Grundlage ſeiner Ethik ohne Zuſammenhang geblieben, wenn nicht abgeſchloſſen durch das κατόρθωμα als oberſte Stufe deſſelben.

70) Cic. Acad. I, 10 quumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut mere perfectas: hic (Zeno) omnes in ratione ponebat. Daher wird Tusc. IV, 15 die Tugend als recta ratio bezeichnet. de Fin. III, 7 sola enim sapientia in se tota conversa est: quod idem in ceteris artibus non contingit.

71) Cic. Acad. I, 10 nec virtutis usum modo, ut superiores, sed

lange eine Handlung ſich blos als paſſend rechtfertigen läßt, d. h. als entſprechend dem bloßen Erhaltungstriebe, nicht aus den ſie gebietenden unbedingten Anforderungen der Vernunft und damit aus dem Bewußtſein von ihrer Uebereinſtimmung mit der göttlichen Weltvernunft, hervorgegangen iſt, hat ſie keinen wahrhaft ſittlichen Werth, iſt ein Mittleres, oder für den Menſchen, der ſich zur Stufe der Vernunft erheben ſoll, Gleichgültiges [72]), mag ſie auch der Erſcheinung nach, in der äußeren That, mit der wahrhaft ſittlichen übereinkommen. Auch ſo mußte ſchon Zeno gelehrt haben, wie wenig wir auch entſcheiden können, in welcher Weiſe er die von ſeinen Nachfolgern weiter ausgeführte Grundlage der Unterſcheidung der Legalität und Moralität unſrer Handlungen, urſprünglich ausgeſprochen habe. Ebenſo dürfen wir annehmen, daß die unbedingte Entgegenſetzung von Tugend und Laſter, vollkommner Vernunftherrſchaft und Abfall von der richtigen Vernunft, ſo wie die Lehren, daß unter den Tugenden und tugendhaften Handlungen keine Gradverſchiedenheiten, keine Zunahme und Abnahme ſtatt finde, und daß alle von freier Zuſtimmung abhängigen Handlungen gut oder böſe ſein müßten, — bei Zeno, wenn auch unentwickelt, ſich bereits fanden, gleichwie die von den Vollkommenheiten des Weiſen; nicht minder die Viertheilung der Tugenden [73]).

---

ipsum habitum per se esse praeclarum. Redet Cicero hier genau, ſo kann Zeno ſchwerlich die wahrſcheinlich ſpätere Sonderung von ἕξις und διάθεσις berückſichtigt haben.

72) Cic. Acad. I, 10 . . inter recte factum atque peccatum, officium et contra officium, media locabat quaedam. cet. Cicero ſcheint in dieſem Abſchnitt mehr als ſonſt auf die urſprüngliche Lehre Zeno's zurückgegangen zu ſein und nähere Beſtimmungen der folgenden Stoa vermieden zu haben.

73) Stob. Ecl. II, 198 *ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.* — Seine Viertheilung der Tugenden bei Plut. de Stoic. repugn. 7.

Ausführlich hatte er in einer eigenen Schrift von den Affekten gehandelt, sie als eine vernunftwidrige und insofern auch der Natur (des Menschen) widerstreitende Bewegung, oder als einen über seine Bestimmung hinausgehenden Trieb bezeichnet, die jedoch dem Willen zu unterwerfen und darum zuzurechnen seien, als Folgen falscher Urtheile[74]). Wahrscheinlich fand sich bei ihm auch schon die Viertheilung der Affekte (Furcht und Bekümmerniß, Begierde und Lust); vielleicht auch schon Anbahnung der Dreitheilung der Geistes- und Willensrichtungen, durch welche sie überwunden werden sollen[75]); denn Beschränkung derselben genügte ihm nicht, und er wird wahrscheinlich, gleich seinen Nachfolgern, sie für durchaus verwerflich gehalten haben[76]).

5. Wir wollen nicht mit Polemo[77]) sagen, Zeno habe beabsichtigt fremde Lehren zu entwenden, um sie in neuer Bekleidung sich anzueignen, auch nicht mit Andren, er sei Erfinder nicht sowohl neuer Sachen als neuer Worte ([69]), wohl aber, er sei nicht, gleichwie Plato und Aristoteles, im Stande gewesen, ein aus einem

---

74) Diog. 4 *περὶ Παθῶν*. Id. 110 (67). vgl. Stob. Ecl. II, 36. 160. 166. Cic. Tusc. IV, 6. 21. — Cic. Acad. I, 10 . . . nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio susoipi cet. Tusc. IV, 7 opinatio, imbecilla assensio. Diog. 111 *κρίσεις*. Plut. virt. mor. 3 *τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον*. — Galen. de Hippocr. et Platon. V, 1 *Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς* (wie Chrysippus behauptete), *ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη*. vgl. Zeller III, 133. 3.

75) So hatte er der üblichen Definition von Bekümmerniß: aegritudinem esse opinionem mali praesentis hinzugefügt: ut illa opinio praesentis mali sit recens, Cic. Tusc. III, 31. — Diog. VII, 116 *εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν κτλ.* vgl. Cic. Tusc. IV, 6.

76) Cic. Acad. I, 10 quumque perturbationem animi illi ex homine non tolleront . . . hic omnibus his, quasi morbis, voluit carere sapientem.

77) Diog. 25.

Grundgedanken hervorgewachſenes, organiſch gegliedertes Lehrgebäude zu entwickeln; und was ihm fehlte, hat der Scharfſinn des Chryſippus u. A. zu ergänzen nicht vermocht. Ja, ſo viel ergibt ſich aus den dürftigen Nachrichten über Zeno, daß er mit feſter Hand die Grundlinien zu dem von ſeinen Nachfolgern ausgebauten ſtoiſchen Syſteme gelegt hat. In entſchiedener Abkehr von Plato und Ariſtoteles, — im beſten Falle aus Scheu vor weitſchichtigen und ſchwierigen Unterſuchungen, welche die Eile, mit der er ſeiner Ethik zuſtrebte, hätte hemmen müſſen, — wendet er ſich dem Senſualismus zu; zwar nicht dem der Atomiker, und wie hätte er damit ſeine Ueberzeugnng von der Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen und Werthgebungen einigen können? ſondern dem des Heraklit. Durch ihn glaubt er zugleich dem geſcheuten Intellektualismus ausweichen und im heraklitiſchen Begriffe vom Weltbewußtſein einen Haltpunkt für ſeine ſittlichen Ueberzeugungen finden zu können.

Nur die Körperwelt in den ewigen, ſtetigen Fluß der Dinge aufzulöſen, konnte er ſich nicht entſchließen; er mochte fürchten durch ſtrenge Durchführung jenes Begriffs in den Intellektualismus zurückgetrieben zu werden. Mit ſeinen Gegenfüßlern, den Epikureern, führte er daher alles Seiende auf körperliches Daſein zurück. Aber konnte er nicht auch wähnen in Heraklits reinem Feuer ein Ineinander von Geiſt und Körper zu finden? Doch ſcheint er ſich weislich begnügt zu haben Grundpfeiler einer heraklitiſchen Naturlehre hinzuſtellen, ohne wie ſeine Nachfolger, an einer ausgeführten Phyſik ſich zu verſuchen. Logik und Phyſik hatten für ihn nur Werth als unumgänglicher Vorbau der Ethik; dieſer war ſeine volle Liebe zugewendet. In ihr hätte er im Weſentlichen mit Plato und Ariſtoteles ſich einigen können, wäre nicht die Scheu vor allen hyperphyſiſchen Principien dazwiſchen getreten; vielleicht auch die Annahme, es bedürfe bei überhand nehmender Unſittlichkeit der Zeit, einer größeren Strenge der ſittlichen Principien. So wendete er ſich denn den Kynikern zu, allerdings, wie wir geſehn, mit ſehr bedeutendem Vorbehalten. Aber wie die Strenge der ſittlichen Anforderungen aufrecht halten, wenn man

ihnen den Anhalt an eine unſinnliche intellektuelle Weltordnung entzog, wenn man die Kraft des Geiſtes läugnete, über der Welt der Erſcheinungen hinaus Zweckbegriffe zu bilden und in ihr zu verwirklichen? Wir wollen nicht in Abrede ſtellen, daß Zeno hier den einzig erdenklichen Ausweg anbahnte. Den Stoff und die Zielpunkte zu unſren Wollungen und Handlungen muß uns, ſeinen Vorausſetzungen nach, die Sinnenwelt gewähren; dem ſittlichen Bewußtſein bleibt nur übrig, ſein Gepräge den ſinnlichen Antrieben aufzudrücken, einen ſinnlichen Stoff ſittlich zu formiren. Dazu aber bedarf es, ſah Zeno ein, einer Vermittelung zwiſchen dem ſinnlichen und ſittlichen Gebiete; er glaubte ſie in dem allen lebenden Weſen gemeinſamen Selbſterhaltungstriebe nachweiſen zu können, welcher, je nachdem ſie einer niederen oder höheren Stufe angehören, in verſchiedener Weiſe ſich zu entwickeln habe. Das der Selbſterhaltung je einer der Stufen entſprechende iſt das Angemeſſene, Naturgemäße und verwirklicht ſich in den Thieren, indem ſie dem blinden Naturtriebe gehorchen; ihre Selbſterhaltung beſchränkt ſich auf das Einzelweſen, und mit demſelben und durch daſſelbe wird die Art und Gattung erhalten, denen es angehört. Der Menſch ſoll und vermag die ihm angeborene Vernunft zu bewähren, kraft ihrer ſich über die ſinnlichen Triebe zu erheben; er kann und ſoll ſich beſtimmen in Folge der ihm zugänglichen Erkenntniß der Geſetze der ſittlichen Naturordnung und um ihrer willen, — und doch auch wiederum gemäß der Naturbeſtimmtheit, der er, gleich dem Thiere, ſich fügen muß. So konnte er ſich überzeugt halten, zu der ſokratiſchen Gleichſetzung von Erkennen und Sittlichkeit zurückgekehrt zu ſein und ſie durch Rückgang auf den Naturtrieb neu begründet zu haben. Wie weit er ſich dabei der Schwierigkeit bewußt geworden, die Freiheit der Selbſtbeſtimmung mit der unabänderlichen Naturkauſalität zu einigen, wiſſen wir nicht; wir werden demnächſt ſehn, wie die folgende Stoa an der Löſung dieſes Problems ſich verſuchte.

In der folgenden Entwickelung der ſtoiſchen Lehren unterſcheiden wir zwei Epochen, in deren erſterer, den Griechen angehörigen, ein mehr oder weniger umfaſſender Ausbau des Syſtems

angeſtrebt wird, in der zweiten, vorzugsweiſe römiſchen, der praktiſche Geſichtspunkt überwiegt und Unterſuchungen der Logik und Phyſik nur ſporadiſch, zur Erklärung der ethiſchen Beſtimmungen, herangezogen werden.

II. Ausbau des ſtoiſchen Lehrgebäudes.

1. Männer, welche vorzugsweiſe ihn förderten.

Der hervorragende Theil an dieſem Ausbau gehört den nächſten Nachfolgern Zeno's, Kleanthes und vorzüglich dem Chryſippus an.

Kleanthes aus Aſſos in Lykien ſoll, wir erfahren nicht wie, nach Athen gekommen, in bitterer Armuth durch nächtliche Tagelöhnerarbeit ſeinen Unterhalt ſich zu erwerben gehabt haben, um den Tag über Muße für Zeno's Vorträge zu gewinnen [78]). Mochte er auch ohne raſche und leichte Geiſtesbewegung nur durch Fleiß und Ausdauer zu ſeinen Leiſtungen gelangt ſein [79]), von poetiſcher Begabung zeugt ſein Hymnus. Von ſeinen zahlreichen Schriften erfahren wir faſt nur die Titel; unter den phyſiſchen werden eine über Zeno's Phyſiologie, andre über ſinnliche Wahrnehmung und Erklärungen der Lehren des Heraklit, über die Zeit, über die Götter; unter den ethiſchen namentlich über den Trieb, über das Angemeſſene, über die Luſt, über den Zweck, über die Tugenden, über die Geſetze und ein Politikòs angeführt. Logiſchen Inhalts waren wohl nur die Abhandlungen über die Wiſſenſchaft, über die Meinung, über den Begriff, über Dialektik, über die Kategoremata, über die eigenthümlichen Merkmale, vielleicht auch die vorher angeführte über die ſinnliche Wahrnehmung, und über das

78) Diog. VII, 168 sqq. 170 und dazu Menagius. Seine Arbeitskraft bezeichnete der Beiname eines zweiten Herkules, die Art ſeiner Arbeit der eines φρεάντλης. vgl. Kriſches Forſchungen S. 415 ff.

79) Diog. 170 ἦν δὲ πονικὸς μὲν ἀφυὴς δὲ καὶ βραδὺς ὑπερβαλλόντως, daher als ὄνος verſpottet. vgl. die dort angeführten Verſe Timons und die Worte Zeno's bei Diog. 37.

Unlösbare [80]). Außerdem wird noch eine Abhandlung über Vertauſchung angezogen [81]). Auch rhetoriſche, polemiſche und literariſche Schriften fehlen nicht in dem Verzeichniß. Daß Kleanthes eine möglichſt vollſtändige Ueberſicht über das ganze Gebiet der Philoſophie zu gewinnen ſuchte, davon zeugt ſeine — ob vielleicht im Protreptikos befürwortete? — Sechstheilung derſelben, zu welcher er gelangte, indem er die Rhetorik von der Logik, die Politik von der Ethik, die Theologie von der Phyſik ſonderte [82]). Nachdem er 19 Jahre lang Zeno's Vorträge gehört hatte, folgte er ihm, — wir wiſſen nicht anzugeben wann? — in der Leitung der Schule und ſtarb hochbejahrt, wenn auch die Angabe, er ſei 99 Jahre alt geworden, übertrieben ſein mag [83]). In den ihn betreffenden Anekdoten finden ſich Beziehungen zu König Antigonus und zum Akademiker Arkeſilas.

Unter den unmittelbaren, ſeine Lehre ausbildenden Schülern des Zeno (von den eine einſeitige Richtung einſchlagenden Ariſto und Herillus wird ſpäter die Rede ſein müſſen) ſcheint Sphaerus vom Bosporus, der in Sparta gelehrt, ſpäter nach Alexandrien zu Ptolemäus Philopator ſich gewendet hatte [84]), eine hervorragende Stellung eingenommen zu haben. Die ihm zugeſchriebenen Schriften behandelten theils ähnliche Gegenſtände wie die des Kleanthes, theils waren ſie gegen die Atomiſtik gerichtet und gingen in Erörterung der eretriſchen Lehren ein, theils beſchäftigten ſie ſich mit der lakoniſchen Staatsverfaſſung [85]), und nicht unwahrſcheinlich,

80) Diog. 174 sq. ib. Menag. — *περὶ τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας δύο. περὶ αἰσθήσεως. τέσσαρα τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις. περὶ χρόνου. περὶ θεῶν. — περὶ ὁρμῆς δύο. περὶ τοῦ καθήκοντος τρία. περὶ ἡδονῆς. περὶ τέλους. περὶ ἀρετῶν. περὶ νόμων. πολιτικός. — περὶ ἐπιστήμης. περὶ δόξης. περὶ τοῦ λόγου τρία. περὶ διαλεκτικῆς. περὶ κατηγορημάτων. περὶ ἰδίων. — περὶ τῶν ἀπόρων.*

81) Athen. XI, 467, d. 471, b *ἐν τῷ περὶ μεταλήψεως συγγράμματι.* Es ſcheint logiſch-grammatiſchen Inhalts geweſen zu ſein.

82) Diog. 41.

83) Id. 174. ib. Menag. — Lucian. de Macrobiis c. 19.

84) Diog. 177 sq. 185. Plutarch. (86) Athen. VIII, 355, a.

85) Cic. Tusc. IV, 24 definitiones erant Sphaeri (die der fortitudo),

daß ſeine Lehre auf Kleomenes, der als heranwachſender Jüngling ihn gehört haben ſoll, dauernd eingewirkt habe [86]).

Auch von Perſäus aus Kition, einem andren unmittelbaren Schüler Zeno's, wird eine Anzahl von Schriften angeführt und unter ihnen gleichfalls eine über den lakoniſchen Staat [87]); faſt ſcheint es, als hätten dieſe Stoiker in ihm oder ſeiner ſpäteren Entwickelung ein Muſterbild ihres Rechtsſtaates zu finden oder daran knüpfen zu können geglaubt.

Der hervorragendſte Antheil am Ausbau des ſtoiſchen Lehrgebäudes [88]) gehört dem Chryſippus aus Soloe in Lykien [89]). In vielen Punkten ſoll er ſich von ſeinem Lehrer Kleanthes gleich wie von Zeno entfernt haben und Antipater hatte es der Mühe Werth gehalten die Abweichungen von erſterem in einem beſonderen Buche zu erörtern [90]). Bezeichnend iſt das ihm beigelegte an Kleanthes gerichtete Wort: er möge ihm nur die Lehrſätze mittheilen, die Beweiſe wolle er ſchon ſelber finden [91]). Die Vorträge des Kleanthes ſcheinen ihm denn auch wenig genügt zu haben; noch vor deſſen Tode ſoll er ſich von ihm entfernt und geringſchätzig über ihn wie über Zeno ſich geäußert haben [92]). In der ungeheuren Maſſe

---

hominis inprimis bene definientis, ut putant Stoici. — Diog. 178 *περὶ ἐλαχίστων, πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα.* Phyſiſchen Inhalts war wohl *περὶ στοιχείων. περὶ σπέρματος. — περὶ Λακωνικῆς πολιτείας. περὶ Λυκούργου καὶ Σωκράτους.*

86) Plutarch. vita Cleomen. c. 1. p. 805, c.

87) vgl. Kriſche S. 437 ff. — Diog. 36 sq.

88) *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά,* pflegte man zu ſagen, Diog. 183 ib. Menag., und wenn die Götter der Dialektik ſich bedienten, ſo müſſe es die chryſippiſche ſein; ib. vgl. Athen. VIII, 353, b. Gellius VI, 2.

89) vgl. Kriſche S. 445 ff. — Diog. 179 ib. Menag.

90) Diog. 179. vgl. Cic. Acad. II, 47. — Antipaters Schrift *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς,* führt Plut. de Stoicor. repugn. c. 4 an.

91) Diog. ib.

92) Diog. ib. u. 182. Mit Recht wird er wohl als *ὑπερόπτης* bezeichnet, ib. 185.

ſeiner Schriften war ein und derſelbe Gegenſtand wiederholt beſprochen und ihr Umfang durch eine Menge wörtlicher Anführungen aus Euripides u. A. angeſchwellt worden[93]). Daß er ſichs leicht machte täglich fünf hundert Zeilen, wie geſagt wird, zu ſchreiben, zeigen die ziemlich zahlreichen Bruchſtücke aus ſeinen Büchern[94]). Man möchte ihn als Philoſophen wie als Schriftſteller unſrem Chr. Wolff vergleichen. Wie von ihm geſagt werden konnte, er habe zuerſt in freier Luft Vorträge gehalten[95]), verſtehe ich nicht. Wann er dem Kleanthes gefolgt ſei, wird nicht geſagt, ſondern nur, er ſei drei und ſiebenzig Jahre alt, Ol. 143, 3 (209 v. Chr.) geſtorben[96]) ſo daß ſein Geburtsjahr Ol. $224^3/_4$ (282 v. Chr.) zu ſetzen wäre. Er konnte daher ganz wohl mit Arkeſilas und Lakydes verkehrt haben, ſchwerlich noch mit Karneades[97]). Im Uebrigen wird nur Bedeutungsloſes oder geradezu Erſonnenes aus dem Leben des Chryſippus angeführt. Zu letzterem gehören ohne Zweifel die ihm beigelegten Trug- oder Fangſchlüſſe[98]). Der Katalog ſeiner Schriften bedarf noch ſehr der Vervollſtändigung, und der Grund der Anordnung derſelben der Aufhellung[99]).

---

93) Chryſippus ſoll 305 Bücher verfaßt haben, Diog. 180. vgl. Suid. s. v. Prantl, Geſch. d. Logik I, 407, zählt 324. — Diog. ib. u. 181.

94) Diog. 181 . . . *τὴν λέξιν οὐ κατώρθωσε.* vgl. Baguet p. 27 not. Ueber die Schwierigkeit des Verſtändniſſes der Bücher des Chr. klagt Epictetus in Enchirid. 49. vgl. Arrian. Dissert. I, 17. Galenus (de puls. different. II, 6) wirft ihm Unkunde der griechiſchen Sprache vor. — ſ. die noch ſehr unvollſtändige Sammlung ſ. Bruchſtücke b. Baguet de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis, Lovanii 1822.

95) Diog. 185 *πρῶτος ἐθάρρησε σχολὴν ἔχειν ὕπαιθρον ἐν Λυκείῳ*, nach Demetrius *ἐν Ὁμωνύμοις.*

96) Diog. 184, nach Apollodor. vgl. Suid. Die Angabe des Lucian in Macrob. 20, er ſei 81 Jahre alt geworden, iſt dagegen ohne Gewicht.

97) Diog. 183. Was von Aeußerungen des Karneades über Chryſippus erwähnt wird (ib. 182), ſetzt keine perſönliche Bekanntſchaft voraus.

98) Diog. 186. 87.

99) b. Diog. 189 sqq. Zuerſt *λογικοῦ τόπου, θέσεις κτλ.*; dann *λογικοῦ τόπου τοῦ περὶ τὰ πράγματα σύνταξις πρώτη* (1—5), *λογικοῦ τόπου*

Unter den Schülern des Chryſippus werden Zeno aus Tarſus[100]) und Diogenes aus Babylon ausgezeichnet, erſterer ſein Nachfolger auf dem Lehrſtuhle, letzterer bekannt durch die Geſandtſchaft, welche ihn zugleich mit dem Peripatetiker Kritolaus und dem Akademiker Karneades nach Rom führte. Faſt möchte man annehmen Athen habe durch die Wahl der Geſandten ſeine wiſſenſchaftliche Ueberlegenheit über die es Beherrſchenden geltend machen wollen; und in der That fanden manche hervorragende Römer durch das neue Bildungsmittel ſich lebhaft angezogen, während der alte Kato und die Seinen es als ein Verderben drohendes Uebel bekämpften[101]). Ohngleich mehr noch als Diogenes und ſeine Genoſſen wußte Panätius, der Schüler des Diogenes, Freund des jüngeren Scipio, der griechiſchen Philoſophie Eingang in Rom zu ſichern, und mit ihm möchte die überwiegend praktiſche Richtung der ſtoiſchen Philoſophie beginnen, ſowie mit Poſidonius, dem Schüler des Antipater, der ſelber wieder Schüler des Panätius war, die Aneignung akademiſcher u. a. Elemente. Einige andre

---

περὶ τὰς λέξεις καὶ τὸν κατ' αὐτὰς λόγον σύνταξις 1—3. *λογικοῦ τόπου πρὸς τοὺς λόγους καὶ τοὺς τρόπους σύνταξις πρώτη.* 1—9 *λογικοῦ τόπου τὰ τῶν προειρημένων τεττάρων διαφορῶν ἔκτος ὄντα καὶ περιέχοντα τὰ σποράδην καὶ οὐ σωματικάς* (Prantl lieſt *σωματικῶς*) *ζητήσεις λογικάς. Ἠθικοῦ λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν σύνταξις πρώτη* 1—5. *ἠθ. τόπ. περὶ τῶν κοινῶν λόγων κατὰ τὰς ἐκ τούτου συνισταμένας τέχνας καὶ ἀρετάς, συντ. πρώτη* 1—3. *ἠθ. τόπου περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν σύνταξις πρώτη.* Damit bricht das Verzeichniß ab. Auch Arrian Epict. II, 17 erwähnt *συναγωγὰς* und *συντάξεις* des Chryſippus, Antipater und Archidemus. vgl. Prantl's Geſch. der Logik I, 404 ff. Unter den ethiſchen Schriften werden auch wiederum grammatiſche aufgezählt, ſ. Prantl 407.

100) Zeno hatte zwar wenig geſchrieben, aber eine große Anzahl von Schülern gebildet. Diog. VII, 35. Bei Plut. de Exil. 14 und Stob. II, 134 wird er nicht mit aufgeführt.

101) ſ. über dieſe Geſandtſchaft: van Lynden, de Panaetio Rhodio. 16. 31 sq. — Daß Diogenes dem Chryſippus nicht auf dem Lehrſtuhl nachgefolgt ſei, zeigt Kriſche a. a. O. 360. — vgl. Mommſens römiſche Geſch. I, 925. 931 f. II, 431.

Stoiker werden noch in dieſer Abtheilung gelegentlich zu erwähnen ſein.

2. Begriffsbeſtimmung und Gliederung der Philoſophie.

Ueber die verſchiedenen Verſuche die zenoniſche Begriffsbeſtimmung und Eintheilung der Philoſophie näher oder abweichend zu beſtimmen, werden wir uns kurz faſſen können. Ohne nach dem Vorgange des Plato und Ariſtoteles eine Deduktion zu verſuchen, ſagte man, die Weisheit ſei die Wiſſenſchaft von den göttlichen und menſchlichen Dingen, d. h. das vollkommne Gut des Menſchen, und Philoſophie die Uebung der zureichenden Kunſt der Tugenden [102]). Die Stoiker ſind alſo überzeugt daß der Endzweck unſres Daſeins nur durch vollkommne Entwickelung der höheren geiſtigen Thätigkeit, nicht durch Luſt und Genuß, erreichbar ſei, wie dieſe auch näher beſtimmt werden möchten [103]), und daß Tugend ohne Wiſſen nicht denkbar ſei; vielmehr ſoll jede Geiſtesrichtung zur Tugend ausgebildet werden. Nur wollen ſie den Selbſtzweck des Wiſſens und Erkennens nicht anerkennen ([103]), ſondern ſeinen Werth an der aus ihm hervorgehenden Frucht des ſittlichen Handelns meſſen, in dieſer Beziehung augenſcheinlich auf Sokrates zurückgehend. Folgerecht unterſcheiden ſie daher auch drei den verſchiedenen Zweigen entſprechende Tugenden, logiſche, phyſiſche und ethiſche [104]). Jene Dreitheilung der Philoſophie aber entnahmen ſie gleichzeitigen Akademikern und Peripatetikern, ohne ſie zu begründen [105]);

---

102) Plut. plac. prooem. . . . *τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν (εἶναι) τέχνης ἐπιτηδείου· ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω, τὴν ἀρετήν.* vgl. Chrysipp. b. Plut. Stoicor. repugn. (103. 105) u. Sen. Epist. 89.

103) Auch den *σχολαστικὸς βίος* (d. h. die *θεωρία*) will Chryſipp als Endzweck gelten laſſen, da er doch wiederum auf *ἡδέως ζῆν* gerichtet ſei, Plut. Stoic. rep. 2.

104) Sen. l. l. philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. ib. nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus. Ueber die Dreitheilung der Tugenden in phyſiſche, ethiſche und logiſche, Plut. Plac. l. l. vgl. Diog. 47.

105) Chrysipp. b. Plut. Stoicor. rep. 9 *πρῶτον μὲν οὖν δοκεῖ μοι*

ſie begnügten ſich das Verhältniß der Logik und Phyſik zur Ethik zu beſtimmen. Daß die Logik zur Unterſcheidung des Wahren vom Falſchen, des Wahrſcheinlichen vom Unwahrſcheinlichen und zur Erlangung völliger Sicherheit (des ἄπτωτον) erforderlich, und mit ihr daher das Studium der Philoſophie zu beginnen, jedoch auch mit ausſchließlicher Richtung auf jenen Zweck zu bearbeiten ſei [106]), darüber waren die Stoiker mit einander einverſtanden; nicht ſo über das Verhältniß der Phyſik zur Ethik. Der Phyſik wieſen die Einen die dritte, die Andren die zweite Stelle an. Sie ſcheinen nämlich zwiſchen der durch die Würde des Gegenſtandes bedingten Abfolge und der dem Unterricht angemeſſenen unterſchieden zu haben, ſo daß ein und derſelbe die höhere Würde der bis zum Begriff der Gottheit vordringenden Phyſik anerkennen und ihr daher die höchſte Stelle im Syſtem anweiſen, im Lehrvortrage ſie der Ethik voranſtellen konnte [107]), wie ſchon aus den ſpielenden Vergleichungen der philoſophiſchen Disciplinen mit den verſchiede-

---

κατὰ τὰ ὀρθῶς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημένα, τρία γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι κτλ.

106) Diog. 47. Sext. adv. Math. VII, 23. — Nicht wie bei den Skeptikern, ſoll die Logik *περὶ πάντων* handeln, ſondern von dem was für das *ὁμολογουμένως ζῆν* Noth thue, Chryſipp. b. Plut. Stoic. rep. 10.

107) Nach Diog. 40 wird Chryſipp, gleich wie Zeno u. A. zu denen gerechnet, die *πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν*, und bei Plut. Stoicor. repugn. 9 ſagt Chryſipp: *δεῖ γὰρ τούτοις (τοῖς φυσικοῖς) συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον κτλ.* In a. St. dagegen hatte er geſagt: „(δοκεῖ μοι) *τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικά, δεύτερα δὲ τὰ ἠθικά, τρίτα δὲ τὰ φυσικά, τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος.*“ *διὸ καὶ τελετὰς ἠγόρευσαν τὰς τούτων παραδόσεις* vgl. d. Anſ. d. Cap. Und in dieſer Ordnung führen auch Sext. adv. Math. VII, 22. Seneca natur. Quaest. praef. u. Diog. 39 die Disciplinen auf. Plutarch l.l. wirft dem Chryſipp vor daß er dennoch *τὸν περὶ θεῶν (λόγον) ἔθει προτάττει καὶ προυκτίθησι παντὸς ἠθικοῦ ζητήματος*, ohne Zweifel aus didaktiſchen Gründen; und ebendaſelbſt heißt es geradezu: *ὁ Χρύσιππος οἴεται δεῖν τῶν λογικῶν πρῶτον ἀκροᾶσθαι τοὺς νέους, δεύτερον δὲ τῶν ἠθικῶν, μετὰ δὲ ταῦτα τῶν φυσικῶν κτλ.*

nen Beſtandtheilen des lebenden Weſens, oder des Eies, oder eines eingehegten wohlbeſtellten Ackers ſich ergibt [108]). So wenn man die Phyſik der Seele oder dem Gelben des Eies, die Ethik dem Fleiſche oder dem Weißen des Eies verglich, wollte man die den göttlichſten Theil der Philoſophie enthaltende Phyſik bevorzugen ([108]); wogegen Andre umgekehrt die Ethik der Seele oder dem Eidotter verglichen und in einem andren Gleichniſſe die Phyſik den Bäumen, die Ethik den Früchten [109]), während in dieſen verſchiedenen Gleichniſſen die Logik als Fleiſch und Schnen, als Schale des Eis und als Umzäunung des Ackers gefaßt wird. Sie wollten die Phyſik voranſtellen, wie ſie ja auch der Zeit nach die erſte der Wiſſenſchaften geweſen und weil man über das Ganze (*περὶ τῶν ὅλων*) ſich verſtändigt haben müſſe, bevor man zu dem Beſonderen und dem dem Menſchen Eigenthümlichen ſich wende. Andre dagegen begannen mit der Ethik als dem Nothwendigen und unmittelbar auf die Glückſeligkeit Bezüglichen, mit Berufung auf Sokrates [110]). Noch Andre ſcheinen, vielleicht um dieſer Schwierigkeit zu entgehn und ohne an die Dreitheilung ſich zu binden, aus allen drei Theilen zuſammengefaßt zu haben, was zur Löſung des jedesmal vorliegenden Problems für erforderlich gehalten ward [111]). Der Sechstheilung des Kleanthes iſt ſchon vorher erwähnt worden ([81]).

---

108) Diog. 40. Sext. Math. VII, 22 sq.

109) Sext. ib. 18. So auch Poſidonius (ib. 19), der jedoch befürwortete: *τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων.* vgl. Diog. 40.

110) Sext. l. l. 20 sq.

111) Diog. 39 *ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ, ὁ δὲ Χρύσιππος καὶ Εὔδρομος εἴδη, ἄλλοι γένη.* 40 *καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά, καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐπολουν.* 41 *ἄλλοι δ' οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς.*

3. Die Logik der Stoiker.

1. Den Anfängen derſelben, wie wir ſie bei Zeno finden, ſcheint Kleanthes wenig Erhebliches hinzugefügt zu haben. Chryſippus unternahm mit unſäglicher Weitläufigkeit einen möglichſt vollſtändigen Ausbau, zunächſt wohl um der Kritik der neueren Akademie Widerſtand leiſten zu können [112]). Es laſſen ſich gegen 324 großentheils logiſche Schriften deſſelben nachweiſen [113]), in denen er ein und denſelben Gegenſtand in einer Mehrzahl von Büchern und ſicher auch mit mannichfaltigen Wiederholungen bearbeitete. Doch werden auch vom Diogenes aus Seleukia, von Antipater und Poſidonius logiſche Schriften angeführt [114]). Die Unterſcheidung der Rhetorik von der eigentlichen Logik oder Dialektik (letzteren Ausdrucks ſcheinen ſie ſich für die Logik in ihrer Sonderung von der Rhetorik bedient zu haben), nach der bloßen Verſchiedenheit der fortlaufenden oder durch Frage und Antwort geführten Rede [115]), zeigt wie die Dialektik in durchgängiger Beziehung auf die Rede behandelt werden ſollte. Doch wollten ſie im Gegenſatz gegen die Peripatetiker, nicht gegen Ariſtoteles ſelber, die Logik für kein bloßes Werkzeug, ſondern für einen Theil der Philoſophie gehalten wiſſen [116]). Die von der Rhetorik geſonderte Dialektik, d. h. die Wiſſenſchaft von Dem was wahr oder falſch oder keins von beiden ſei, ward, wenn auch nicht von allen Stoikern, durch die Lehre von der Entſtehung und Fortbildung der Vorſtellungen eingeleitet, oder wie ſie es ausdrückten, durch die Lehre von den Kanones und Kri-

---

112) Cic. Nat. Deor. II, 7 Atque haec quum uberius disputantur et fusius . . . facilius effugiunt Academicorum calumniam.

113) Prantl, Geſchichte der Logik I, 407.

114) Prantl ib. 408 f.

115) Seneca Ep. 89. Diog. 41. 42. Schon Zeno: rhetoricam palmae, dialecticam pugni similem esse dicebat, Cic. Fin. II, 6. vgl. Orat. 23.

116) Schol. in Arist. 140, b, 3. vgl. Philop. in Annal. pr. IV, a. Alex. ib. 2, a, bei Prantl 409 f. 29. 30.

terien [117]). Die Rhetorik können wir hier ganz wohl außer Acht laſſen. Die uns von Diogenes (42 f.) erhaltene Dispoſition zeugt einigermaßen von Anlehnung an Ariſtoteles. Die eigentliche Dialektik zerfiel dann in die Lehre von der Bezeichnung, d. h. in Grammatik, welche auch Poëtik und Theorie der Muſik in ſich begriff, und in den Abſchnitt von dem Bezeichneten, d. h. von dem durch die vernunftfähige Einbildung (Phantaſie) Ergriffenen, einem Mittleren zwiſchen Ding und Gedanken, dem Unkörperlichen, wie wir demnächſt ſehen werden ([142]). Dieſer Abſchnitt enthielt die Lehren vom Begriff, Urtheil und Schluß, und dieſe Logik im engeren Sinne des Worts ward wahrſcheinlich durch die Kategorienlehre eingeleitet oder abgeſchloſſen. Die Menge fernerer Untereintheilungen iſt uns nicht aufbehalten worden [118]).

a. Die pſychologiſche Grundlegung.

1. In dem grundlegenden Theile der Dialektik ſoll gezeigt werden, wie die Wahrnehmungen der Einzeldinge (*τυγχάνοντα*) zu

---

117) Diog. 41 *τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ διαλεκτικήν· τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων. ἔνιοι δὲ τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσιν. τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι. καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται.* 49 *ἀρέσκει τοῖς Στωϊκοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον.* κτλ. Auf eine etwas andre Stellung ſcheinen die Worte ib. 43 zu deuten: *καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινομένων εἴς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τὸν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν* κτλ. vgl. folg. Anm.

118) Diog. 43 *τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν* (117). 62 *τυγχάνει δ' αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα.* Seneca Ep. 89 *διαλεκτικὴ* in duas partes dividitur, in verba et significationes, i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur. Ingens deinde sequitur utriusque divisio. Die Angaben des Diogenes (43 sqq. 65 sqq.) über dieſe ingens divisio ſind ſehr verworren.

dem herrſchenden Theile der Seele, der Vernunft gelangen, d. h. wie die Einzelvorſtellungen zum Allgemeinen allmählig ſich fort- und ausbilden und wie ſie nach ſicheren Kriterien zu beurtheilen ſeien. Die Stoiker gingen davon aus, daß die Seele einer unbeſchriebenen Tafel gleich, alle ihre Vorſtellungen durch die Sinne empfange [119]). Die Vorſtellung, ſagten ſie, ſetzt eine organiſche Affektion (*πάθος*) und dieſe eine wirkende Urſache oder ein Vorſtellbares (*φαντασ τόν*) voraus, mag ihr, wie Kleanthes meinte, ein körperlicher Eindruck (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), oder wie Chryſippus Zeno's Behauptung verſtand, eine bloße Veränderung (*ἑτεροίωσις*) zu Grunde liegen [120]). Jedoch nicht aus jeder Affektion, lehrten ſie, entwickele ſich eine Vorſtellung mit entſprechendem Bilde; wo dieſes fehle, bleibe ſie eine bloße Zuckung (*ἐλκυσμός*), welche, jedoch nicht durchgängig, als Phatasma bezeichnet ward. Schon bei der Vorſtellung ſollte das leitende Vernunftvermögen ſich wirkſam erweiſen, nur nicht als Selbſtthätigkeit, ſondern in Bezug auf Einwirkung der Objekte, oder der innern Affektionen, die ja auch Vorſtellungen hervorrufen können [121]). Je nachdem die Bilder von wirklichen Gegenſtänden er-

---

119) Plut. Plac. IV, 11. vgl. Cic. Acad. I, 11.

120) Plut. Plac. IV, 12 nach Chryſipp. vgl. commun. not. 47. Diog. 50. — Sext. Matth. VII, 228. Kleanthes bediente ſich des Gleichniſſes eines Siegeleindrucks in Wachs. *Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον*, zur Vermeidung der Annahme einer Gleichzeitigkeit verſchiedener Eindrücke, Sext. ib. vgl. 371. VIII, 400. Diog. 50. 45. Sext. VII, 230 (*Χρύσιππος*) *οὐν τὴν τύπωσιν εἰρῆθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως.*

121) Plut. Plac. IV, 124 *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φαντασ τοῦ γενόμενον . . . διάκενος ἑλκυσμός . . . φάντασμα.* vgl. Sext. Math. VII, 241 *ἡ φαντασία γίνεται ἤτοι τῶν ἐκτὸς ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἑλκυσμὸς κτλ.* vgl. 245. Diog. 50 *φάντασμα . . . δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους*, und ſo konnte es der *φαντασία* wiederum ſubſumirt werden, vgl. Ritter III, 548. — Sext. Math. VII, 233 *φαντασία οὐδὲ περὶ τῷ τυχόντι μέρει τῆς ψυχῆς γίνεσθαι . . . συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ.* — Einige Stoiker ſuchten den Einwendungen zu begegnen, indem ſie d. W. *ἐν ψυχῇ* hinzufügten *ὡς ἐν ψυχῇ* (ib. 238) i. e. *ἐν ἡγεμονικῷ*, andre

zeugt werden und mit ihnen übereinſtimmen, d. h. alle Eigenſchaften derſelben wiedergeben, oder ohne Ueberlegung zufällig entſtanden ſind, wie im ſubjektiven Wahn, iſt die Vorſtellung eine zu ergreifende oder nicht zu ergreifende (*καταληπτικὴ* od. *ἀκαταλ.*). Die zu ergreifende ſoll dem Gegenſtande in all ſeinen Einzelheiten entſprechen, ſo daß die Entſtehung von einem nicht Wirklichen ohnmöglich wäre. Jedoch auch die nicht ergreifbaren Vorſtellungen ſollen noch von den bloßen Zuckungen ſich unterſcheiden, und die Gegenſtände, nur unrichtig aufgefaßt, mit ihnen zuſammentreffen; daher ſie denn auch unter den wahren Vorſtellungen aufgeführt, die Traumvorſtellungen dagegen für objektloſe Gebilde der ſubjektiven Phantaſie gehalten werden [122]). Hieran knüpft ſich eine ſchon von Zeno angebahnte Unterſcheidung glaublicher und nicht glaublicher, zugleich glaublicher und nicht glaublicher, weder glaublicher noch nicht glaublicher Vorſtellungen, und wiederum wahrer und unwahrer, zugleich wahrer und unwahrer, weder wahrer noch unwahrer. Glaublich ſollen ſie ſein, wenn ſie eine glatte Bewegung (*λεῖον κίνημα*) in der Seele hervorrufen, wahr, wenn ihnen eine wahre Behauptung (*κατηγορία*) ent-

---

(*γλαφυρώτερον*) durch Unterſcheidung zweier Bedeutungen von *ψυχή*, im engeren Sinne *τὸ ἡγεμονικόν*, und ferner (239) *κατὰ πεῖσιν*, im Unterſchiede von *κατ' ἐνέργειαν*. 241 [*ἤτοι κατὰ τὴν ἐκτὸς προσβολὴν* (*τὴν πεῖσιν γίνεσθαι*) *ἢ κατὰ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη*.

122) Sext. Math. VII, 244 *ἀληθεῖς μὲν οὖν εἰσὶν ὧν ἔστιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι κτλ.* 247 *τῶν δὲ ἀληθῶν αἱ μέν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὔ· οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαί τισι κατὰ πάθος . . . . ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαι.* 248 *καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος* (vgl. VIII, 10. 85. 88. XI, 220. Cic. Tusc. I, 7). Als *οὐ καταληπτικαὶ* werden (249) *αἱ ἐπὶ τῶν μεμηνότων* angeführt. Wie beim Abdruck eines Siegels (251) *οὕτω καὶ οἱ κατάληψιν ποιούμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσι τοῖς ἰδιώμασιν αὐτῶν ἐπιβάλλειν.* vgl. 402. 425. Hypot. II, 4. III, 242. Diog. 46. 50. 54. Cic. Acad. II, 11 comprehensibile, comprehensio. Doch wird hier jene Forderung etwas beſchränkt: comprehensio . . . vera, non quod omnia quae essent in re comprehenderet, sed quia nihil quod cadere in eam posset, relinqueret.

ſpricht [123]). Die Glaublichkeit ſcheint ſich alſo ſchon durch innere Affektion (Bewegung), die Wahrheit durch einen Denkakt erweiſen zu ſollen. Aus der Wahrnehmung wird Erinnerung, aus dieſer Erfahrung abgeleitet, und die ergreifbare Vorſtellung auf Zuſtimmung des Denkens zurückgeführt, die theils unmittelbar theils durch denkende Vermittelung erfolge. Von letzterer werden Aehnlichkeit, Analogie, Umſtellung, Zuſammenſetzung und Entgegenſetzung [124]), außerdem Uebergang und Beraubung, angeführt. Durch Naturbeſtimmtheit ſoll Gerechtes und Gutes gedacht, alſo, wenn der Bericht zuverläßig iſt, nicht unmittelbar ergriffen, ſolches vielmehr auf das ſinnlich Wahrnehmbare beſchränkt werden [125]); die Wahrnehmung der Sinne ſelber wird auf einen zu ihnen vordringenden Hauch des Lenkenden, der Vernunft, zurückgeführt [126]). Ob Chryſippus oder andre Stoiker dieſe vorausgeſetzte Wechſelbeziehung zwiſchen Empfindung und Vernunft irgend näher zu beſtimmen verſucht haben, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Eben ſo, wie ſie den Unterſchied von Vorannahmen (*προλήψεις*) und Gedanken (*ἔννοια*) faßten. Erſtere ſollten ſich ſchon in den erſten ſieben Jahren des kindlichen Alters entwickeln, und werden beſchrieben

---

123) Sext. Math. VII, 244 sqq. vgl. Anm. 122.

124) Plut. Plac. IV, 11. — Diog. 52 *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μέν* (des Empfundenen) .. *λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων .... τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν·* Cic. Fin. III, 10 (nach Diogenes von Seleukia) oumque rerum notiones in animis fiant, si aut usu aliquid cognitum sit, aut coniunctione, aut similitudine, aut collatione rationis (durch letzteres boni notitia). Aehnlich Sextus Math. IX, 393 sq. *κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν κτλ.* a. a St. *κατὰ περίπτωσιν.*

125) Diog. 53 nach Angabe von Beiſpielen für die vorher angeführten Arten der Vermittelung: *νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος. φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν· καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ.* — 52 *καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται.*

126) Diog. 52 *αἴσθησις .. τὸ τ' ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον κτλ.*

als naturgemäß ſich entwickelnde Auffaſſungen des Allgemeinen [127]), ſo daß, wenn ſie überhaupt noch von den Gedanken unterſchieden werden ſollen, jene als naturbeſtimmt, dieſe als Anlage zur methodiſchen oder wiſſenſchaftlichen Entwickelung derſelben gefaßt werden müßten [128]). Jedoch ward ſchwerlich ein ſolcher Unterſchied inne gehalten. An der Allgemeinheit hatten beide Theil ([127]). So redete Chryſippus von eingepflanzten Vorannahmen des Guten und Böſen, die als ſolche auf den vorher angeführten naturbeſtimmten Aſſociationen der Vorſtellungen beruhen würden, während Andre ſie unmittelbarer auf eine Vernunftthätigkeit, d. h. wohl die Entwickelung jener, zurückführten [129]); und wenn auch dieſe *collatio rationis* durch naturbeſtimmte Aſſociation zu Stande kommen ſollte, ſo würde doch die Entwickelung in der Ethik ein wiſſenſchaftliches Verfahren vorausſetzen. So ſollte denn wohl die leitende Vernunftthätigkeit in verſchiedenen Abſtufungen ſich wirkſam erweiſen; nur die Empfindung iſt das ohne ihr Zuthun unmittelbar uns Angethane; die daraus gebildete gegenſtändliche Wahrnehmung bedarf ſchon der Zuſtimmung [130]), ſofern ſie eine ergreifbare Vor-

---

127) Plut. Plac. IV, 4 *ὁ δὲ λόγος . . ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.* Doch ſollte erſt um das vierzehnte Jahr die Vernunft ſich recht entwickeln, Stob. Ecl. I, 792. Diog. 54 *ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.* Plut. commun. not. 3 sqq. will zeigen, daß die Stoiker *παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς* philoſophirten. Stob. Floril. IV, 236. Mein. *Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικόν καὶ προσπίπτον ἤδη (ἡδὺ) αἰσθητόν.* Seneca Epist. 117 Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum cot.

128) Plut. Plac. IV, 11, 3 *τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* Diog. 51 *καὶ αἱ μὲν (τῶν φαντασιῶν) εἰσὶ τεχνικαὶ αἱ δὲ ἄτεχνοι.*

129) b. Plut. Stoic. rep. 17 *τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον . . . μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων.* — Cic. Fin. III, 10 collatione rationis . . . boni notitia facta est (122).

130) Sext. Math. VIII, 397 . . *καταληπτικῆς φαντασίας συγκα-*

ſtellung werden ſoll, auch ſo lange ſie nur noch unmittelbar (*κατὰ περίπτωσιν*) ergriffen wird (124). Ebenſo verhält ſichs mit den erſten Arten der Verbindungen der aus den Wahrnehmungen abgeleiteten Vorſtellungen; ſie kommen zwar durch eine naturbeſtimmte Aſſociation zu Stande, können jedoch gleichfalls ein beſtätigendes Bewußtſein ſchwerlich entbehren (124). Es bilden ſich auf die Weiſe ſchon des Allgemeinen theilhafte (125) Vorannahmen und Gedanken 131), die dann durch wiſſenſchaftliche (künſtleriſche) Bearbeitung ihren Abſchluß erhalten ſollen. Daß das wiſſenſchaftliche, fehlloſe und unwandelbare Ergreifen von der Vernunft als ſolcher bewirkt werde, beſagen auch die Erklärungen: ihrer ſoll der Edle oder Tugendhafte theilhaft und aus ihnen die Wiſſenſchaft als Syſtem werden; ihnen und ihr die von der Spannung und Kraft der Vernunft abhängige, die Vorſtellungen fehllos ergreifende Thätigkeit (*ἕξις*) zu Grunde liegen 132). Von angeborenen, zur Reife

---

τάθεσις, ἥτις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα, καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ κρίσει κείμενον. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν, καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὕτωσὶ διατεθῆναι ... τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν. vgl. VIII, 10 Diog. 49 (nach Diokles dem Magneſier) *προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας.* vgl. 51. Plut. Stoic. rep. 47 *τὴν φαντασίαν βουλόμενος* (ὁ Χρύσιππος) *οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἰρηκεν ὅτι κτλ.* Cic. de Fato 19 (nach Chryſipp) visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate. vgl. Acad. I, 11. II, 12.

131) Diog. 42 *καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως* (*προσλαμβάνουσι*) *πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται* (117). 51 *τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ ἕξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται ... αἱ μὲν οὖν λογικαὶ* (*φαντασίαι*) *νοήσεις εἰσίν.*

132) Diog. 47 *αὐτήν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ, ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμεταπτῶτον ὑπὸ λόγου· οὐκ ἄνευ δὲ διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἅπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ.* 53 *κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά.* Stob. Eclog. II, 128 *εἶναι δὲ*

gelangten Begriffen reden nur neuere Stoiker [133]); die älteren ſcheinen in dieſer Beziehung ſich dem Ariſtoteles genähert und gleich ihm nur das Vermögen zu ihrer Entwickelung zugegeben zu haben, freilich mit dem großen Unterſchiede daß ihr Vernunftvermögen immer ein den durch Wahrnehmung und Vorſtellungen gegebenen Stoff formirendes, nicht freithätig ſchaffendes, blieb. Dennoch legten ſie auf die Dialektik ſo großes Gewicht ([132]), und ſchon Zeno deutete die Steigerung der vorläufigen Annahme zur unerſchütterlichen Ueberzeugung durch das bekannte Gleichniß an, welches die Wahrnehmung mit den ausgeſtreckten Fingern, die Zuſtimmung mit der geſchloſſenen Hand, den Begriff mit der Fauſt, die Wiſſenſchaft mit der Zuſammendrückung der einen Fauſt durch die andre bezeichnete [134]).

2. Was aber ſollte der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu Grunde liegen und durch welche Kriterien die Wahrheit derſelben erkannt werden? Die Stoiker faßten die Beantwortung beider Fragen in Eins zuſammen und Chryſippus bezeichnete ſinnliche Wahrnehmung und ergreifbare Vorſtellung als die Kriterien, konnte jedoch unter erſterer, wenngleich er ſie ausdrücklich auch auf die inneren Zuſtände nicht nur der Freude u. ſ. w., ſondern auch auf die ſittlichen und unſittlichen ausdehnte [135]), in ihrer Sonderung von letzterer, nur die erſte Grundlage unſrer Erkenntniſſe, nicht ein Kennzeichen ihrer Wahrheit verſtehn und ſcheint in a. St. auch nur die er-

---

τὴν ἐπ. κατ. ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λ. ἑτέραν δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλην δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ ἔξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι.

133) Sen. Ep. 120. Cicero (124) wohl ſchwerlich.

134) Cic. Acad. II, 47 (41).

135) b. Plut. Stoic. rep. 19 *„οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν, οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἔστιν αἰσθέσθαι ... καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν.*

greifbare Vorſtellung als Kriterium der Wahrheit aufgeſtellt zu haben. Schon vor ihm hatte Boëthus ſich damit nicht begnügen wollen und an die Stelle derſelben Geiſt, ſinnliche Wahrnehmung, Strebung und Wiſſenſchaft geſtellt, — eine freilich ſchwerlich zu rechtfertigende Viertheilung. Beſſer wohl wenn andre alte Stoiker, nach dem Zeugniſſe des Poſidonius, der richtigen Vernunft die letzte Entſcheidung über Wahrheit zueigneten [136]). Er ſelber hatte auch in Annäherung an Plato behauptet, die Natur der Dinge könne nur von einer ſtammverwandten Vernunft ergriffen werden [137]). Mußte ja ſchon die erſte Zuſtimmung durch einen Akt der Vernunft erfolgen. Sie muß auch über das objektiv gefaßte Merkmal der Wahrheit: Uebereinſtimmung mit ihrem Gegenſtande ([122]), — entſcheiden. Wie aber ſoll die ergreifbare Vorſtellung als ſolche ſich bewähren? Die älteren Stoiker ſcheinen auf die ihr einwohnende unwiderſtehliche Kraft ſich berufen zu haben, neuere fügten als Merkmal hinzu, ſie dürfe keinen Anſtoß finden [138]), ſie dürfe in unſrem Bewußtſein nicht den mindeſten Zweifel nachlaſſen. Die ſich ihrer Unfehlbarkeit bewußte Vernunft muß hier, wie in Bezug auf die ſittlichen Anforderungen, unbedingt entſcheidend eintreten.

---

136) Diog. 54 *κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι Χρύσιππος . . . καὶ Ἀντίπατρος καὶ Ἀπολλόδωρος. ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν . . . ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ Κριτηρίου φησίν.*

137) Sext. Math. VII, 93 *ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.*

138) Sext. Math. VII, 253 *ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν· οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.* vgl. Stob. Ecl. II, 128 (132).

Die Stoiker beriefen ſich daher zur Widerlegung der Skepſis auf die Nothwendigkeit der Entſcheidung im Gebiete des Handelns [139]); die Wiſſenſchaft ſollte gleich den Tugenden, die Sicherheit in ſich ſelber tragen und zu vollkommen gewiſſer Erkenntniß nur der Weiſe gelangen; aber doch auch der Weiſe der Dialektik bedürfen ([132]). Wie alſo führt dieſe ſtufenweiſe ſich entwickelnde Erkenntniß zum unerſchütterlichen Wiſſen?

b. Die Dialektik im engeren Sinne des Worts.

1. Sie begann, wie ſchon geſagt, mit weit ausgeſponnenen Unterſuchungen über die Sprache (*φωνή*); denn darin näherten ſich die Stoiker wieder den Epikureern, daß auch ſie von dem Worte als dem Subſtrate der Gedanken ausgingen. Weder Sprachphiloſophie noch vergleichende Grammatik darf man bei ihnen erwarten; aber mußte nicht auch Sonderung der verſchiedenen Redetheile, Eintheilung der Flexionsformen, der grammatiſchen Satzformen und Erörterung der falſchen Satz- und Wortformen, den Anfängen einer Sprachphiloſophie gleich wie der vergleichenden Sprachlehre vorangehen? und griffen nicht die grammatiſchen Arbeiten der Stoiker in die philologiſch kritiſchen Beſtrebungen der beginnenden Gelehrſamkeit aufs tiefſte ein? Ihr Sinn für Poeſie und Rhythmik muß freilich ein ſehr geringer geweſen ſein, wenn ſie die Betrachtung derſelben lediglich der Grammatik zuwieſen [140]), während ſie doch die Rhetorik als eigenthümliche Disciplin behandelten. Doch würde die Geſchichte der allmähligen Entwickelung der ſtoiſchen Sprach-

---

139) Stoic. Repugn 47 v. f. *καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ πόνος γέγονε περὶ τοῦ μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως κτλ.* vgl. c. 10 adv. Col. 26. Cic. Acad. II, 10 sqq. c. 12 quare qui aut visum aut assensum tollit, is omnem assensionem tollit e vita.

140) Diog. 44. 56 sqq. — Schriften über die ſtoiſche Grammatik: Laerſch Sprachphiloſophie d. Alten, Bonn 1840, und beſond. Rud. Schmidt, Stoicorum Grammatica, Hal. 1839.

lehre, in ihren Wechſelbeziehungen zu den kritiſchen Beſtrebungen der alexandriniſchen und ſpäteren Philologie, eine ſehr lohnende Arbeit ſein, die wir begreiflich den Männern des Faches überlaſſen müſſen.

2. Augenſcheinlich ſollte die Grammatik nur von dem Worte als Bezeichnung, ohne Rückſicht auf das Bezeichnete, mithin von der bloßen Form der Worte und ihrer Verbindung handeln; aber auch das Bezeichnete (*σημαινόμενα, λεκτά*), ohngeachtet ſeiner Beziehung auf die Dinge[141]), nicht an das Wirkliche heranreichen, vielmehr ein abſtrakt Allgemeines und Eigenthum des Geiſtes, ja im Unterſchiede von allem Wirklichen ein Unkörperliches ſein[142]). Mit Recht kann man die Stoiker Urheber des Nominalismus nennen, nur allerdings derjenigen Form deſſelben, die das Allgemeine auf die Funktion der Vernunft zurückführt; denn das Bild, welches uns mit den Thieren gemein iſt, ſoll zum Gedanken (*ἐννόημα*) oder Ausgeſprochenen (*λεκτόν*) werden, wenn es der vernünftigen Seele zu Theil wird. Doch ſcheinen die Stoiker das Ausgeſprochene wiederum vom Begriff zu ſondern beabſichtigt zu haben, indem ſie es in die Mitte zwiſchen Ding und Begriff ſtellten[143]). Körperlich

---

141) Diog. 57 *προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα.*

142) Sext. Math. VIII, 11 (8) *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον .... τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον.* 12 *τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος·* vgl. Hypot. III, 52. Sen. Ep. 117. — Die *κοινὰ* wurden auch als *οὔτινα* bezeichnet (Simpl. in Categ. b. Prantl 420, 60. vgl. Diog. VII, 61), ſollen die Stelle der Ideen einnehmen Stob. Ecl. I, 332, und weder wahr noch falſch ſein, Sext. Math. VII, 246.

143) Plut. Plac. IV, 11, 4 *ἔστι δὲ νόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου· τὸ γὰρ φάντασμα, ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται κτλ.* — Ammon. in Arist. de Interpret. Schol. 100, 10 *μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτὸν ἠξιοῦν ὀνομάζειν.*

ſoll die Stimme, das ausgeſprochene Wort (φωνή) und das Ding, das Bezeichnete, als ein Allgemeines, unkörperlich ſein; nicht minder unkörperlich das Wahr- oder Falſchſein des Bezeichneten; dagegen die Wahrheit ſelber als an Naturfunktionen Theil habend, körperlich [144]). Es liegt auf der Hand wie willkürlich und gehaltlos ſolche Diſtinktionen ſind [145]). Aber nicht minder ſo ſcheint die ſtoiſche Lehre vom Begriff geweſen zu ſein. Zunächſt wäre erforderlich geweſen zu unterſuchen, wie die aus Aſſociation hervorgegangenen Gemeinvorſtellungen zu dem Beſtande von Begriffen gelangten; ſtatt deſſen erhalten wir ein weit ausgeſponnenes Schema von Eintheilungen, Unter- und Neben- oder Gegeneintheilungen [146]), bei denen ebenſowohl der ideale wie der reale Geſichtspunkt außer Acht gelaſſen und die Merkmale ohne Berückſichtigung ihres inneren Gehalts zugezählt oder abgezogen werden. 3. Was man in der Lehre vom Begriff vermißt, wird man hoffen in der vom Urtheil zu finden, da ja erſt in der Form des Urtheils (des ἀξίωμα) die Entſcheidung zwiſchen Wahr und Unwahr zu Tage kommen und nur das ein Ausgeſprochenes (λεκτόν) ſein ſoll was wahr oder unwahr iſt [147]). Leider ſieht man ſich getäuſcht in dieſer Erwartung. Zuerſt wird das Ausgeſprochene in Mangelhaftes und Vollſtändiges eingetheilt, und erſteres wiederum in Ausſage (κατηγόρημα) und Attribut (προσηγορία, προσηγορικόν); jenes umfaßt die verſchiedenen Formen des Zeitworts, dieſes die Subſtantiva und Adjek-

144) Sext. Hyp. II, 81 λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τριχῶς, οὐσίᾳ συστάσει δυνάμει κτλ. vgl. Math. VII, 38.

145) vgl. Sext. Math. VIII, 262 sqq. Baſilides, Lehrer des Mark Aurelius hatte auch behauptet: μηδὲν εἶναι ἀσώματον. ib. 258.

146) διαίρεσις, ἀντιδιαίρεσις, ὑποδιαίρεσις, μερισμός, u. ſ. w. Diog. 60. 61. u. A. ſ. d. erſchöpfende Erörterung b. Prantl Geſchichte der Logik I, 422 ff.

147) Plut. Quaest. Platon. X, 2 ἀξίωμα προσηγόρευον, ὃ πρῶτον λέγοντες ἀληθεύουσιν ἢ ψεύδονται. Diog. 66 ἀξίωμα μέν γάρ ἐστιν ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα ὅπερ ἢ ἀληθές ἐστιν ἢ ψεῦδος. — Sext. Math. VIII, 12 ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος. vgl. VII, 38. Diog. 65.

tiva. Je nach dem Verhältniß des Kaſus in welchem die Attribute zum Verbum ſtehn, werden die kaum überſetzbaren Arten des *σύμβαμα*, *παρασύμβαμα* und *ἀσύμβαμα* unterſchieden [148]), — in augenſcheinlicher Vermiſchung logiſcher und grammatiſcher Beſtimmungen. Vom Urtheil werden dann unterſchieden: zwei Arten des fragenden Satzes (*ἐρώτημα* und *πύσμα*), ein befehlender (*προστακτικόν*), ein beſchwörender (*ὁρκικόν*), ein betender (*ἀρατικόν*), ein vorausſetzender (*ὑποθετικόν*), ein verdeutlichender (*ἐκθετικόν*), ein anredender (*προσαγορευτικόν*), ein verwundernder (*θαυματικόν*), ein zweifelnder (*ἐπαπορητικόν*), und als ein dem Urtheile ähnlicher ein beſchreibender [149]). Doch ſcheinen die Stoiker hervorgehoben zu haben, daß auch dieſe Sätze einigen Theil am Ausdruck des Wahr- und Unwahrſeins hätten [150]). Auch in der Durchführung der Eintheilung der eigentlichen Urtheile in einfache und zuſammengeſetzte, werden die Eintheilungsgründe großentheils dem ſprachlichen Ausdruck oder dem beſondern Inhalte derſelben entlehnt. So werden theils beſtimmte, unbeſtimmte und mittlere einfache Urtheile, theils überhaupt oder demonſtrativ bejahende (*κατηγορικόν*, *κατηγορευτικόν*), und verneinende Urtheile unterſchieden, jenachdem die bloße Verneinung „Nicht“ (*ἀποφατικόν*), oder ein allgemein verneinendes Wort (*ἀρνητικόν*), oder ein a privativum (*στερητικόν*) angewendet wird, oder endlich aus doppelter Verneinung eine Bejahung entſteht (*ὑπεραποφατικόν*) [151]). Die zuſammengeſetzten Urtheile, d. h. ſolche in denen entweder Ein und daſ-

148) die Beweisſtellen in Prantl's reich ausgeſtatteter Geſch. d. Logik I, 438 ff.

149) Sext. Math. VIII, 70 sqq. Diog. 66 sq. 68 u. A. ſ. Prantl S. 441 f.

150) Ammon. de Interpret. b. Prantl 443, 117 *ἅπερ ἅπαντα δεκτικὰ ὄντα τοῦ ψεύδους τε καὶ ἀληθείας*, falls dieſe W. auf Stoiker zu beziehen ſind. Den dieſe Annahme aufſtellenden Nikoſtratus hatten die Stoiker entſchieden beſtritten, Simpl. Categor. b. Prantl 443, 117.

151) *ἁπλᾶ, οὐχ ἁπλᾶ.* Sext. Math. VIII, 93 sq. *ὡρισμένα, ἀόριστα, μέσα* Id. ib. 96 sq. — Diog. 69 sq. vgl. Prantl S. 443 f.

ſelbe einfache zweimal geſetzt, oder ein einfaches mit einem andren einfachen verbunden wird, ſollen nach Verſchiedenheit der dabei angewendeten Konjunktionen in hypothetiſche (*συνημμένον* oder *παρασυνημμένον*), copulative (*συμπεπλεγμένον*), disjunktive (*διεζευγμένον*), urſächliche (*αἰτιῶδες*) und vergleichende zerfallen (*διασαφοῦν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον*)[152]; ſo daß zwei die Art des Urtheils beſtimmende Grundformen mit ſolchen in eine Reihe geſtellt werden, in denen die Konjunktion auf die Art der ſachlichen Zuſammengehörigkeit der Beſtandtheile des Urtheils hinweiſt. Doch richten die Stoiker vorzugsweiſe ihr Augenmerk auf die disjunktive und mehr noch auf die hypothetiſche Form des Urtheils, und zwar zunächſt in Bezug auf den kontradiktoriſchen und den konträren Gegenſatz. Wie, fragte ſich, ſoll das Wahrſein oder Falſchſein eines Urtheils erkannt werden? Sie gingen von der Behauptung aus, wahr ſei das Wirkliche und einem andren contradiktoriſch Entgegengeſetzte, falſch das Nichtwirkliche und gleichfalls einem andren Entgegengeſetzte[153]. Auf zweierlei alſo ſollte es ankommen, auf das zu Grunde liegende Thatſächliche und auf Vergleichung mit dem kontradiktoriſchen Gegenſatz. Je nachdem nun das eine oder andre Moment vorzugsweiſe hervorgehoben ward, kam es zu verſchiedenen Anwendungsweiſen dieſer Beſtimmung. So ſagte man in erſterer Beziehung: die unbeſtimmte Ausſage, es ſitzt oder geht jemand, werde erſt zu einer wahren, wenn thatſächlich jemand ſitze oder gehe[154]; oder ein hypothetiſches Urtheil ſei wahr (*ὑγιές*), wenn dem Vorderſatz (*ἡγουμένῳ*) der Nachſatz (*λῆγον*) thatſächlich folge, wie ſie durch die verſchiedenen Kombinationen veranſchaulichten[155]. Philo ſchon ſagte, wahr ſei das hypothetiſche Ur-

152) Sext. ib. 95. 108. Diog 68 sq. u. A. vgl. Prantl 445 ff.

153) Sext. ib. 10 u. A. vgl. Prantl S. 451 f.

154) Sext. VIII, 98.

155) Ib. 112 . . . *περὶ δὲ τοῦ πότε ἀκολουθεῖ καὶ πῶς, στασιάζουσι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαχόμενα τῆς ἀκολουθίας ἐκτίθενται κριτήρια.* — Id. Hypot. II, 105. vgl. Prantl S. 453 f. und über andre Wendungen der Annahme S. 457 ff.

theil, welches nicht von einem wahren Vorderſatz zu einem falſchen Nachſatz führe [156]). Dagegen behaupteten Andre, mit Hervorhebung der zweiten Beziehung: richtig ſei ein hypothetiſches Urtheil nur, wenn der Uebergang von einem wahren Vorderſatze zu einem falſchen Nachſatze ſchlechthin ohnmöglich ſei, wie wiederum ſchon der Megariker Diodorus behauptet hatte [157]); oder mit noch ausdrücklicherem Rückgang auf das Princip vom Widerſpruch, wahr ſei das hypothetiſche Urtheil, wenn der kontradiktoriſche Gegenſatz des Nachſatzes dem Vorderſatz widerſpreche [158]). Rückſichtlich der Anwendung welche die Stoiker von ihren Principien in der Lehre von dem konjunktiven, disjunktiven und kauſalen Urtheile machten, ſowie rückſichtlich ihrer Begriffsbeſtimmungen des Möglichen und Nothwendigen, muß ich mich begnügen auf Prantl (a. a. O. S. 459 ff.) zu verweiſen.

4. Ihre Lehre vom Schluß beſchränkte ſich mindeſtens größten Theils auf die hypothetiſche Form, die disjunktive mit einbegriffen, wie ausdrücklich bezeugt wird und ſchon aus ihrer Definition ſich ergibt: Schluß ſei was aus einer Annahme (λῆμμα, auch τροπικὸν genannt), einer Hinzunahme (πρόσληψις) und einer Folgerung (ἐπιφορά) beſtehe [159]). Der Grund dieſer Bevorzugung der hypothetiſchen Form vor der kategoriſchen iſt wohl darin zu ſuchen, daß jene ſich der Wahrnehmung enger anſchließt und an derſelben leichter geprüft werden kann. Der Grund der die Aufmerkſamkeit des Ariſtoteles in ſo hohem Grade auf das kategoriſche Schlußverfahren lenkte, konnte die Stoiker nicht beſtimmen. Ihre Vernunft war keine bis zu den höchſten und als ſolchen, einfachen objektiven Principien ſich erhebende und vermittelſt derſelben das vermittelnde

156) Sext. Hypot. II, 110. Math. VIII, 113.

157) Sext. Math. 245 sqq. — Ib. 115. vgl. Cic. Acad. II, 47.

158) Sext. Hypot. II, 111. Diog. 73. vgl. Cic. de Fato 6 und Prantl S. 456 f.

159) Alex. in Anal. pr. 106, b. vgl. Prantl S. 468, 172. — Diog. 76. Noch andre Beweiſe für dieſe Beſchränkung der ſtoiſchen Syllogiſtik ſ. b. Prantl a. a. O. — Auch beide Prämiſſen wurden wohl λήμματα genannt, Sext. Hypot. II, 135.

Denken abſchließende, ſondern ein dem in Wahrnehmung und Erfahrung Gegebenen lediglich zuſtimmendes und formirendes Vermögen. War Ariſtoteles überzeugt durch ſorgfältige Anwendung des kategoriſchen Schluſſes von Prämiſſe zu Prämiſſe bis zu dem unmittelbaren denkenden Ergreifen des Einfachen, Weſenhaften ſich erheben zu können, ſo mußten die Stoiker nach einer Schlußform ſich umſehn, welche die Zuſtimmung der Vernunft zu dem ſinnlich Gegebenen am leichteſten und ſicherſten herbeizuführen geeignet ſchien. Daher ſtellten ſie gewiſſe ſich ſelber bewährende Formen als Muſterſchlüſſe auf, an denen als an ſich einleuchtenden, dann die zuſammengeſetzten geprüft werden ſollten. Es waren die ſchon von Eudemus und Theophraſt hervorgehobenen beiden Arten des hypothetiſchen (modus ponens und tollens) und die zwei Arten des disjunktiven Schluſſes, in deren Mitte ſie eine Abart des letzteren einſchoben: nicht zugleich iſt das Erſte und Zweite, das Erſte aber iſt, alſo nicht das Zweite[160]). Dieſe einfachen oder Muſterſchlüſſe wurden als abſchließende (περαντικοί und συναχτικοί) oder als ſyllogiſtiſch im engeren Sinne des Worts bezeichnet, und mit großer Ausführlichkeit die zuſammengeſetzten (ἀσύναχτοι und ἀπέραντοι) aufgezählt und auf jene zurückgeführt[161]). Die zur Prüfung der hypothetiſchen Schlüſſe aufgeſtellten Normen ſind ganz im Einklang mit den für die Urtheile angegebenen Kriterien, theils von der Thatſächlichkeit des Inhalts theils von der Form derſelben hergenommen. Alle einfachen oder Muſterſchlüſſe ſind zwar ihrer Form nach wahr, aber dem Inhalte nach nur, wenn ſie durch die zu Grunde liegende Wahrnehmungen gewährleiſtet werden[162]); und ſie ſind entweder beweiskräftig (ἀποδειχτικοί) oder nicht, je nachdem ſie von Bekanntem auf Unbekanntes oder wieder nur auf Bekanntes führen[163]). Auch ſoll die Wahrheit

160) Sext. Hyp. II, 137. 156 sq. VIII, 303 u. A. Das Nähere bei Prantl S. 472 ff.

161) Prantl S. 476 ff.

162) Sext. Hypot. II, 138 sq. Diog. 79.

163) Sext. Hypot. II, 140 sqq. vgl. 185 adv. Math. VIII, 316.

des Schluſſes an der Wahrheit des aus den Prämiſſen folgenden Schlußſatzes und den Folgerungen daraus geprüft und ſo die hypothetiſchen Vorausſetzungen beſtätigt werden [164]). Als ſchlußunfähig werden alle diejenigen Schlüſſe bezeichnet, bei denen das kontradiktoriſche Gegentheil des Schlußſatzes keinen realen Gegenſatz gegen die Verbindung der Prämiſſen bilde [165]). Die Stoiker legten daher großes Gewicht auf den apagogiſchen Beweis. Rückſichtlich der Aufzählung der unſchlußfähigen Formen, ſowie der weitläufig ausgeſponnenen Lehre der Stoiker von den Fehl- und Trugſchlüſſe muß ich wiederum auf Prantls (S. 486 ff.) ſorgfältige Unterſuchung verweiſen. Darin völlig einverſtanden mit ihm, daß die ſtoiſche Syllogiſtik nicht im entfernteſten einen Vergleich mit der ariſtoteliſchen aushalte, vermag ich doch ſeine Mißachtung hypothetiſcher und disjunktiver Schlußformen nicht zu theilen.

5. Mögen auch die Stoiker, wenigſtens großentheils, von ihren Kategorien in der Lehre vom Begriff gehandelt haben, ſo ſtehen ſie doch in ſo enger Beziehung zu ihrer Phyſik, daß es wohl verſtattet ſein dürfte ſie dieſer als Einleitung voranzuſtellen, zumal wir nicht wiſſen, wie ſie an die übrigen Erörterungen über den Begriff geknüpft waren. Die ſtoiſche Kategorientafel, vom oberſten an ſich noch beſtimmungsloſen Gattungsbegriff (*ἀνώτατον γένος* oder *γενικώτατον*) ausgehend, ſollte die Hauptſtufen nachweiſen, durch die er fortſchreitende Beſtimmtheit erlange [166]). Jenen oberſten noch durchaus unbeſtimmten Begriff bezeichneten ſie als Etwas (*τι*) oder Seiendes (*ὄν*) [166]); denn auch das Unkörperliche ſoll

411 sqq. Diog. 45. Gegen die Skepſis wird angeführt, daß während ſie die Möglichkeit der Beweisführung läugne, ſie dieſelbe thatſächlich durch den für ihre Behauptung aufgeſtellten Beweis anerkenne, Sext. Math. VIII, 463 sq. Hypot. II, 186.

164) Sext. Math. VIII, 367. 375.

165) Diog. 77 . . *ἀπέραντοι μὲν ὧν τὸ ἀντικείμενων τῆς ἐπιφορᾶς οὐ μάχεται τῇ διὰ τῶν λημμάτων συμπλοκῇ*. vgl. Apul. de Interpret. 277 sqq. Oud.

166) Durch die Angaben des Simplicius zu den Kategorien, des Plo-

noch Theil am Seienden haben [167]). Seine erſte Beſtimmtheit ſoll es als Subſtrat (ὑποκείμενον) gewinnen, jedoch nur als Träger der hinzukommenden Beſtimmungen, deren erſte dann die der Beſchaffenheit (des ποιόν) iſt; ohne dieſe fällt es mit dem ſchlechthin beſtimmungsloſen Stoffe zuſammen [168]). Durch den Hauch oder luftartige Spannungen (τόνοι ἀερώδεις) oder auch beſaamende Verhältniſſe (σπερματικοὶ λόγοι), erhält es die erſte; ob auch die folgenden näheren Beſtimmungen [169])? Schon dieſe erſte Beſtimmtheit iſt dann eine vorübergehende augenblickliche, oder zwar dauernde jedoch äußere, oder auch eine innere, weſentliche; das Beſchaffene wird zur Beſchaffenheit (ποιότης) [170]), und dieſe, oder das durch ſie beſtimmte Subſtrat, kann nur Zu- oder Abnahme der Kraft, keine qualitative Veränderung erleiden [171]). Dann wird auch wieder ein gemeinſam und eigenthümlich Qualitatives (κοινῶς und ἰδίως ποιόν) unterſchieden [172]), und die beherrſchende Qualität (ἕξις) von den beherrſchten (ἐκτά), welche letztere wiederum an den andren Kategorien Theil haben ſollen [173]). Die dritte Kategorie, die des irgendwie Sichverhaltens (πῶς ἔχον), umfaßt die angeeigneten Zuſtände, die im

---

tinus VI, 1 u. e. A., ſowie durch die gründlichen Unterſuchungen Trendelenburgs (Geſchichte der Kategorien 219 ff.), Zellers (Geſch. III, 59 ff.) und Prantls (Geſch. der Logik I, 426 ff.), ſind wir zu genauerer Kenntniß der Kategorienlehre der Stoiker als andrer Theile ihrer Logik gelangt. Dieſe Unterſuchungen hat Peterſen (philosophiae Chrysippeae fundamenta) eröffnet, jedoch durch zu weitgreifende Folgerungen nicht ſelten ſich irre leiten laſſen. — Sext. Hyp. I, 138. II, 86. Diog. 61. — Schol. in Arist. 34, b, 10. Alex. in Top. 155.

167) Seneca Ep. 58. — Das ὄν ſcheint die ältere, das τί die neuere Bezeichnung zu ſein.

168) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 430, 85 f. Plotin. VI, 1, 25.

169) Plut. Stoicor. rep. 43. Diog. 148.

170) Simpl. in Categ. u. A., b. Prantl 431, 91 f.

171) Plut. de commun. not. 44. Stob. Ecl. I, 432 sqq.

172) Stob. l. l. u. A. b. Prantl S. 432 f.

173) Simpl. in Categ. ib. 55. — ib. 42.

Unterſchiede von den ἕξεις, als σχέσεις bezeichnet werden[174]). Nicht blos das Wo und Wann, d. h. Unkörperliches, wofür die Stoiker Zeit und Raum hielten, ſondern auch die räumlichen und einzelne qualitative Beſtimmtheiten, wie weiß, rechnen ſie dahin[175]), ſo daß man wohl kaum ſagen kann, ſie hätten nichts weiter, als die die Prädikate der Sätze bildenden Ausdrücke (λεκτά) ſein ſollen. Eine beſtimmte Sonderung der hinzukommenden Zuſtände von den beharrlichen Beſchaffenheiten, ganz abgeſehn von den vorübergehenden und äußeren, konnte ihnen ohnmöglich gelingen. Das der vierten Kategorie Angehörige endlich (τὰ πρός τι πῶς ἔχοντα) ſollte ſtatt finden und nicht ſtatt finden können, ohne alle Veränderung des Subſtrats und ſeiner Beſchaffenheit[176]). Ihm ſubſumirten ſie auch das einfache πρός τι, welches abgeſehn von ſeiner Beſtimmtheit, auf ein Andres ſich beziehe[177]).

Mochte urſprünglich die Abſicht, die ariſtoteliſche Kategorienlehre zu vereinfachen[178]), wie ja auch ſchon Xenokrates ſie auf eine Zweiheit zurückzuführen geſucht hatte, zu der ſtoiſchen Vierheit geleitet haben, augenſcheinlich liegt dieſer ein weſentlich verſchiedener Begriff zu Grunde. An die Stelle des Zwecks, die zu möglichſt umſichtiger Begriffsbeſtimmung erforderlichen Geſichtspunkte vollſtändig aufzuſtellen, tritt der Verſuch die grundweſentlichen Stufen der Entwickelung des Seienden nachzuweiſen, ſo daß denn auch jede folgende Kategorie eine nähere Beſtimmung der vorangegangenen enthalten ſoll, und wie der Qualität das Subſtrat, ſo den beiden

174) ib. 61 τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι κτλ· vgl. Prantl 429, 84.

175) Plotin. VI, 1, 30 u. Simpl. in Categ. b. Prantl S. 436, 103 f.

176) Simpl. b. Prantl 435, 101 u. 106.

177) Simpl. 42, 6 (b. Prantl Anm. 101) ὥστε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔσται, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τι πῶς ἔχον ἔσται· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθεν τινῶν προσδέονται πρὸς τὴν ὑπόστασιν κτλ. vgl. Anm. 108 bei Prantl u. Sext. Math. VIII, 454 (109 ib.).

178) Simpl. f. 16, b.

letzten Kategorien das qualitativ bestimmte Substrat vorausgesetzt werden muß. Auf die Weise aber leitet die Kategorienlehre der Stoiker unmittelbar zu ihrer Physik über.

4. Die Physik der Stoiker.

a. Die Grundlegung derselben.

1. Ueber die Gliederung derselben sind die Berichte sehr unzureichend und theilweise verworren: nur sehen wir wie weitschichtig sie war und dürfen schließen, daß in der Sonderung und Anordnung der Theile Verschiedenheiten unter den Stoikern statt fanden [179]). Am üblichsten scheint die Dreitheilung, Lehre von der Welt, von den Elementen und von der Begründung (*αἰτιολογικόν*) gewesen zu sein. — Die Lehre von der Welt zerfiel dann wieder in einen mathematischen und einen physikalischen Theil; ähnlich die Aetiologie, und zwar so daß in dem eigentlich naturwissenschaftlichen Theile von der Wesenheit der Natur, von der Seele und der Naturlehre bis zur Arzneikunde hinunter; im mathematischen Theile von der Optik, Meteorologie u. s. w. gehandelt ward [180]). Der Inhalt des

179) Darauf deutet schon die Sonderung des *εἰδικῶς* und *γενικῶς*, bei Diogenes 132, und die Angaben des Seneca Ep. 89. In der Eintheilung nach Arten (Gegenständen?) werden aufgeführt: *ὁ περὶ σωμάτων τόπος καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ τεράτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ.* Hier also keine Spur weder von der Zweitheilung Seneka's in Körperliches und Unkörperliches, wenn man nicht etwa *περὶ τόπου καὶ κενοῦ* auf letzteres beziehen will, noch auch von Sonderung eines aitiologischen und zweier nicht aitiologischer Theile, noch endlich von einer gesonderten mathematischen und physikalischen Behandlung jener nicht aitiologischen Theile. vgl. d. folg. Anmerkungen.

180) Diog. l. l. *τὸν δὲ περὶ τοῦ κόσμου (τόπον) διαιρεῖσθαι φασὶν εἰς δύο μέρη· μιᾷ γὰρ σκέψει ἐπικοινωνεῖν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθηματικῶν, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τῶν ἀπλανῶν καὶ τῶν πλανωμένων, οἷον, εἰ ὁ ἥλιός ἐστι τηλικοῦτος ἡλίκος φαίνεται . . . καὶ περὶ διανήσεως κτλ.* 133 *ἑτέραν δ' αὐτοῦ σκέψιν εἶναι ἥτις μόνοις τοῖς φυσικοῖς ἐπιβάλλει, καθ' ἣν ζητεῖται ἥ τ' οὐσία αὐτοῦ . . . καὶ εἰ προνοίᾳ διοι-*

erſten Theils wird alſo wohl dem der zwei erſten Bücher des Ariſtoteles vom Himmel entſprochen haben und unſrer Kosmologie; wie aber ohne alle aetiologiſche Betrachtung, zumal er auch die mathematiſche Erörterung nicht ausſchloß, begreift ſich nicht leicht. Keinen Falls ſind wir im Stande aus den ſehr ſpärlichen Angaben auch nur die Grundlinien derſelben uns zu verdeutlichen. Noch weniger klar iſt die Zweitheilung bei Seneka [181]) in Körperliches und Unkörperliches und des Körperlichen in Das was wirkt und das was gewirkt wird, d. h. die Elemente; und die Eintheilung des letzteren Abſchnitts wiederum, nach Einigen, in die Lehre vom Stoff, von der alles bewegenden Urſache und von den Elementen. Sollte nun der Theil vom Unkörperlichen, von Zeit und Raum und vom Leeren gehandelt oder in die Logik (die λεκτά) übergegriffen haben? Ueberhaupt ſind uns von dieſem weitſchichtigen Gebäude nur vereinzelte Bruchſtücke erhalten. Wir werden am beſten thun ſie in einer uns möglichſt faßlichen Weiſe und zwar ſo zu verknüpfen, daß wir mit Dem beginnen, was ſich der Logik der Stoiker zunächſt anſchließt, und mit Dem endigen, was am unmittelbarſten zur Ethik derſelben überleitet, mit ihren Lehren von der Gottheit, der Vorſehung und der Nothwendigkeit.

2. Die ſtoiſche Grundvorausſetzung war, daß Alles was zu wirken und zu leiden vermöge körperlich ſei, mithin nur dieſes das

---

κεῖται κτλ. τόν τ' αἰτιολογικὸν εἶναι καὶ αὐτὸν διμερῆ· μιᾷ δὲ αὐτοῦ ἐπισκέψει ἐπικοινωνεῖν τὴν τῶν ἰατρῶν ζήτησιν, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἐν ψυχῇ γινομένων καὶ περὶ σπερμάτων καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων· τοῦ δ' ἑτέρου καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντιποιεῖσθαι, οἷον πῶς ὁρῶμεν, τίς ἡ αἰτία τῆς κατοπτρικῆς φαντασίας, ὅπως νέφη συνίσταται κτλ. alſo Erklärung phyſiologiſcher und meteorologiſcher Erſcheinungen.

181) Seneca Ep. 89 Naturalis pars philosophiae in duo scinditur, corporalia et incorporalia. Utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus; corporum locum in hos primum, in ea quae faciunt et quae ex his gignuntur; gignuntur autem elementa. Ipse elementi locus, ut quidam putant, simplex est; ut quidam, in materiam et causam omnia moventem et elementa dividitur.

Wirkliche, das wahrhaft Seiende [182]): alles Unkörperliche ein bloßes Anhaftendes und eine Ausſage [183]). Ganz nominaliſtiſch mußte daher das Allgemeine für ein Unweſenhaftes, Unwirkſames, für bloße Abſtraktion gehalten werden, die nur mehr oder weniger Geltung habe, je mehr oder weniger ſie durch die Wirklichkeit des zu Grunde liegenden Einzelnen und Körperlichen gewährleiſtet werde. An die Stelle allgemeiner Naturgeſetze traten die Verhältniſſe oder Begriffe der Beſaamung. Nun erklärte zwar Apollodorus den Körper für das was drei Dimenſionen habe [184]), doch im weiteren Sinne hielt man auch die die Körper zuſammenhaltenden Luftſtrömungen für ein Körperliches [185]); ſo daß ich mit Ritter (III, 377) behaupten muß, die Stoiker hätten den Begriff des Körpers in einer über jene Definition hinausgehenden Bedeutung genommen. Nur ſo vermochten ſie das Gute, die Weisheit, die geiſtigen und materiellen Eigenſchaften und Thätigkeiten, wie das Gehen und Tanzen, für Körper oder Körperliches zu halten [186]); ja die Wahrheit ſelber, wiewohl das Wahre unkörperlich ſein ſollte, ſofern jene unmittelbar auf dem ſelber körperlichen Weltgeiſt (ἡγεμονικόν), dieſes nur auf dem unkörperlichen Urtheil (ἀξίωμα) und der Ausſage (λεκτόν) beruhe [187]). Nur will Seneka dieſe Unterſcheidung nicht, wie andre Stoiker, auf Weisheit und weiſe ſein ausgedehnt wiſſen [188]). In der Zurückführung aller geiſtigen und materiellen Thätigkeiten und Eigenſchaften mußten die Stoiker allerdings auf allgemeine Behauptungen ſich beſchränken; erfahrungsmäßige Durch-

182) ob. Anm. 44. vgl. Plut. commun. not. 30. Plac. IV, 20. Diog. 150.

183) Stob. Ecl. I, 338 οὐ δὲ αἴτιον οὔτε ὂν οὔτε σῶμα, ἀλλὰ συμβεβηκὸς καὶ κατηγόρημα (nach Poſidonius). vgl. Zeno's Unterſcheidung von αἴτιον und κατηγόρημα, ob. Anm. 57.

184) Diog. 135 τὸ τριχῇ διαστατόν.

185) Plut. Stoic. rep. 43 ἀέρες, πνεύματα, τόνοι ἀερώδεις.

186) Seneca Ep. 117. 106. 102. 115. Plut. commun. not. 45.

187) Sehr ausführlich beſürworteten die Stoiker dieſe Unterſcheidung ſ. Sext. Math. VII, 38. Hypot. II, 81.

188) Seneca Epist. 117.

führung im Einzelnen (und darauf hätten ſie doch als Senſualiſten Bedacht nehmen müſſen) konnte ihnen ohnmöglich gelingen; eben ſo wenig die Nachweiſung daß was ſie für unkörperlich erklärten, unwirkſam ſei. Wirken nicht abſtrakte Vorſtellungen, Urtheile und Ausſagen, ſelbſt wenn ſie falſch ſind? Die Bezeichnung derſelben als Anhaftendes oder Hinzugekommenes oder wie wir ſonſt ihre *συμβεβηκότα* faſſen mögen, — eine begriffliche Beſtimmung fehlt, — konnte ohnmöglich ausreichen, um von Raum und Zeit hier noch nicht zu reden. Einige, wie Baſilides, Lehrer Mark Aurels, wollten daher Nichts für unkörperlich halten[189]). Auch über das Sein der Ausſagen (des *λεκτόν*) fand bei ihnen endloſer Streit ſtatt[190]). Beſſer begreift ſich, wie ſie Tag und Nacht, die Tages- und Nachtzeiten, den Monat, die Monatstage, das Jahr und die Jahreszeiten für Körper und körperlich halten konnten[191]); beruhen ſie ja auf beſtimmten Zuſtänden der Sonne und des Mondes, der Atmoſphäre u. ſ. w.

3. Verſuchten nun auch die Stoiker alles wahrhaft Seiende auf das Körperliche zurückzuführen und bezeichneten ſie daher den Urſtoff als Weſenheit alles Seienden[192]), ſo mußten ſie doch innerhalb deſſelben eine Zweiheit des Leidenden und Wirkenden unterſcheiden, den an ſich qualitätsloſen Stoff und die aus ihm Jegliches geſtaltende Gottheit[193]); erſterer ſollte weder wachſen noch abnehmen, wohl aber getheilt und gemiſcht werden können und zu Allem bereit ſein, was die Vernunft, d. h. das ſchaffende Princip aus ihr bilden wolle[194]). Von der einen Seite ſind die Stoiker

189) Sext. Math. VIII, 258 lb. Fabric. . . *οἱ περὶ τὸν Βασιλείδην, οἷς ἔδοξε μηδὲν εἶναι ἀσώματον.*

190) Sext. ib. 262.

191) Chrysipp. bei Plut. commun. not. 45. vgl. Stob. Ecl. I, 260 sq. 556.

192) Diog. 150. Stob. Ecl. I, 325. Sext. Math. X, 312 *ἀρχὴ γὰρ κατ' αὐτούς ἐστιν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτή.*

193) Sext. Math. IX, 11. Diog. 134. Stob. Ecl. I, 304.

194) Sen. Ep. 65. Stob. Ecl. 322. Plut. comm. not. 48 *ἡ (ὕλη)*

beſtrebt Kraft und Stoff auseinander zu halten [195]), von der andren Seite ſie zu ein und derſelben höheren Einheit zu verknüpfen [196]). Der Stoff iſt ihnen nimmer für ſich geweſen, er iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit das Subſtrat der Kraft, und wiederum die Kraft iſt eines Weſens mit dem Stoff, auch wenn ſie hin und wieder als geiſtiges Feuer u. dgl. bezeichnet wird [197]). Aber doch tritt ſie dem Stoffe dualiſtiſch entgegen; ſie iſt das ſchaffende Princip all und jeder Beſtimmtheiten des Stoffes, deſſen Weſenheit allein in der widerſtandsloſen Empfänglichkeit beſteht. Man kann nicht ſagen, daß Stoff und Kraft den Stoikern zwei gleich berechtigte Seiten ein und deſſelben Urweſens geweſen wären; über eine dualiſtiſche Immanenzlehre kamen ſie nicht hinaus. Bei all ihrem Beſtreben über den Dualismus ſich zu erheben, zeigen ſie, wie fremd dem eigentlich griechiſchen Geiſte die ſtrenge Immanenzlehre war. Die dualiſtiſche Richtung durchdringt ihr ganzes Lehrgebäude; es oscilirt beſtändig zwiſchen Materialismus und Spiritualismus. Sind ſie von der einen Seite bemüht die Urkraft an einen möglichſt über das ſinnlich Wahrnehmbare ſich erhebenden Stoff zu binden, den Zeno und Kleanthes als künſtleriſches Feuer, Chryſippus als den ſich ſelber aus ſich ſelber bewegenden Hauch, Andre als Aether, oder auch als Sonne oder als Fixſternhimmel u. ſ. w. bezeichneten [198]): ſo von der andren Seite

---

καθ' αὑτὴν ἄλογος οὖσα καὶ ἄποιος. vgl. Stob. Ecl. 324 nach Poſidonius.

195) Seneca Epist. 65 bezeichnet ſie als causa et materia. vgl. Plut. (194).

196) Stob. Ecl. 324 *διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης κατὰ τὴν ὑπόθεσιν (τῶν Στωϊκῶν) ἐπινοίᾳ μόνον.* nach Poſidonius.

197) Stob. Ecl. I, 56 *Ποσειδώνιος (λέγει τὸν θεόν) πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν.* Plut. comm. not. 48 *σῶμα νοερόν.* Senec. consol. ad Helviam c. 8 sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis ratio cael.

198) Stob. Ecl. I, 414 (43). Cic. de Nat. Deor. II, 15. — Stob. ib. 378 Chryſippus: *εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ*

die Urkraft von der nach Nothwendigkeit waltenden zur frei bestimmenden Vorsehung zu potenziiren. Doch letzterer Punkt führt zu der Lehre von der Gottheit, die wir dem Uebergange zur Ethik, im Sinne der Stoiker, vorbehalten.

Wir wenden uns vorher zu der

b. eigentlichen Physik.

1. Auch hier finden wir wiederum dasselbe Schwanken der Stoiker zwischen Sonderung von Stoff und Kraft oder Geist, und Ineinsbildung von beiden. Einerseits wird die Natur oder die Welt selber als technisches Feuer bezeichnet, aus Einem soll Alles werden und in Eins sich auflösen, so daß es mit der ursprünglichen Wesenheit, dem Urstoff, zusammenfallen müßte[199]); andrerseits soll Gott vor der Weltbildung für sich gewesen sein und nach der Weltzerstörung wieder in sich zurückkehren und der Unterschied des Wirkenden und Leidenden auch durch die Elemente hindurchgehn ([209]). So konnte denn freilich keine Theorie ihnen mehr zusagen als die heraklitische. Der in ihr sich geltend machende stete Wechsel des Weges von Oben nach Unten und von Unten nach Oben schien zugleich Sonderung und Einigung von Stoff und Kraft zu verstatten. Wir sahen, wie schon Zeno dieser Lehre sich anschloß und haben nur Einiges zu näherer Erörterung derselben nachzuholen. In der Beschreibung des zwiefachen Weges scheint zwischen

---

ἑαυτοῦ, vgl. Stob. Ecl. 56. 180. Sext. Hyp. III, 218. — Diog. 137 ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι. vgl. Cic. Nat. Deor. I, 18. II, 41. So auch Boëthus, Stob. Ecl. 58. — Kleanthes die Sonne, Diog. 138. Cic. N. Deor. I, 14. vgl. Krische's Forschungen 428. — Boëthus den Fixsternhimmel, Diog. 148. Sonne und Fixsternhimmel wohl als die Substrate gefaßt, von welchen die Wirksamkeit ausgehe.

199) Iusti Lipsii physiologiae Stoicorum libri tres. Antverpiae 1604. — Diog. 136 (48). vgl. Stob. Ecl. I, 64. — Stob. ib. I, 372 .. οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι. — Stob. Ecl. 370 (200) ἐκ τῆς οὐσίας. — Unter Welt verstehen die Stoiker bald die Allheit des Seienden, Gott und Welt zusammen, bald letztere als Inbegriff des Gewordenen. Stob. Ecl. I, 444. Diog. 137.

Zeno und der folgenden Stoa kein weſentlicher Unterſchied ſtatt gefunden zu haben. Beſonders mit dem was Stobäus, angeblich authentiſch, von der zenoniſchen Darſtellung mittheilt [200]), ſtimmen die ſpäteren Angaben im Weſentlichen überein; nur ſoll dem Chryſippus zufolge, der aus der verdünnten Luft hervorgehende Aether die Welt umkreiſen [201]). So entlehnen auch die Stoiker vom Heraklit die Annahme, das Waſſer ſei die Mittelſtufe des Werdens und Beſtehens der Dinge. Nicht minder ſchließen ſie ſich ihm in der Lehre von dem periodiſchen Wechſel der Weltbildung aus dem reinen, für ſich geweſenen Aether und der Rückkehr in denſelben, an. Erſt in der Weltbildung ſoll, nach Chryſippus, Körper und Seele ſich ſondern; vorher das All (*κόσμος*) durchweg feurig, Seele und Leitendes ſeiner ſelber geweſen ſein, und als Zeus wachſen bis er Alles in ſich ſelber verzehrt habe. Es tritt daher nicht, wie bei'm Tode, eine Trennung von Körper und Seele ein, ſondern die Welt lebt bei der Weltverbrennung in ihrem Urgrunde, wie es Numenius ausdrückt, als Saame fort, aus dem ſie dann wieder, wie ſie früher war, ſich erzeugt. Nach der Weltverbrennung iſt das Ganze verſtändig und weiſe, alles Böſe (und Unvollkommne) muß ausgetilgt ſein [202]). Soll aber im ewigen Einerlei die Welt immer

200) Ich theile hier die dort (18) nur angeführte Stelle des Stobaeus Ecl. I, 370 wörtlich mit: *Ζήνων δὲ οὕτως ἀποφαίνεται διαζήδην· τοιαύτην δεήσει εἶναι ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας. ὅταν ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μέν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν συνίστασθαι· ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀτμιζομένου ἀέρα γίγνεσθαι, ἐκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν.* Bei Diog. 142 wird noch beſtimmter hervorgehoben die Theilung des Waſſers oder Flüſſigen (*ὑγρότης*) in Erde und Luft, und die Verflüchtigung dieſer zum Feuer: *τὸ δὲ λεπτομερὲς* (*ὅταν*) *ἐξαιρωθῇ καὶ τοῦτ· ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ.* Seine Annahme vom Waſſer als Mittelſtufe übertrug Zeno auch auf das heſiodiſche Chaos, welches für das erſte Gewordene haltend, er von *χεῖσθαι* ableitete, Philo de Incorrupt. Mundi 941, d. Hoesch. Schol. ad Apollon. Rhod. I, 498 u. A.

201) Aehnlich Chryſipp b. Plut. Stoic. rep. 41, und *λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ.* vgl. folg. Anm.

202) b. Plut. a. a. O. *διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης εὐ-*

wiederum mit allen ihren Unvollkommenheiten ſich erneuern? Sollten nicht wenigſtens einige der Stoiker der Hoffnung ſich getröſtet haben, die Wiederbringung der Dinge werde eine ſtets vollkommnere werden? Die Annahme einer ſchlechthin gleichen Wiederkehr der Dinge, Menſchen und Verhältniſſe, wie Nemeſius ſie den Stoikern beilegt und Chryſippus ſie ausgeſprochen zu haben ſcheint, möchten wir nicht für eine in der Stoa zu ausſchließlicher Geltung gelangten halten [203]). Aber freilich konnte die ganze Lehre von Weltverbrennung und Wiedererzeugung, welche auch Heraklits poetiſche Bezeichnungen, Sättigung und Verlangen, beibehalten hatte [204]), zu wiſſenſchaftlicher Ausbildung nicht gelangen. Willkürlich mußte man die Dauer der Weltperioden beſtimmen [205]), und

---

θὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἴς τε τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχήν, τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μεταβάλλων ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον. — de Stoicor. repugn. 39 Chrysipp. *ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μέν ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μέν, αὔξεται δὲ συνεχῶς μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον.* — Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 18 *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν.* — Plut. commun. not. 17 *ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὁτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφὸν.* vgl. Cic. N. Deor. II, 46. Acad. II, 37. Senec. Consol. ad Marciam c. 25 extr. Dieg. (200).

203) Nemesius natur. Hom. c. 38. Chrys. b. Lactant. Inst. VII, 23. vgl. Marc. Aurel. VII, 19. Dagegen Seneca natural. Quaest. III, 30 omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus. Ib. 24 eum Deo visum ordiri meliora, vetera finiri.

204) *κόρος* und *χρησμοσύνη*, Plut. de *Ei* ap. Delph. c. 9. vgl. Philo Alleg. III, 62 Mang.

205) Nach Plutarch l. l. ſoll die Epoche des *κόρος*, des Beiſichſeins des reinen Feuers, nur von längerer Dauer ſein als die der Verweltlichung, der *χρησμοσύνη*. Ueber die verſchiedenen Berechnungsweiſen und Zahlenangaben ſ. I. Lipsius, Stoic. Physiol. II, 22. vgl. Zeller S. 82, 3.

ſehr natürlich, daß mehrere Stoiker die Lehre theils bezweifelten, theils verwarfen und an die Stelle derſelben die ariſtoteliſche Annahme der Weltewigkeit ſetzten [206]). Wenn einige Stoiker (allgemeine Annahme ſcheint es nicht geweſen zu ſein) mit der Weltverbrennung, dem großen kykliſchen Sommer, einen entſprechenden Winter (Untergang durch Waſſer) wechſeln ließen [207]), ſo ſcheinen ſie Anhalt für die Lehre vom periodiſchen Wechſel in Thatſachen der Erfahrung geſucht zu haben. — Die neue Welt ſollte im unendlichen leeren Weltraume entſtehn, den ſie als Bedingung der entſtehenden und beſtehenden Welt für nothwendig hielten, während ſie Inweſenheit deſſelben in der Welt durchaus läugneten und gänzliche Durchdringbarkeit der Körper behaupteten [208]), indem ſie wohl auf den Alles durchdringenden Hauch ſich verließen. So wie in der Weltbildung bei Uebergang ins Feuchte, Körper und Seele aus einander treten ſollten, ſo auch das Wirkende und Leidende, und zwar ſo daß erſteres der Luft und dem Feuer, letzteres der Erde und dem Waſſer einwohne [209]). Daß die Stoiker vom Heraklit ſich entfernend die Vierheit der Elemente annahmen und ſie für qualitativ beſtimmte Grundſtufen des Daſeins hielten, kann uns nicht befremden; wohl aber daß ſie ohne Berückſichtigung der ariſtoteliſchen Einreden, jedes derſelben doch wiederum auf je ein Glied

206) Schon Boëthus ſoll Weltewigkeit angenommen und ihm ſollen andre Stoiker gefolgt ſein, Philo incorruptile mundi 947. Hösch. Arius Didymus b. Euseb. Praep. Ev. XV, 18. Doch ſtehen mit dieſen Angaben andre, namentlich rückſichtlich des Poſidonius, nicht im Einklang, ſ. Zeller 83, Anm. Nur vom Panätius wird der Zweifel an periodiſcher Weltverbrennung beſtimmt bezeugt, Cic. Nat. Deor. II, 46. Diog. 142.

207) Seneca natur. Quaest. III, 28 sq. Censor. de Die. Nat. nach Lipſius' Emendation, physiol. Stoicor. II, 21.

208) Plut. Placit. II, 9. Stob. Ecl. II, 390 sq. u. A. — Plut. comm. not. 37 . . *καὶ σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, κενὸν μηδετέρου περιέχοντος κτλ.* vgl. Stob. Ecl. I, 376. Didym. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 *κενὸν δὲ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ (τῷ κόσμῳ).*

209) Chrysipp. b. Plut. (202). — Plut. commun. not. 49. Nemesius, nat. Hom. 5. Seneca Quaest. Natur. III, 10.

der beiden Gegenſätze des Warmen und Kalten, Feſten und Flüſſigen zurückführten, und zwar das Feuer auf das Warme, die Luft auf das Kalte, das Waſſer auf das Flüſſige, die Erde auf das Feſte [210]). Ganz abgeſehn davon daß ſie die Flüſſigkeit der Luft gänzlich außer Acht ließen, begaben ſie ſich auch alles Erklärungsgrundes rückſichtlich des Uebergangs der Elemente in einander. Nach Maßgabe ihrer Schwere ſollten ſie ſich im kugelförmigen Weltgebäude übereinander lagern, und wie die Erde in der Mitte, ſo auch das ganze Weltgebäude kraft ſeiner Schwere feſtgehalten werden [211]). Durch die Annahme daß die vier Urſtoffe in den Dingen nirgend rein vorkämen [212]), mochten ſie der Frage nach dem Uebergang derſelben in einander begegnen zu können glauben und unterſchieden verſchiedene Arten der Miſchung, jenachdem die Theile nebeneinander geſondert blieben (*παράθεσις*), oder in durchgehender Ausdehnung (*ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων*) auf trocknem (*μίξις*) oder naſſem Wege (*κρᾶσις*) ſich durchdrängen, oder endlich ihre Eigenſchaften in Eins zuſammengingen [213]).

2. Erklärten die Stoiker Zeit, Raum und Leeres für Nichtſeiendes, weil Unkörperliches, ſo ſcheinen ſie ſich damit zugleich der Unterſuchung über dieſe ſchwierigen Begriffe überhoben zu haben. Während ſie ſich mit Namenerklärungen von Raum und dem Leeren begnügten [214]), ließ Erörterung des Zeitbegriffs ſich nicht ſo leicht abweiſen. Daß die Zeit Bewegung vorausſetze, erkannten ſie an, und Chryſippus faßte ſie als Intervall der Bewegung, ſofern ſie

---

210) Diog. 137.

211) Diog. ib. u. 155. Plut. Plac. I, 12, 5 u. A. — Cic. N. D. II, 17 sq. Diog. 140. 137. 155 u. A. — Zeno b. Stob. Ecl. 406. Plut. def. Orac. 28.

212) Seneca quaest. Nat. III, 10 in omnibus sunt omnia . . ex omnibus omnia fiunt. Alex. Aphrod. de Anima II, 148. Stoc. Ecl. I, 314. Marc. Aurel. VII, 47.

213) Stob. Ecl. I, 376. vgl. Diog. 151.

214) Sext. Hypot. III, 124 Chrysipp. Stob. Ecl. I, 390 sq. Die Unterſcheidung von *τόπος* und *χώρα* iſt unerheblich.

das Maß der Schnelligkeit und Langſamkeit ſei, oder auch als das der Bewegung der Welt folgende Intervall[215]), — Erklärungen welche ihre Abhängigkeit von Ariſtoteles vergeblich zu verläugnen ſtreben. Gleich dem Leeren ſoll die Zeit unendlich ausgedehnt der Vergangenheit wie der Zukunft nach, dazu gleich dem Stoffe ins Unendliche theilbar ſein, ohne daß das Theilbare jedoch aus unendlich vielen Theilen beſtände[216]). Auch die Frage nach dem Realen in der Zeit wird berührt und dieſes auf das Gegenwärtige beſchränkt, Vergangenheit und Zukunft den bloßen Ausſagen zugezählt, jedoch anerkannt, auch das Gegenwärtige beſtehe nur als Grenze zwiſchen Zukunft und Vergangenheit[217]). Die Frage, ob Etwas vor der Zeit geweſen ſei, beantwortet Seneka durch Unterſcheidung von Zeit und Ewigkeit[218]). Noch weniger Spuren eigener Forſchung finden ſich in den allerdings ſehr ſpärlichen Nachrichten über die ſtoiſchen Vorſtellungen vom Weltgebäude und von den meteorologiſchen Erſcheinungen. Die Unterſcheidung zwiſchen der Welt mit dem Leeren und ohne daſſelbe (dem ὅλον und πᾶν), deren erſteres weder körperlich noch unkörperlich ſein ſoll, iſt kaum erwähnenswerth. Auch nicht die dreifache Bedeutung von Welt[219]). Auf Sichtung jener Nachrich-

---

215) Stob. Ecl. I, 260 . . *κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει.* vgl. Posidonius b. Stob. 258.

216) Stob. l. l. *ὥστε μήθ' ἕνα κατ' ἀπαρτισμὸν ἐνεστᾶναι χρόνον ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι.* Diog. 150 *οὐκ ἄπειρον δέ φησιν αὐτὴν (τὴν τομήν) ὁ Χρύσιππος· οὐ γάρ ἐστι τι ἄπειρον, εἰς ὃ γίνεται ἡ τομὴ ἀλλ' ἀκαταληκτός ἐστι.*

217) Plut. commun. not. 41 *Χρύσιππος . . . „τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφεστηκέναι, φησί, μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός.“* Id. ib. *„τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός.“* Posidonius b. Stob. Ecl. I, 258 . . *τὸ δὲ νῦν καὶ τὰ ὅμοια ἐν πλάτει (χρόνου) καὶ οὐχὶ κατ' ἀπαρτισμὸν νοεῖσθαι.* vgl. Seneca de brevit. Vitae c. 10.

218) Seneca Ep. 89.

219) Sext. Math. IX, 332. Diog. 143. Plut. comm. not. 30. — Diog. 137 sq. u. A. vgl. Kriſche 424 f.

ten müſſen wir hier verzichten; auf einige wenige werden wir zurückzukommen Gelegenheit haben. An umfaſſendem Schema für Betrachtung der Dinge und Weſen fehlte es ihnen jedoch nicht. Sie unterſchieden vier Arten zur Einheit gelangter Körper, die durch Wirkſamkeit der nackten (bewegenden?) Kraft (ψιλὴ ἕξις) zuſammengehaltenen unorganiſchen, die von der Natur (φύσις) durchdrungenen organiſchen der Pflanzen, die beſeelten der Thiere und die mit vernünftiger Seele begabten [220]), — alſo nach Vorausſetzung einer vierfachen Art der Wirkſamkeit der Weltkraft. Der höchſten Stufe der Weſen werden auch die Himmelskörper, als vernünftige und ſelige zugezählt. Sie, die göttlichſten und höchſten Weltweſen, ſollen reinen ätheriſchen Stoffes ſein, jedoch durch die Ausdünſtungen der Erde, der Flüſſe und des Meeres genährt werden [221]), je nach dem verſchiedenen Range, den ſie in den himmliſchen Regionen einnähmen, — eine Ausbildung der heraklitiſchen Lehre, die der Epheſier ſchwerlich ſich würde haben gefallen laſſen. Im Uebrigen ſchloſſen ſie ſich dem platoniſchen Planetenſyſtem an. Die von Ariſtoteles und Theophraſt angebahnten Unterſuchungen über den Bau der Pflanzen und Thiere fortzuführen, fühlen die Stoiker ſich nicht angeregt; nur auf Das was letzteren mit dem Menſchen gemeinſam iſt, richten ſie ihre Aufmerkſamkeit, und ſcheinen auch nicht ſonderlich beſtrebt geweſen zu ſein von den verſchiedenen Wirkungsweiſen jener vierfachen Stufen der Weltkraft ſich Rechenſchaft zu geben.

3. Die Seele, die menſchliche wie die thieriſche, mußten ſie, nach Maßgabe ihrer Grundvorausſetzung, für körperlich halten und beriefen ſich, gleich den Epikureern, darauf, daß nichts Unkörperliches das Körperliche zu berühren, mit ihm zu leiden und von ihm getrennt zu werden vermöge [222]). Ferner darauf, daß Leben und

220) Sext. Math. IX, 81. — Plut. virt. mor. 12 u. M. Aurel. u. A. fügen die vierte Stufe hinzu. vgl. Kriſche 383. Zeller 97, 5.

221) Cic. Nat. Deor. II, 15. 16. Acad. II, 37. Plut. Stoic. repugn. 41 u. v. A. ſ. vorzüglich Kriſche's Forſch. 385 ff. vgl. Zeller 98 f. 3. 1.

222) Kleanthes und Chryſippus b. Nemes. de nat. Hom. p. 33 sq.

Bewegung nur aus Lebenswärme ſich ableiten laſſe und daß mit der Zeugung auch die geiſtigen Eigenſchaften ſich fortpflanzten [223]). Mag die Seele als Hauch oder warmer Hauch oder als Feuer bezeichnet werden, an das Blut gebunden, ſoll ſie von den Ausdünſtungen deſſelben genährt werden, und durch den ganzen Körper verbreitet, ihn in innigſter Weiſe durchdringen. In Folge der Theilbarkeit alles Stoffes gehe, nehmen ſie an, bei der Zeugung ein Theil des Seelenweſens auf das Erzeugte über, entwickele ſich vor der Geburt als Pflanzenſeele und geſtalte ſich nach der Geburt, kraft der Einwirkung der äußeren Luft, zur Thierſeele. Obgleich durch den ganzen Körper verbreitet, wird doch der Hauptſitz der Seele in der Bruſt oder im Herzen als Centralorgan für den Athmungsproceß und die Stimme, oder nach der Annahme einiger andrer, im Gehirn geſucht [224]). Vom Centralorgan ſollten dann, durch Luftſtrömungen vermittelt, die verſchiedenen Seelenfunktionen ausgehn, deren ſie ſieben annahmen, die fünf Sinne, das Zeugungs- und das Sprachvermögen, beherrſcht von dem oberſten Denk- oder Vernunftvermögen [225]). Wir wollen nicht in Vergleichung der Phyſiologie der Stoiker mit der des Ariſtoteles eingehn, die, ſo weit unſre Nachrichten von erſterer reichen, zum Nachtheil jener gereichen müßte, dürfen aber wohl uns freuen daß ſie die Zuſammengehörigkeit von Sprach- und Vernunftvermögen ſo entſchieden anerkannten und daß ſie die Einheit des Seelenweſens ſo beſtimmt feſthielten; auf die leitende oder Grundkraft, den Sitz des Ich, führen ſie auch die Empfindung und Begehrung zurück [226]).

---

223) Cic. N. Deor. III, 14. Diog. 156 sq. — Cleanthes b. Nemesius p. 32.

224) ſ. die Belegſtellen b. Zeller S. 100 ff.

225) Galen. de Hippocr. et Plat. III, 1. Diog. 110. 157. Stob. Ecl. I, 878. Plut. Plac. IV, 4.

226) Cleanth. Hymn. 4. — Plut. de virt. mor. 3 . . . ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν. Den Thieren wollte Chryſippus daher keine πάθη zu-

In dieſer Beziehung kam ihnen ihre materialiſtiſche Vorausſetzung zu Hülfe. Gleichwie die Gottheit als Weltſeele die ganze Welt durchdringen und lenken ſoll, ſo auch die menſchliche Seele, ein Theil oder Ausfluß derſelben, alle ihre Thätigkeiten; und Poſidonius hatte, im Anſchluß an Plato's Timäus, die Erkenntniß der Natur auf die uns eingeborene göttliche Vernunft zurückgeführt [227]).

3. Die ſtoiſche Gotteslehre.

1. Die von Zeno begonnene Ineinsbildung von Natur und Gottheit wird von den folgenden Stoikern fortgeführt, doch mit beſtimmterer Beachtung der dabei hervortretenden Schwierigkeiten. Auf die von den verſchiedenen Stoikern in von einander abweichender Weiſe verſuchten Bezeichnungen des Fluidums näher einzugehn, in welchem ſie die Weſenheit oder die Wirkſamkeit der Gottheit ſuchten, verlohnt ſich kaum der Mühe [228]). Es ſollte der Sinnenwelt angehören und doch, deß mußten ſie ſich beſcheiden, durch ſinnliche Wahrnehmung nicht zu erreichen, durch Erfahrung nicht zu bewähren ſein. Sie hätten immerhin ſich begnügen können zu ſagen, was ſie im Sinne trügen, wäre das denkbar Feinſte im ganzen Gebiete des Stoffartigen, zumal der Wechſel der Ausdrücke, deren ſie ſich zur Bezeichnung deſſelben bedienten ([198]), von ihrem Bewußtſein zeugt, die völlig entſprechende nicht finden zu können. Das, worauf es ihnen hätte ankommen müſſen, jenen göttlichen

---

geſtehn und bezeichnet die ὄρεξις als ὁρμὴ λογική, b. Galen. l. l. V, 6. IV, 2. — Id. ib. II, 2 καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο δεικνύντες αὐτοὺς ἐν τῷ ἀποφαίνεσθαι τὴν διάνοιαν εἶναι.

227) Epictet. Diss. I, 18, 6. M. Aurel. II, 4. V, 27. IX, 8. XII, 30. Seneca, Ep. 41. — Posidon. nach Sext. Math. VII, 93 . . . οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου. Auch Kleanthes Hymn. v. 12 σὺ (Zeus) κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ κτλ. Noch entſchiedener legt Jamblichus b. Stob. Ecl. I, 886 den Stoikern die Lehre bei, εἷς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανόησις.

228) ob. Anm. 198. vgl. Zeller S. 71, 2. 72, 1. 75, 1.

Stoff ſo zu bezeichnen, daß mindeſtens Hinweiſungen darin auf die über alles Stoffliche hinausliegenden Prädikate, die ſie der Gottheit beizulegen ſich gedrungen ſahen, ſich gefunden hätten, war ohnmöglich. Eher mochten ſie wähnen die Wirkungsweiſen der Gottheit durch das Bild von Hauch- und Luftſtrömungen veranſchaulichen zu können, wie wenig ſie auch dieſes Bild in den Bereich erfahrungsmäßiger Vorgänge zu ziehn vermochten. Aehnlich verhält ſichs mit den verſchiedenen Verſuchen die Stelle im Weltall zu bezeichnen, von wo aus Gott die Welt lenke und durchdringe: Kleanthes behauptete, von der Sonne aus, Boëthus, wie es ſcheint, vom Fixſternhimmel aus, der eine mit nicht beſſerem Grunde als der andre. Zeno u. A. identificirten die Gottheit mit der Welt, d. h. mit der inneren Weſenheit derſelben [229]). Wie aber faſſen ſie die wirkende Kraft Gottes? Zunächſt in Uebereinſtimmung mit der ihm beigelegten Materialität, ähnlich wie der Peripatetiker Strato, als die mit Nothwendigkeit wirkende Naturkauſalität, oder auch als reale Vorherbeſtimmtheit, und ſchon Zeno ſoll dieſe als die den Stoff bewegende Kraft bezeichnet haben [230]); woraus man jedoch wohl nicht ſchließen darf, er habe ſie auf die unterſte Stufe der Wirkſamkeit Gottes beſchränken wollen. Jene Nothwendigkeit wird dann dem Naturgeſetz und dieſes der Vernunft gleichgeſtellt [231]);

229) Cic. Acad. II, 41 Cleanthes . . . solem dominari et rerum potiri putat. Diog. 148 *Βόηθος .. οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν (φησίν).* — Id. ib. *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.* ſo auch Chryſippus und Poſidonius. Cic. de N. D. I. 14 Cleanthes . . . tum ipsum mundum deum dicit esse, tum cet. c. 15 Chrysippus . . . ipsumque mundum deum dicit esse, et eius animi fusionem universam. Acad. I, 11 Zeno . . statuebat . . ignem esse ipsam naturam cet. Didym. b. Euseb. Ev. Pr. XV, 15 *καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος.*

230) Plut. Stoic. rep. 34 *ἡ κοινὴ φύσις . . εἱμαρμένη.* Seneca Nat. qu. II, 45 fatum, natura und mundus. Stob. Ecl. I, 178 *Ἀντίπατρος ὁ Στωϊκὸς θεὸν ἀπεφαίνετο τὴν εἱμαρμένην.* — Id. ib. *Ζήνων . . δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κτλ. (τὴν εἱμαρμένην λέγει).*

231) Cic. N. Deor. I, 14 Zeno autem naturalem legem divinam

wie hätte auch die Stoa an einem bewußtlos wirkenden Naturgeſetz ſich genügen laſſen können? Damit ſchien denn der Uebergang zu einer Weltſeele, einem Weltgeiſte und einer nach Zwecken wirkenden Vorſehung gewonnen zu ſein; könnte ja ſonſt die Weltvernunft nicht für die Menſchen vorſehend Sorge tragen. Es ſchoben die Stoiker daher die Begriffe von Nothwendigkeit, Naturgeſetz, Geiſt, Vernunft und Vorſehung unbedenklich in einander [232]), geleitet durch die weit über die Grundſätze ihrer Phyſik hinausreichenden Ueberzeugungen ihres ſittlich religiöſen Bewußtſeins. Und doch mußten ſie auch wieder verſuchen jene verſchiedenen Begriffe, unbeſchadet der vorausgeſetzten Einheit, irgendwie aus einander zu halten. Chryſippus hatte dem Zeus (als ungetheilter und oberſter Einheit) die Welt und den Menſchen verglichen, die Seele der Vorſehung; und in der Weltverbrennung ſollte Zeus als der einzige unzerſtörbare der Götter in die Vorſehung ſich zurücknehmen und beide ſollten ungetrennt in der einigen Weſenheit des Aethers beſtehn; Poſidonius betrachtet den Zeus als erſtes, die Natur als zweites, die Vorſehung als drittes Princip, — mehr nach begrifflicher als phyſiſcher Abfolge; den Stoikern zufolge, welche Didymus berückſichtigt, ſollte Zeus, — identiſch mit der Welt, als Grund des Lebens, — Vorherbeſtimmtheit, weil Alles von Ewigkeit her unausweichlich bewältigend, Adraſtea zur Bezeichnung der Unentrinnbarkeit, Vorſehung endlich, weil Alles zum Heilſamen führend, benannt wor-

esse censet (151). . . . animantem . . aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. Seneca de Benefio. IV, 7 quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toto mundo et partibus eius inserta? Diog. 88 *ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος κτλ.* — Didym. b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 *(ὁ λόγος) ἐστὶ φύσει νόμος, τὰ δ' ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων (τῶν ἀνθρώπων) ἕνεκα. οἷς ἀκολουθῶς νομιστέον προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων τὸν τὰ ὅλα διοικοῦντα θεόν.* Plut. l. i. *πρόνοια.*

232) ſ. beſ. Plut. a. a. O. Cic. N. Deor. I, 14. Lactant. de vera Sapientia 9. Stob. Ecl. I, 178 u. A. vgl. Chryſippus' etymologiſche Deutungen b. Diogenianus, Euseb. Pr. Ev. VI, 8. Anm. 230 f.

den ſein[233]), — ein ſchwacher Verſuch die verſchiedenen Bezeichnungen ein und deſſelben höchſten Princips zu rechtfertigen. Nur theilweiſe verſuchte man ſie auf die verſchiedenen ihm beigelegten Stufen der Wirkſamkeit zurückzuführen, indem man dieſe als verbindende und zuſammenhaltende Kraft (ἕξις), als organiſirende Kauſalität (φύσις), als beſeelende und vernünftige Weſenheit faßte ([220]). Dieſe verſchiedenen Arten mochte man wähnen durch entſprechende Verhältniſſe des ſtufenweis ſich verflüchtigenden Stoffes der Luft und des Aethers veranſchaulichen zu können. Die Nothwendigkeit des Naturlaufs auf die erſte oder die beiden erſten Stufen zu beſchränken und der nach Zwecken wirkenden Vorſehung die höheren Stufen vorzubehalten, konnte die Stoa nicht verſuchen; ſie hätte ſonſt auf die ſo ſcharf von ihr betonte Lehre von der Einheit der Welt und der durchgängigen Wechſelbeziehung in allen Theilen derſelben (συμπάθεια)[234]) verzichten müſſen; und darauf konnte ſie nicht verzichten, ohne den Haltpunkt ihrer ganzen Phyſik und theilweiſe auch ihrer Ethik aufzugeben. So mußte ſie denn bei der Zwieſpältigkeit ihres höchſten Princips zunächſt nach Beweisgründen für je eine ſeiner beiden Seiten ſich umſehn. Zur Bewährung ſeiner feurigen oder ätheriſchen Natur berief ſich namentlich Kleanthes darauf daß alle Theile der Welt durch Wärme

---

233) Plut. comm. not. 36 *λέγει γοῦν Χρύσιππος, ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον, τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἄφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν, ἀναχωρῆσαι ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἶτα ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾶς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους.* — Stob. Ecl. I, 178 *Ποσειδώνιος (τὴν εἱμαρμένην) τρίτην ἀπὸ Διός· πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην.* — Didymus b. Euseb. Pr. Ev. XV, 15 *διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστί. καθόσον δὲ εἰρομένῳ λόγῳ πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως ἐξ ἀϊδίου, προσονομάζεσθαι εἱμαρμένην, Ἀδράστειαν δὲ ὅτι οὐδὲν ἔστιν αὐτὸν ἀποδιδράσκειν, πρόνοιαν δὲ ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον οἰκονομεῖ ἕκαστα.*

234) Sext. Math. IX, 78 sq. Diog. 140. Alex. de Mixt. 142 u. A. vgl. Zeller 87, f. 1 u. Anm. 245.

zuſammengehalten würden und die Welt ſelber nur durch gleiche und ähnliche Natur in ſolcher Dauer, d. h. ewig, erhalten werden könne[235]). Ebenſo hatte er für die Annahme daß der Himmel, d. h. die Himmelskörper, feurig ſeien, wie ſchon Zeno angenommen, ihren Glanz und ihre erwärmende Kraft angeführt[236]). Wenn dann wiederum ſchon Zeno behauptet hatte, Gott müſſe nach unzweifelhaftem Begriff der Seele, ein beſeeltes und zwar als das vollkommenſte in der ganzen Natur gedacht werden[237]), indem er zugleich den vermenſchlichenden Vorſtellungen der Epikureer entgegengetreten war: ſo verſuchte Kleanthes ausführlich das Daſein Gottes und ſeine Fürſorge für die Welt und die Menſchen zu erweiſen. Zuerſt berief er ſich auf die Mantik und unſer Vorahnungsvermögen des Zukünftigen, auf das Daſein der Gottheit als Urhebers deſſelben zurückſchließend[238]). Ein zweiter Beweis war

235) Cic. N. Deor. II, 9.

236) Stob. Ecl. I, 538. — Cic. ib. II, 11. — vgl. ib. II, 9 sq. III, 14.

237) Cic. N. D. II, 8. 17 sed quum talem esse deum certa notione animi praesentiamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius cet., was dann wiederum auf die Welt ausgedehnt wird und ib. c. 31 geſchloſſen, daß die Götter auch rationis compotes ſeien; und ferner: ex quo intelligitur prudentiam quoque et mentem a diis ad homines pervenisse. vgl. II, 12. Sext. Math. IX, 101 *Ζήνων δὲ ὁ Κ. ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ. τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος.* ib. 104 *καὶ πάλιν . . τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον κτλ.* Sehr ſchwach ein andrer dem Zeno beigelegter Beweis, ib. 133, wenn nicht etwa ein Mittelglied fehlt; ſchwach auch die Art, wie Diogenes aus Babylon (ib. 134) es zu ergänzen ſucht. Ein ähnliches Argument des Chryſippus *ἀπὸ συμβεβηκότος* b. Themist. in Top. Scholia 245, 23.

238) Cic. N. Deor. II, 5 Cleanthes quidem noster quatuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones (muthmaßlich in ſeinem Buche *περὶ θεῶν*, Diog. 175). Primam posuit eam, de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum. ib. c. 4 quorum enim interpretes sunt, eos ipsos esse certe necesse est,

von der Größe der Wohlthaten hergenommen, die durch die Lenkung der Weltverhältniſſe, durch die Fruchtbarkeit des Erdbodens und Aehnliches uns zu Theil werden; ein dritter von den furchtbaren und neuen Naturereigniſſen, welche die Menſchen an eine himmliſche und göttliche Gewalt mahnten; ein vierter von der gleichmäßigen Bewegung des Himmels, der Verſchiedenheit, Mannichfaltigkeit, Schönheit und Ordnung der Geſtirne. Es bewährt ſich durch dieſe drei letzten dem teleologiſchen Beweiſe angehörigen Argumente, die von andren Stoikern ſehr ins Einzelne durchgeführt ſein müſſen [239]), daß man, was ſchon vom Zeno berichtet wird, zunächſt auf Sokrates, nach den xenophontiſchen Mittheilungen, zurückzugehn pflegte. Chryſippus hatte gleichfalls, wie es ſcheint, hervorgehoben, daß die ewige Ordnung der Geſtirne und der Natur einen Urheber von höherer Kraft und höherem Geiſte vorausſetze, und ſo auch der menſchliche Geiſt ſelber [240]). Eigenthümlicher ſchließt Kleanthes: wenn es Gradunterſchiede der Vollkommenheit im Gebiete der Natur und der Seele (des Lebensprincips) gibt, ſo muß es auch eine vollkommenſte Natur und eine vollkommenſte Seele geben, da Fortſchritt ins Unendliche undenkbar iſt; nun iſt unter den irdiſchen Weſen der Menſch, rückſichtlich der Seele wie des Leibes, das vorzüglichſte, und dennoch ſchwach, der Sünde unterworfen und hülfsbedürftig: alſo iſt er nicht das höchſte und vollkommenſte Weſen; ein ſolches muß über den Menſchen hinausragen, frei von allem Böſen und mit allen Tugenden (Vollkommenheiten) erfüllt, d. h. Gott ſein [241]): eine Beweisführung, in der man nicht mit Unrecht die Anfänge der erſten Hälfte des ontolo-

---

deorum autem interpretes sunt: deos igitur esse fateamur. vgl. Divinat. c. 5.

239) Cic. N. Deor. II, 5. vgl. III, 7. Plut. Plac. I, 6, 2. Seneca de Provid. 1. — Acad. II, 38.

240) Id. N. D. II, 6. vgl. Zeno b. Cicero ib. 8.

241) Sext. Mathem. IX, 88 sqq. Cic. N. Deor. II, 12 atque etiam, si a primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque volumus procedere, ad deorum naturam perveniamus necesse est. cet. c. 13.

giſchen Arguments für's Daſein Gottes erblickt hat. Doch mag Kleanthes auch hier die in Sokrates' Unterredung mit Ariſtodemus enthalten Spuren nur weiter verfolgt haben[242]). Auch Chryſippus, nachdem er nachgewieſen, daß das vollkommenſte weltliche Weſen der Menſch ſei und um ſeinetwillen das Uebrige, er aber doch nicht vollkommen, hatte auf ein vollkommen ſittliches und weiſes Weſen, d. h. das göttliche, geſchloſſen[243]).

2. Ward nun von den Stoikern Gott mit der Welt mehr oder weniger ausdrücklich, als innerſte Weſenheit derſelben, identificirt, und die Vollkommenheit Gottes auf die Welt übertragen, ſo mußten ſie ſich die Aufgabe ſtellen die Vollkommenheit der Welt nachzuweiſen und die dagegen geltend zu machenden Bedenken zu beſeitigen. Sind ſie hin und wieder geneigt auf die Unvollkommenheit des Stoffes ſich zu berufen, ſo verfallen ſie, im Widerſpruch mit der Vorausſetzung daß der Stoff qualitätslos, allen Formen des bewegenden und formenden Princips widerſtandslos ſich hingebe, dem Dualismus[244]). Hatten ſie von der durchgängigen Harmonie und Zweckmäßigkeit in der Welt der Dinge auf einen nach Zwecken wirkenden intelligenten und einigen Urheber derſelben geſchloſſen, ſo ſuchten ſie nun umgekehrt die durchgängige Harmonie und Zweckmäßigkeit der Welt thatſächlich zu bewähren. Harmonie ſetzt Mannichfaltigkeit und ein Ineinandergreifen der mannichfaltigen Beſtandtheile nach dem Verhältniß von Urſache und Wirkung, von Zweck und Mittel voraus. Die Welt beſteht, unternehmen ſie zu zeigen, weder aus gänzlich geſonderten, noch blos (äußerlich) verknüpften Theilen, findet ſich ja auch kein leerer Raum innerhalb der Welt; vielmehr wirken Sterne und Mond auch auf die irdiſchen Dinge und ihre Verhältniſſe ein; Himmliſches und Irdiſches iſt zu durchgängiger Einſtimmung (*σύμπνοια*

242) Xenoph. Memor. I, 4. vgl. Sext. Math. IX, 92.

243) Cic. N. Deor. II, 14. vgl. c. 11.

244) Seneca Provident. 5 non potest artifex mutare materiam. Dagegen Chryſippus b. Plut. commun. not. 34 *οὐ γὰρ ἡ γε ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν κτλ.*

und *συντονία*) mit einander verbunden, die ganze Weſenheit durch Einen ſie durchdringenden Hauch zu durchgängiger Wechſelbeziehung aller ihrer Beſtandtheile geeinigt [245]). Daher denn auch überall das Eine als Mittel dem Andren zur Erreichung von Zwecken dient, die Früchte der Erde den Thieren, dieſe dem Menſchen [246]). Unter den von der Natur beabſichtigten Zwecken wird auch die Schönheit nicht außer Acht gelaſſen; und eben ſo wenig die Mannichfaltigkeit der Welt, in welcher nicht je zwei Dinge einander völlig gleich ſeien [247]). Soll nun aber die Welt um der Menſchen und Götter willen da ſein, ſo doch nur, ſofern der Menſch geboren iſt, um die Welt zu betrachten und nachzuahmen, ſelber ein Theil des Vollkommnen; Endzweck kann nur die Welt ſelber in ihrer Vollkommenheit ſein [248]). Die gegen die Vollkommenheit der Welt erhobenen Einwendungen hatten Chryſippus in mehreren

---

245) Die ſchon vorher (234) angegebenen Beweisſtellen ergänzen einander gegenſeitig. Sext. Math. IX, 78 sq. hebt hervor daß der Weltkörper nicht *ἐκ συναπτομένων* noch *ἐκ διεστώτων* beſtehn könne, wegen der in ihm ſtattfindenden *συμπάθεια*, mithin *ἡνώμενόν τι* ſei: *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις*. Diog. 140 bezeichnet die *συμπάθεια* näher als *τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν*, und beruft ſich auf Apollodorus, Chryſippus, Poſidonius u. A. vgl. 143. Alex. Aphr. de mixt. I. 142 führt das *συμπαθὲς εἶναι αὐτῷ τὸ πᾶν*, auf das es durchdringende *πνεῦμα* zurück. Aehnlich Andre. Zeller bemerkt mit Recht (S. 88 Anm.) daß namentlich bei den älteren Stoikern nur von einem erfahrungsmäßig nachweislichen *influxus physicus*, nicht von einer magiſchen Zuſammenſtimmung die Rede ſei. Es lag ihnen daran die Einheit des Weltalls in den Wechſelbeziehungen aller ſeiner Theile hervorzuheben.

246) Cic. N. Deor. II, 14. 45 sq. nach Chryſippus.

247) Plut. Stoicor. Rep. 21 nach Chryſipp.: Schönheit des Pfaues. vgl. M. Aurel. III, 2. — Cic. Acad. II, 26. Sen. Ep. 113.

248) Cic. Fin. III, 20. N. Deor. II, 53. 62. vgl. Diog. 183. Stob. Ecl. I, 444. — Cic. N. D. II, 14 ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est quaedam partioula perfecti. Sed mundus quoniam omnia complexus est, nec est quidquam quod non insit in eo, perfectus undique est.

Schriften [249]) und nach ihm andre Stoiker ausführlich zu widerlegen unternommen. Zunächſt beriefen ſie ſich darauf, daß die Theile der Welt nicht vollkommen ſein könnten, eben weil ſie nicht Selbſtzwecke ſeien, ſondern durchgängig in Beziehung zum Ganzen ſtänden ([249]), ſei es gemäß der nothwendigen Abfolge von Urſache und Wirkung, oder im Verhältniß der Mittel zum Zweck, oder auch als Folge des Bezweckten (*κατὰ παρακολούθησιν*). So ſei Geſundheit der lebenden Weſen das Bezweckte, Krankheit und Bekümmerniß die unabwendbare Begleitung [250]). Oder es wurde der Nutzen hervorgehoben, der aus dem Läſtigen, wie Mäuſe und Wanzen, oder aus dem Uebel, wie der Krieg, ſich ergebe [251]). Auch erinnern ſie, wie manches Uebel Folge und Strafe der Verſchuldung ſei [252]). Schwieriger allerdings war das Böſe mit der Vollkommenheit der Welt in Einklang zu bringen. Die Mitſchuld der Gottheit mußten ſie läugnen und das Böſe auf den Trieb, die Denkweiſe, den Vorſatz des Schuldigen zurückführen und dennoch anerkennen daß auch der Böſe nach unabänderlicher Vorherbeſtimmtheit handle, wie er handle [253]). So geſtanden ſie denn theils daß Beſeitigung des Böſen nicht möglich und nicht wohl gethan geweſen ſein würde,

---

249) Chryſippus namentlich in den Schriften *περὶ τοῦ μηδὲν ἐγκλητὸν εἶναι μηδὲ μεμπτὸν κόσμῳ* (Plut. Stoic. Rep. 37) und *περὶ Προνοίας*, Gell. VI, 1, 7 sqq.

250) Chrys. b. Plut. Stoic. rep. 44 *τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν. οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη, τῷ πρὸς τὸ ὅλον πως ἔχειν καὶ μὴ καθ' αὑτὰ εἶναι.*

251) Gell. l. l. (249). vgl. Plut. de Animal. proor. 6.

252) Chrys. b. Plut. St. Rep. 21. 32. vgl. Marc. Aur. VIII, 50. Plut. l. l. 35. 15.

253) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 33 *ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογόν ἐστιν.* b. Gell. VI, 2, 7 sqq. quamquam ita sit, ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque connexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia . . . *ὡς τῶν βλαβῶν ἑκάστοις παρ' αὐτοῖς γινομένων καὶ καθ' ὁρμὴν αὐτῶν ἁμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ θέσιν.*

theils betrachteten sie das Böse als den nothwendigen Gegensatz des Guten, theils hoben sie hervor, wie es durch die Gottheit zum Guten gelenkt und durch Strafe gesühnt werde [254]). Zur Beseitigung der Einrede, wie doch in der vollkommenen Welt es so häufig den Guten übel, den Bösen wohl ergehn könne, beriefen sie sich theils auf eine, dann freilich mit der göttlichen Vorsehung nicht zu einigende Nothwendigkeit, theils darauf, daß die Glückseligkeit des Guten durch kein Mißgeschick getrübt werden könne, theils, daß dieses ihm zum Mittel werden solle seine sittliche Kraft im Kampfe mit demselben zu üben und zu stärken [255]). Aber schon hier zeigt sich, wie sie die Voraussetzung unbedingt wirkender Nothwendigkeit mit den Ueberzeugungen von einer nach Zwecken waltenden göttlichen Vorsehung und von Freiheit der Selbstbestimmung, als Bedingung der Zurechnung unsrer Wollungen und Handlungen, nicht zu einigen vermochten.

3. Nicht ohne sichtbare Verlegenheit wenden sich die Stoiker zu dem Versuche, ihre Ueberzeugung von der Einheit des allwaltenden göttlichen Wesens mit dem Glauben des Polytheismus auszugleichen. Sie konnten den auf weitverbreitete Voraunahmen und Begriffe, d. h. auf Principien ihrer eignen Erkenntnißlehre, sich

---

254) Chrys. b. Plut. Stoic. Rep. 36 *κακίαν δὲ καθόλου ἄρα οὔτε δυνατόν ἐστιν οὔτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι.* — b. Gell. VI, 1 extr. . . vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. b. Plut. ib. 35 . . . *οὐκ ἀχρήστως (ἡ κακία) γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τἀγαθὸν ἦν.* vgl. commun. not. c. 13. ib. c. 14, wie ja auch in einer Komödie *ἃ καθ' ἑαυτὰ μέν ἐστι φαῦλα, τῷ δὲ ὅλῳ ποιήματι χάριν τινὰ προστίθησιν.* vgl. Gell. VI, 1. — Cleanth. hymn. 18 sqq. — Plut. Stoicor. repugn. 35. 15.

255) Plut. ib. 37 *πολὺ καὶ τὸ τῆς ἀνάγκης μεμῖχθαι*, und Aehnliches. vgl. Seneca Provid. 5. — Die übrigen Trostgründe ausführlich von Seneka in der genannten Schrift entwickelt. c. 2. nihil accidere bono viro mali potest . . . omnia adversa exercitationes putat. c. 3 . . ostendam quam non sint quae videntur, mala. Nunc illud dico ista quae tu voeas aspera . . primum pro ipsis esse, quibus accidunt, deinde pro universis . . . His adiiciam, fato ista fieri.

ſtützenden Glauben nicht ſchlechthin verwerfen, noch die bunte Welt menſchenähnlicher Götter ſich gefallen laſſen. Der einige göttliche Urgrund der Welt aber wirkt ohne ſich zu ſpalten, in verſchiedenen Richtungen und auf verſchiedenen Stufen. So verſuchte denn ſchon Zeno Heſiods Theogonie mit ſeiner Gotteslehre in Einklang zu bringen und die homeriſchen Mythen zu deuten. Ihm folgte Kleanthes, Perſäus, Chryſippus, Diogenes u. A., bis in die letzten Zeiten der Stoa. Namentlich Chryſippus hatte ſeine gewohnte Schreibſeligkeit auch auf die Theologumena ausgedehnt, die man dem Orpheus und Muſäus beilegte[256]). Daß die Geſtirne vom reinſten ätheriſchen Stoffe und göttlichen Weſens ſeien, ſtand ihnen und ſo ja auch dem Plato und ſelbſt dem Ariſtoteles, im voraus feſt[257]). Ebenſo legten ſie dem Erſtgeborenen und der Grundlage der Welt des Gewordenen, den Elementen, Göttlichkeit bei[258]). Und warum nicht auch alle Dem, woran die Perioden der Entwickelung haften, wie dem Jahre, dem Monate und den Jahreszeiten? oder worin die göttliche Fürſorge für den Menſchen vorzugsweiſe ſich offenbare, wie den Früchten, dem Wein u. ſ. w.[259]). Auch die den Heroen der Vorzeit gewidmete Verehrung als bevorzugten Trägern des göttlichen Geiſtes, konnten ſie für berechtigt halten[260]). Dionyſius, Zeno's (?) Schüler, unterſchied drei Arten göttlicher Weſen, Geſtirne, unſichtbare Götter und Heroen; Andre ihrer ſieben[261]). Aber wie nun aus dem bunten Gewirre der Mythen, nach Abſtreifung des Geſchlechtlichen und andrer vermenſchlichenden Hülle[262]),

256) ſ. Kriſche S. 391 ff. 433. 479. — Noch bei L. Annaeus Cornutus, einem Zeitgenoſſen Seneka's, finden ſich viele dergleichen Mythenerklärungen.

257) Cic. N. Deor. I, 14. II, 15 sqq. u. ob. Anm. 221.

258) Cic. N. Deor. I, 15. II, 26. Diog. 147 ib. Interprett.

259) Cic. N. Deor. I, 14. — Id. ib. II, 23 (Perſäus wird genannt). Plut. de Iside c. 66. vgl. Kriſche 442.

260) Cic. II, 24. I, 15 nach Perſäus und Chryſippus.

261) Tertul. ad natur. II, 2, 14. — Plut. Plac. I, 6, 10.

262) Chryſippus verwarf den Geſchlechtsunterſchied, nach Phaedrus col. 2. vgl. Cic. N. Deor. I, 14. II, 17.

den ihrer Lehre entsprechenden Kern nachweisen? Sie mußten natürlich zu allegorischen Erklärungen ihre Zuflucht nehmen und wenngleich sie anerkannten daß dabei mit Vorsicht zu verfahren sei [263]), so überließen sie sich doch den abenteuerlichsten Etymologien. Vorzüglich mußten sie versuchen die Spuren zu verfolgen, die in den Beziehungen der übrigen Götter zum Zeus, den ja auch die Mythologie als Vater und Beherrscher der Götterwelt anerkannt hatte, einigermaßen, wenn auch oft gewaltsam genug, sich nachweisen ließen. Rücksichtlich des Einzelnen müssen wir hier auf Untersuchungen verweisen, deren weitere Verfolgung außer unsrem Zweck und Bereich liegt [264]).

4. Zu dem alten Götterglauben, dem sie, von ihrem Standpunkte ihn läuternd, sich anzunähern suchten, gehörte auch Mantik und Dämonologie. Erstere ward zuerst von Zeno und Kleanthes, dann mit großer Ausführlichkeit von Chrysippus, Diogenes von Babylon, Antipater und Posidonius behandelt; nur Panätius sprach sich zweifelnd darüber aus. Sie konnten die Zeichen, aus denen die Wahrsager weissagten, nicht für Vorbedeutungen gelten lassen, sondern nur für Anzeichen Dessen, was geschehen sei, und woraus die Folgen sich abnehmen ließen [265]). Das Verständniß solcher Zeichen, deren es unzählige, nur durch Deutung noch nicht erreichte, gebe, führten sie theils auf natürliche Anlage theils auf Kunst zurück, und beriefen sich in ersterer Beziehung auf die ihm vorzüglich günstigen Zustände des Schlafs und der Extase [266]). Und woher die Begabung, auf die sie augenscheinlich mehr Werth legten als auf die Kunst? Sie mußten auf die die Welt der Dinge zusammenhaltende göttliche Kraft und die daraus sich ergebende durchgängige alle Theile der Welt durchdringende Sympathie zurückgreifen. Und so konnten sie einerseits von der Mantik

263) Annaeus Cornutus de N. Deor. 80 sq. Osann.

264) s. besonders Krische a. d. a. O. und vgl. Zeller S. 115 ff.

265) Cic. Divin. I, 3. vgl. I, 7. II, 42. Acad. II, 33. Diog. 149. — Ib. 52. 55. 8. Seneca quaest. Natur. II, 32.

266) Cic. l. l. I, 18. 56. 55. 59. Sen. l. l. Plut. Plac. V, 1.

einen Beweisgrund fürs Daſein des oder der Götter hernehmen ([238]), andrerſeits behaupten, aus dem Daſein der Götter folge die Gewährleiſtung des Vermögens der Divination [267]). Doch muß auch ſo die Theorie ihrer Mantik ungereimt genug geweſen ſein. An Aufzählungen eingetroffener Träume und Orakel hatten Chryſippus und Antipater es nicht fehlen laſſen [268]).

Dieſelbe Annahme, worauf der geſundere Theil der Mantik ſich ſtützte, lag auch ihrer Dämonologie zu Grunde. Unter Dämonen verſtanden ſie nicht eigenthümliche, von den Menſchen geſonderte göttliche Weſen, ſondern die der Perſönlichkeit zu Grunde liegende göttliche Kraft; jeder Einzelne ſoll ſeinen Dämon haben [269]). Wenn Chryſippus von böſen Dämonen redete, ſo kann er wohl nur die Verkommenheit des urſprünglichen dem Menſchen verliehenen perſönlichen Geiſtes darunter verſtanden haben [270]).

Muß man nun auch anerkennen daß die Stoa in ihrem Anſchluß an den polytheiſtiſchen Kultus, dem ſpäteren die Philoſophie überwuchernden Aberglauben Thür und Thor geöffnet hat, ſo doch zugleich, daß ſie eine lauterere innere Gottesverehrung ſich zu bewahren gewußt habe. Schon Zeno hatte gemahnt, ſie nicht an Tempel, das Werk menſchlicher Hände, zu knüpfen, und bei älteren und neueren Stoikern finden wir Aeußerungen über das wahre Weſen der Frömmigkeit und deren Bedingungen: Reinheit und Unverderbtheit des Geiſtes, Gehorſam und Streben den Göttern ſich zu verähnlichen [271]).

---

267) Cic. l. l. II, 15. — Ib. I, 5. 38.

268) Cic. l. l. I, 19. 20.

269) Poſidonius nennt bei Galen. de Hippocrat. et Plat. V, 1 den Dämon *συγγενής τε καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχων τῷ τὸν ὅλον κόσμον διακοῦντι*, Marc. Aurelius V, 27 *ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν· οὗτος δέ ἐστιν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Aehnlich Andere. — Seneca Ep. 110. vgl. 41.

270) Plut. Stoic. rep. 37. Def. Orac. 17 *φαῦλοι δαίμονες.*

271) Plut. Stoic. rep. 6. Diog. 33. — Cic. N. Deor. II, 28. Epict.

5. Die ſtoiſche Ethik.

1. Wenden wir uns nun zu dem von Chryſippus und andren Stoikern unternommenen Ausbau der zenoniſchen Ethik, ſo müſſen wir wiederum beklagen von der Gliederung deſſelben nur verwirrte und ſehr von einander abweichende Nachrichten zu finden. Nur zweierlei läßt ſich feſtſtellen, theils daß unter den verſchiedenen Bearbeitern auch hier nicht unerhebliche Verſchiedenheiten ſtatt fanden, theils daß die den Principien entſprechendſte Dreitheilung in die Lehre vom Triebe der Selbſterhaltung und der daraus ſich ergebenden Unterſcheidung des der Natur deſſelben Angemeſſenen und Nichtangemeſſenen; dann in die Lehre vom Sittlichen oder Guten und von der Tugend; endlich in die von den Affekten, ſich gliederte. Letztere ſcheint man dann dem erſten Abſchnitte unmittelbar angeſchloſſen oder auch ihr die letzte Stelle angewieſen zu haben; und allerdings iſt die Lehre von den Affekten, die ja dem Menſchen im Unterſchiede vom Thiere zukommen ſollen, ganz wohl geeignet, dem Begriff der menſchlichen Selbſterhaltung und dem des Guten vorangeſtellt, oder auch als Quelle des Böſen, der Lehre vom Guten nachgeſchickt zu werden [272]). Die Unterabthei-

---

31, 1. Arrian. Dissert. II, 18. 19. Diog. 124. Seneca Ep. 41. Marc. Aurel. IX, 49.

272) Diog, 84 *τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους καὶ περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιτιεὺς Ζήνων καὶ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.* Die erſten drei Glieder ſcheinen auch mir die Grundeintheilung auszumachen, wie ſie ſich vielleicht ſchon bei Zeno und Kleanthes fand, die andren ſechs Glieder der *ὑποδιαίρεσις* dem Chryſippus und den folgenden anzugehören; nur fragt ſich, ob ſie nicht einem zweiten, gewiſſermaßen angewendeten Theile der Ethik eingefügt wurden, der ſich bei Zeno und Kleanthes noch nicht fand. Mag ſichs

lungen mußten dann, je nachdem die eine oder andre Anordnung gewählt ward, verſchieden ausfallen.

2. Zuerſt ſcheint man das auf den Trieb der Selbſterhaltung gegründete Princip der zenoniſchen Ethik, im Gegenſatz der epikureiſchen Hedonik, weiter entwickelt zu haben. Wenn man den Grundſatz der Selbſterhaltung weiter verfolgte, ſelbſt wenn er urſprünglich als Uebereinſtimmung des Lebens gefaßt ward, ſo waren die näheren Beſtimmungen: Uebereinſtimmung mit der Natur und mit der Vernunft oder der Gottheit, doch nur Entwickelung Deſſen, was in der urſprünglichen Formel, wenn auch nicht beſtimmt ausgeſprochen, ſchon enthalten war. Ebenſo die verſchiedenen Formeln

aber ſo verhalten, oder mögen ſie der Dreitheilung als Unterabtheilungen eingefügt geweſen ſein, — die angeführte Ordnung vermag ich mir nicht zu erklären; eben ſo wenig weder mit der Haupttheilung, noch mit den Unterabtheilungen die *τρεῖς τόποι* b. Epict. Dissert. III, 2 zu reimen: *τρεῖς εἰσι τόποι περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μή τ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ, μήτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμάς, καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα, καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται, εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης κτλ.* Nur ſo viel ſcheint mir klar zu ſein, daß die Anordnung, wie auch die Anfangsworte beſagen, einen rein praktiſch-pädagogiſchen Zweck verfolgte, und mit der Erörterung der Affekte als dem die Begehrungen von ihrem richtigen Ziele Ablenkenden beginnen, dann dieſes Ziel aus dem Begriff des Naturtriebes und damit das ihm Angemeſſene ableiten, und endlich zu dem unbedingten Werthe des Sittlichen überleiten ſollte. Einen umgekehrten Weg ſcheinen die Gewährsmänner des Stobäus Ecl. II, 7 eingeſchlagen und zuerſt von den Gütern, den Uebeln, dem Gleichgültigen und den Tugenden (p. 90 sqq.), dann erſt von dem Triebe, dem Angemeſſenen, den Affekten und der Freundſchaft (p. 166 sqq.), und endlich von dem ſchlechthin Guten und Böſen und von dem Weiſen (192 sqq.) gehandelt zu haben. Von den bei Seneka (Ep. 95 nach Poſidonius, und Ep. 89) und bei Cicero (Offic. II, 5) durchſcheinenden Behandlungsweiſen der ſtoiſchen Ethik, ſ. Zeller 124, Anm.

Späterer [273]). Denn es kann keinem Zweifel unterliegen (ſ. oben S. 67 f.), daß ſchon Zeno die Uebereinſtimmung des Lebens als eine der Natur des menſchlichen Einzelweſens entſprechende gefaßt und wiederum die Eigenthümlichkeit des Menſchen auf das ihm einwohnende Vernunftvermögen zurückgeführt habe; die Unterſcheidung der blos angemeſſenen Lebensweiſe von der wahrhaft ſittlichen, zeugt unzweifelhaft dafür. Wenn dann Kleanthes unter der Natur, mit welcher Uebereinſtimmung erreicht werden ſollte, nur die gemeinſame, nicht die beſondere, Chryſippus dagegen zugleich die gemeinſame und die dem Menſchen eigenthümliche verſtand [274]), ſo hat wahrſcheinlich letzterer nur ausdrücklich hervorheben wollen, was erſterer ſtillſchweigend vorausſetzte. Kleanthes ſcheint auszuſprechen beabſichtigt zu haben, daß auch der Menſch, ſeiner Bevorzugung vor den übrigen lebenden Weſen ohngeachtet, doch nichts deſto weniger ein integrirendes Glied der Naturordnung ſei; und dieſe innere Einheit der ganzen Natur zu betonen, mochte der Verfaſſer des Hymnus an den Zeus ſich beſonders gedrungen fühlen. Etwas anders verhält ſichs wohl mit der ausführlichen Nachweiſung, daß der urſprüngliche Trieb der belebten Weſen nicht auf Luſt, ſondern auf Selbſterhaltung gerichtet ſei. Kein Zweifel zwar, daß ſchon Zeno den Erhaltungstrieb ſehr beſtimmt vom Luſttriebe ſonderte; hatte für ihn ja nur Werth die ſelbſteigene Thätigkeit, nicht die Paſſivität des Genuſſes, oder irgend Etwas aus der Gunſt

---

273) Stob. II, Ecl. 134 (ob. Anm. 88) *Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει . . . ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον· ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων· Διογένης δὲ εὐλογιστίαν ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ· Ἀρχέδημος δὲ πάντα καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν· Ἀντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς.* vgl. Diog. 87.

274) Diog. 89 *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἑξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.*

der Verhältniſſe ſich Ergebendes [275]); aber zu der Beweisführung, daß auch der Trieb der Thiere urſprünglich nicht auf Luſt und Genuß gerichtet ſei, fand ſich die Stoa, vielleicht ſchon Kleanthes und vorzüglich Chryſippus, wohl erſt in der Bekämpfung der epikureiſchen Lehren angeregt [276]). Sie wollte zwar nicht die Luſt mit den Kynikern, als ein Böſes oder Uebel ſchlechthin verwerfen, auch wohl nicht Kleanthes ([276]), ſondern betrachteten ſie als ein Nachgeborenes der Thätigkeit (ἐπιγέννημα), das nimmer, ſelbſt nicht als Folge tugendhafter Handlungen, Werth an ſich haben ſolle [277]). Auch die Lehre von dem Angemeſſenen und Nichtangemeſſenen bedurfte und erhielt wahrſcheinlich nähere Beſtimmungen. Es konnte nur ermeſſen werden nach ſeinem Verhältniß zur naturgemäßen Selbſterhaltung. Man unterſchied das an ſich Natur-

---

275) ſ. ob. S. 66 ff. vgl. Sext. Math. XI, 77.

276) Sext. Math. XI, 73 . . . ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι (τὴν ἡδονήν) μήτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ κτλ. Diog. 85 τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. κτλ. Aehnlich Cic. Fin. III, 5 ohne Chryſippus zu nennen: . . . fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui, eoque se et sua diligerent . . . In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. cet. vgl. Offic. I, 4.

277) Diog. 85 ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν· ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ κκλ. Wenn Kleanthes geläugnet hatte, die Luſt ſei κατὰ φύσιν, d. h. der urſprüngliche Naturtrieb darauf gerichtet (276), ſo ſagte Archedemus, ſie ſei κατὰ φύσιν ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας und Panätius unterſchied zwiſchen ſolcher die κατὰ φύσιν und die παρὰ φύσιν ſei, Sext. Math. XI, 73. — Diog. 94 ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια. Seneca Vita beata 15 nec gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est. vgl. c. 9. Benef. IV, 2. Cic. Fin. II, 21, nach Kleanthes.

gemäße von dem durch Beziehung darauf (κατὰ μετοχήν) Naturgemäßen; zu ersterem rechnete man Bewegung und das den Naturverhältnissen (σπερματικοὶ λόγοι) entsprechende Verhalten, wie Gesundheit, Stärke und die zum Ergreifen geeignete sinnliche Wahrnehmung; zu letzterem geschickte Hand, gesunden Körper und unverletzte Sinne; also, in unerheblicher Sonderung, die Bedingungen naturgemäßer Selbsterhaltung und die Theilnahme des Einzelwesens daran. Die Stoiker begriffen darunter körperliche Vorzüge, Gesundheit, Stärke und das Leben selbst, nicht minder geistige Anlagen, Kunstfertigkeiten, als Vorbedingungen zur Tugend, und endlich auch äußere Güter, Ehre, Reichthum, edle Abkunft, wünschenswerthe Verwandtschaft; unter dem Verwerflichen das Gegentheil solcher Vorzüge [278]). Wenn sie aber diesem Angemessenen einen gewissen Werth zuerkannten, so doch immer nur als Mittel für Verwirklichung des der menschlichen Vernunft erreichbaren wahrhaft Guten, und im Vergleich mit diesem wird jenes als ein Gleichgültiges (ἀδιάφορον) bezeichnet. Vom unbedingt sittlichen Standpunkte ist weder der Besitz desselben, das Vorzuziehende, ein Gut, noch der Mangel oder das Verwerfliche, ein Uebel [279]). Doch unterscheiden sie noch von dieser Art des Gleichgültigen, d. h. des nur relativ Vorzuziehenden oder Verwerflichen, eine zweite Art, d. h. ein in dem Sinne

278) Stob. Ecl. II, 142. 148. 60. Cic. Fin. III, 5. Gell. XII, 5. Diog. 105 sq.

279) Stob. Ecl. II, 144 *τὸ γὰρ διαφέρον καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν περὶ πρός τι λεγομένων εἶναι . . . πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν, ἐν ᾧ πάρεστι τὸ εὐδαιμόνως, ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐδὲ πρὸς ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν.* ib. 242 *διὸ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν τὰ δ' ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικήν, συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον . . . ἀδιάφορα . . . τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν.* vgl. Diog. 104. 105 *ἀξίαν δὲ τὴν μέν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν· τὴν δὲ εἶναι μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον κτλ.* Cic. Fin. III, 16 quod sit indifferens cum aestimatione mediocri . . . ea quae sunt praeposita referuntur illa quidem ad finem, sed ad eius vim naturamque nihil pertinent. vgl. Sext. Math. XI, 61.

Gleichgültiges, welches den Trieb weder erregt noch abstößt, für das sittliche Leben, wie für die Selberhaltung daher gleichgültig ist[280]). Auch das Vorzuziehende unterscheidet sich von dem unbedingt Guten wesentlich dadurch, daß dieses immer, unter allen Umständen, anzustreben und nützlich ist, jenes unter Umständen auch schädlich und das Verwerfliche zuträglich werden kann, wie Krankheit, Armuth u. dgl., ja daß es nur dem Tugendhaften nützlich ist[281]). Ob Nachruhm nach dem Tode zu dem Vorzuziehenden gehöre, war streitig unter den Stoikern[282]), und sehr begreiflich daß sie überhaupt über das Anzustrebende oder Angemessene und über das Maß desselben sich unter einander nicht vereinigen konnten; so über den Werth des Reichthums, des erlaubten und nicht erlaubten Gewinnes und Erwerbes[283]). Mit alle dem müssen wir anerkennen, daß es der Hauptsache nach an einem bestimmten Maß ihnen nicht fehlte; und dieses Maß war das unbedingt und unter allen Umständen Anzustrebende, das Gute oder die Tugend.

3. Worin zeigt sich nun der Fortschritt der Schule in der Begriffsbestimmung des Guten? Der Mensch unterscheidet sich von den vernunftlosen Wesen darin, daß seine Handlungen nach der Zweiheit des Triebes, des vernünftigen und vernunftlosen[284]),

---

280) Stob. Ecl. II, 142 *καθ' ἕτερον δὲ (τρόπον ἀδιάφορα) τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικὸν κτλ.* vgl. Diog. 104. Cic. Acad. I, 10 his ipsis alia interiecta et media numerabat (Zeno) . . . in quibus ponebat nihil omnino esse momenti. Fin. III, 15 alia neutrum. vgl. Sext. Hypot. III, 191. Math. XI, 60.

281) Cic. Fin, III. 10 nach Zeno. s. c. 16. Sext. Math. XI, 61 *ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον.* vgl. Hypot. III, 177. Stob. Ecl. II, 90 sq. Plut. Stoic. rep. 31. Diog. 102 u. A. — Stob. Ecl. II, 188 *μηδέν δὲ φαῦλον μήτε ὠφελεῖσθαι μήτε ὠφελεῖν· εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἴσχειν κατ' ἀρετήν κτλ.* vgl. 204. Plut. Stoic. Rep. 12 (nach Chrysipp) u. A.

282) Cic. Fin. III, 17. Seneca Ep. 102.

283) vgl. Zeller 152 f.

284) Stob. Ecl. II, 160 *κατὰ τὸ γένος δὲ ταύτην διττῶς θεωρεῖ-*

zugleich der Natur und der Vernunft entſprechen ſollen: ſo hatte ohne Zweifel ſchon Zeno im Weſentlichen gelehrt (ob. S. 67). Nun iſt aber All und Jedes in der Naturordnung mit Nothwendigkeit beſtimmt; das Vernunftloſe muß ſich ihr fügen, das Vernünftige fügt ſich ihr aus freier Selbſtbeſtimmung[285]) und in Folge der Einſicht in den Grund derſelben. Eben dadurch wird der Menſch unabhängig von Allem außer ihm; unbedingten Werth hat für ihn nur was er kraft der Einſicht in die nothwendige Zuſammengehörigkeit deſſelben mit der göttlichen Naturordnung ergreift. Man kann nicht ſagen, daß zwiſchen einer natürlichen und einer höheren ſittlichen Weltordnung unterſchieden würde; das wahre ſchlechthin Vorzuziehende erhält dieſen unbedingten und unvergleichlichen Werth nur durch die wiſſende Ueberzeugung daß es in völligem Einklang mit dem Weltgeſetz und der Weltordnung ſtehe, ein integrirendes Glied derſelben ſei[286]). Ebendarum ſollte man, nach Chryſippus, zu richtigem Verſtändniß des Guten und Böſen, der Tugenden und der Glückſeligkeit, gleichwie der Gerechtigkeit von der

---

σθαι (τὴν ὁρμήν), τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις. vgl. Cic. Fin. III, 6. 7 u. A.

285) Cleanth. b. Epict. Enchirid. 52 (vgl. Dissertatt. IV, 1, 131. 4, 34. Seneca. Ep. 107) ἄγου δὲ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύγ' ἡ Πεπρωμένη ... ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω, κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι. Seneca Provid. 5 quae autem dementia est potius trahi, quam sequi. M. Aurel. X, 28 μόνῳ τῷ λογικῷ ζῴῳ δέδοται τὸ ἑκουσίως ἕπεσθαι τοῖς γινομένοις· τὸ δ' ἕπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον.

286) Cic. Fin. III, 6 prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius (quam appellant ἔννοιαν illi) viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae prima dilexerat; atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum cet. vgl. Acad. I, 10 (58). Seneca. Ep. 121. Diog. 85. — Id. 88 ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι. vgl. Krische 370 ff. 475 f.

Einſicht in die gemeinſame Natur und der Weltordnung (τοῦ κόσμου διοίκησις) ausgehn [287]). Wir ſollen die richtige Wahl treffen unter Dem was naturgemäß Werth oder Würde hat und auf die Weiſe des Guten und der Glückſeligkeit theilhaft werden: ſo erklären ſich die Stoiker, nicht ohne einige Schwankung in den näheren Beſtimmungen [288]); wie dieſe Auswahl zu treffen ſei, vermochten ſie nicht anzugeben. Gleichwie Sokrates, lehrt daher die Stoa, daß alles ſittliche Handeln auf dem Wiſſen beruhe, nur mit dem Unterſchiede daß jener das Wiſſen als das unmittelbare und ſich ſelber bewährende Innewerden der unbedingten ſittlichen Anforderung faßte, dieſe es auf Erkenntniß der göttlichen Weltordnung zurückführte. Wie wir aber dieſe Erkenntniß zu erreichen im Stande ſein möchten, da alle Erkenntniß auf ſinnlicher Wahrnehmung beruhen ſollte, vermochte die Schule eben ſo wenig als ihr Urheber anzugeben. Sie mußte ſich auf die Ueberzeugung von der Theilnahme unſrer Vernunft an der göttlichen zurückziehn [289]), alſo ſtillſchweigend vorausſetzen, jedes ſolches Wiſſen ſei eine Erweiſung der reinen göttlichen Vernunft in uns; von dem objektiven Gehalt deſſelben vermochte man ſich nicht Rechenſchaft zu geben; und ſo hatte man

---

287) Drei Stellen des Chryſippus bei Plut. Stoic. repugn. 9. vgl. Cic. Fin. III, 22.

288) Plut. commun. not. 27 extr. . . . τέλος ἐστὶ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν· ἄλλην γὰρ οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς εὐδαιμονίας οὔτε ἔχειν φασὶν οὔτε νοεῖν οἱ ἄνδρες ἢ κτλ. Diog. 88 ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ, Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν. Clem. Alex. Strom. II, 416 Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν· ὃ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν· ὅ τε Ἀντίπατρος κτλ. Archedemus, Panätius, Poſidonius. vgl. Stob. (273).

289) So ſcheint ſchon Zeno vorausgeſetzt zu haben (68), und ſo auch die ſtoiſche Erklärung (Cic. Fin. III, 8): quod est bonum omne laudabile est, quod autem laudabile est, omne honestum est. vgl. Poſidonius' Aeußerung ob. Anm. 137 u. Seneca Ep. 66 ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.

denn nur ſcheinbar über den ſokratiſchen Standpunkt ſich erhoben. Je weniger die Schule in dieſer Beziehung über Zeno hinausging und hinauszugehn vermochte, um ſo mehr pries ſie den unbedingten Werth des Guten und der lediglich auf Verwirklichung deſſelben gerichteten Geſinnung und Thätigkeit, der Tugend und das ſchlechthinige Zuſammenfallen derſelben mit der Glückſeligkeit, ſo daß dieſe durch Nichts außer ihr weder vermindert noch vermehrt werden könne und im Vergleich mit ihr auch alles vom Standpunkte der bloßen Selbſterhaltung Vorzuziehende ein Gleichgültiges ſei, das eben ſo wohl dem Guten wie dem Böſen dienen könne. Kann daher der Menſch nur gut und glückſelig ſein, indem er in Unabhängigkeit von allem Aeußeren, ſich rein aus ſich ſelber, d. h. aus der ihm einwohnenden göttlichen Vernunft beſtimmt, ſo muß er auch Alles überwinden, was ſeine Vernunfteinſicht zu trüben droht, und als ſolches bezeichnete ſchon Zeno die Affekte. Bevor wir daher in nähere Beſtimmung über das Gute und was mit dem Begriff deſſelben zuſammenhängt näher eingehn, wenden wir uns zu der ſtoiſchen Lehre von den Affekten.

4. Schon Zeno führt ſie auf einen das Maß überſchreitenden Trieb zurück ([74]), d. h. auf den Trieb vernunftloſer Weſen, der bei dieſen freilich nicht zu Affekten werden kann [290]), eben weil er innerhalb der Grenzen der Naturgemäßheit bei ihnen ſich halten muß; die Ueberſchreitung kann nur beim Menſchen ſtatt finden, indem er die ihm eigenthümliche Natur eines Vernunftweſens verläugnet. Dieſelbe Begriffsbeſtimmung des Affekts findet ſich auch in der ſpäteren Stoa [291]), nur mit dem Unterſchiede, daß dieſe ſie auf falſche Urtheile, oder Verderbniß der Vernunft, Zeno ſie auf die ihnen hinzukommende Zuſammenziehung und Löſung, Erhebung und Zurückſinken der Seele zurückführte [292]), wahrſcheinlich weil er

290) Cic. Tusc. IV, 14 bestiae . . . in perturbationes non incidunt.

291) ſ. d. Belegſtellen b. Zeller 132, 1.

292) ob. Anm. 74. vgl. Cic. Tusc. IV, 6 est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος illo dicit, aversa a recta ra-

Bedenken, trug ſie unmittelbar aus der Vernunftthätigkeit des Urtheils abzuleiten. Dagegen gehören die näheren Beſtimmungen über die Affekte, wenn auch nicht durchgängig, wohl der Schule. Setzt das Urtheil falſche Güter oder Uebel an die Stelle der wahren (ſittlichen), und wiederum in Bezug auf die Gegenwart oder Zukunft, ſo läßt ſichs in den Handlungen leiten von Luſt oder Begierde, Betrübniß oder Furcht. Dieſe Viertheilung der Affekte hat vermuthlich ſchon Zeno feſtgeſtellt (75). Begierde und Furcht wurden vorangeſtellt, wir wiſſen nicht, ob ſchon von Zeno; Luſt und Unluſt ſollten ihnen hinzukommen [293]), wahrſcheinlich um dieſe nicht als ſolche anzuerkennen, worauf der Trieb urſprünglich gerichtet ſein könne, wogegen es unbedenklich ſchien Begierde und Furcht als ſolche zu faſſen, die durch die zu Grunde liegenden Vorſtellungen von Gütern und Uebeln unmittelbar auf den Trieb ſich bezögen. Die ſehr ausgeführten Untereintheilungen der Affekte [294]), in deren nähere Erörterung wir hier nicht eingehn können, gehörten wahrſcheinlich der Schule und zunächſt wohl dem Chryſippus an. Beobachtung der innern Zuſtände und das Streben ſie durch formale Begriffsbeſtimmungen aus einander zu halten, iſt nicht zu verkennen; aber eben weil man die von Plato und Ariſtoteles angebahnten Unterſuchungen über das Verhältniß der Luſt- und Unluſtempfindungen zu der Thätigkeit nicht verfolgt hatte, konnte man zu eindringlichen Beſtimmungen über das Verhältniß der Affekte zum

---

tione, contra naturam. Doch ſind die Erklärungen Galens nicht völlig einſtimmig unter einander, ſ. Zeller 133 Anm.

293) Stob. Ecl. II, 166 *ἐπιθυμία, φόβος, λύπη ἡδονή. ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὴν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἡδονὴν καὶ λύπην κτλ.* Dieſe Unterſcheidung findet ſich bei Cicero (Tusc. III, 11) nicht: ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et aegritudo, malorum.

294) Stob. Ecl. II, 166 sqq. Cic. Tusc. III, 11. IV, 7 sqq. vgl. Fin. III, 10. — Tusc. IV, 10 Hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo.

Seelenleben nicht gelangen. Man begnügte ſich damit ſie als Krankheiten (νοσήματα) oder Schwächen (ἀῤῥωστήματα) der Seele zu bezeichnen und anzuerkennen daß ſie durch bloße Belehrung über den zu Grunde liegenden Irrthum ſich nicht beſeitigen ließen, indem man zugleich feſthielt, daß ſie willentlich, mithin verſchuldet und zuzurechnen ſeien [295]). Daher denn das Gebot, apathiſch lediglich durch richtiges Urtheil in der Wahl ſich beſtimmen zu laſſen. Nur neuere Stoiker laſſen die Gewalt der Affekte bis zu gewiſſem Grade als Milderungsgrund der Schuld gelten [296]). Doch auch die älteren erkennen an, daß es zur Energie unſrer Wollungen und Handlungen eines den Affekten entſprechenden Hebels bedürfe und meinen ihn in einer den Affekten entgegengeſetzten Kraft des richtigen Urtheils zu finden [297]). Im Grunde lag die Anerkennung einer ſolchen Kraft in den Forderungen, dem immer noch empfundenen Schmerz den Stachel der Qual durch die Ueberzeugung zu nehmen, daß der Schmerz kein wahres Uebel ſei, dem Zorn zu widerſtehn durch die Einſicht, daß das Unrecht mit Tapferkeit zu bekämpfen ſei. So ſoll auch wohl in ähnlicher Weiſe der Affekt des Mitleids und der Nachſicht erſetzt werden [298]). Noch beſtimmter verlangen ſie daß die Begehrung in vernünftige Wollung, das ſinnliche Luſtgefühl in vernünftige Freudigkeit oder Erhebung, die Furcht in weiſe Vorſicht umgeſetzt werde. Für die Unluſt oder Bekümmerniß wiſſen ſie kein entſprechendes Gegengewicht nachzuweiſen; ſie ſoll ſchlechthin ausgetilgt werden [299]).

---

295) Diog. 115. Stob. Ecl. II, 182. Cic. Tusc. IV, 10 morbi, aegrotationes. — Stob. 172 . . . οἱ δ' ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες κἂν μάθωσι κἂν μεταδιδαχθῶσιν ὅτι οὐ δεῖ λυπεῖσθαι ἢ φοβεῖσθαι . . . ὅμως οὐκ ἀφίστανται τούτων ἀλλ' ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν κτλ.

296) Diog. 117 ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν. Aehnlich Cicero in vielen St. und Galen de Hippocr. plac. V, 1 ἄλογον καὶ παρὰ φύσιν (τὸ πάθος).

297) ſ. d. Belegſtellen b. Zeller 134, 2.

298) ſ. d. Belegſtellen b. Zeller 135, 1—5.

299) Diog. 116 εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς (75) . . καὶ

5. Wenden wir uns nun zurück zu den Begriffsbeſtimmungen des Guten. Es iſt das Einzige was der Natur des Vernünftigen als Vernünftigem ſchlechthin entſprechend, unbedingten Werth für uns haben ſoll [300]), das einzige wahrhaft Zuträgliche [301]), weil der vernünftigen Natur des Menſchen Entſprechende; und das wodurch es verwirklicht wird, die Tugend. Tugend und Glückſeligkeit fallen daher zuſammen [302]); Nichts außer der Tugend, d. h. Nichts was ſeinen Beſtimmungsgrund außer der Tugend hat oder durch gün-

---

τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δ' εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν ... τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. Es folgen Untereintheilungen. vgl. Cic. Tusc. IV, 7 sqq. — ib. 6 voluntas est quae quid eum ratione desiderat... quum ratione animus movetur placide atque constanter, gaudium dicitur: quum autem inaniter et effuse animus exsultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest .. Quoniamque ut bona natura appetimus, sic a malis natura declinamus; quae declinatio, si eum ratione fiet, cautio appellatur ... Praesentis autem mali sapientis affectio nulla est (aegritudo). vgl. III, 4 sqq.

300) Diog. 94 *ἄλλως δ' οὕτως ἰδίως ὁρίζονται τὸ ἀγαθόν, τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ.* ib. 101 *μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι* nach Chryſippus u. A. vgl. Stob. Ecl. II, 200 sq. Sext. Math. XI, 30 *ἀγαθὸν τὸ δι' αὐτὸ αἱρετόν.* Cic. Fin. III, 10. 16. Stob. Ecl. II, 126. 136 *τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τἄλλα ἀναφέρεσθαι.*

301) Sext. Hypot. III, 169 *φασὶν οὖν οἱ Στωϊκοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας κτλ.* vgl. Math. XI, 23. Diog. 94. 98. Stob. Ecl. II, 78. Daſſelbe auf die Tugend übertragen bei Diog. 104. Stob. II, 202 *ἀνυπέρβλητον ἔχει τὴν ἀξίαν,* mit weiterer Durchführung der der Tugend, mithin den Guten, zukommenden Beſtimmungen, vgl. 126. Aehnlich Cicero a. a. O. und Seneca Ep. 71. 118 u. ſ. w.

302) Sext. Math. XI, 30 *οἱ δ' οὕτως* (ob Stoiker?), *ἀγαθόν ἐστι τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν, τινὲς δὲ τὸ συμπληρωτικὸν εὐδαιμονίας.* Es folgt die ſtoiſche Definition der *εὐδαιμονία, εὖροια βίου.* Stob. Ecl. II, 200 *τοὺς μὲν (σπουδαίους) τοσαῦτα ἔχειν ἀγαθὰ ὥστε μηδὲν ἐλλείπειν εἰς τὸ τέλειον εἶναι αὐτοῖς τὸν βίον κτλ.* vgl. Cicero (nach Zeno) (58). Parad. 2. Seneca Ep. 74. 118. Diog. 127. 89 *αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.*

ſtige Fügung uns zu Theil wird, kann unſre Glückſeligkeit weder vermehren noch vermindern; alles Dergleichen iſt ein Gleichgültiges für uns, im Vergleich mit den unbedingten Anforderungen der Tugend, ſelbſt die Erhaltung des phyſiſchen Lebens [303]). Wenn die Stoiker dann wiederum die unmittelbar auf den Endzweck gerichteten Güter (τελικά) von denen unterſcheiden, die ſie hervorbringen, und erſteren die ſittlichen Handlungen, letzteren die Freunde ſubſumiren; oder auch die der Seele eignenden, die Tugenden, von den außer der Seele, den Tugendhaften und den Freunden, und von dem was keins von beiden ſei, wie der Tugendhafte an ſich [304]): ſo zeigt ſich darin nur das Beſtreben ein und denſelben Begriff möglichſt vollſtändig von verſchiedenen Seiten aufzufaſſen. Zur Tugend aber gehört einerſeits fehlloſe Auswahl unter den jedesmaligen Impulſen des (animaliſchen) Lebenstriebes, in Folge der Einſicht daß der gewählte, und nur er, der göttlichen Weltordnung entſpreche; oder Tugend iſt die richtige Vernunft ſelber [305]), andrerſeits die zur Verwirklichung derſelben erforderliche Willenskraft [306]). Beſteht daher die Tugend in richtiger Einſicht oder wahrem Wiſſen, und iſt ſie eben darum lehrbar [307]), ſo doch nicht im bloßen

303) Sext. Math. XI, 61 . . ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς . . . ἔστι χρῆσθαι. Hypotyp. III, 177. Plut. Stoic. rep. 31. vgl. commun. not. 4. 7. Stob. Ecl. II, 91 ἀδιάφορα τὰ τοιαῦτα, ζωήν, θάνατον κτλ. vgl. Diog. 102. Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 18. — Seneca Ep. 66. — Ueber die Freiheit und Unabhängigkeit des Menſchen von allem Aeußeren, ſ. Zeller 131, 4.

304) Cic. Fin. III, 16. Stob. Ecl. II, 124. etwas anders als ἀφ' οὗ und ὑφ' οὗ bezeichnet bei Diog. 94. — Sext. Hypot. III, 81. Diog. 95. Stob. Ecl. II, 98. — In andren Eintheilungen bei Stob. 124. 130 werden die Güter im weiteren Sinne gefaßt und καθήκοντα mit darunter begriffen.

305) Cic. Tusc. IV, 15 ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. (vgl. ob. 70.)

306) Cleanth. b. Plut. Stoic. rep. 7 τόνος, ἰσχὺς καὶ κράτος.

307) ἐπιστήμη die durchgreifende Definition der Tugend und ihrer

Wiſſen um des Wiſſens willen, ſondern in dem zur Handlung treibenden, in ihr ſein Ziel findenden Wiſſen. In dieſer Beziehung treten die übrigen Stoiker dem Herillus entgegen (ſ. unten). Mußten ſie demnach, gleichwie Sokrates und Plato, die Einheit der Tugend, die ja durchgängig daſſelbe Maß der untheilbaren ſittlichen Geſinnung, der Erkenntniß und der Willenskraft vorausſetze, ſcharf betonen, ſo doch auch verſchiedene Richtungen oder Aeußerungsweiſen derſelben anerkennen. Zeno, der ſich ihm in dieſer Beziehung anſchließende Ariſto und Kleanthes wollten dieſe Verſchiedenheiten auf die Gegenſtände beſchränken, innerhalb deren die einige ſtets ſich ſelber gleichbleibende Tugend, welche als erſte leitende oder Grundtugend *φρόνησις* genannt ward, ſich wirkſam erweiſe, Chryſippus verſchiedene eigenthümliche Willensrichtungen nachweiſen [308]). Doch war dieſe Verſchiedenheit des Geſichtspunktes

---

verſchiedenen Arten, ſ. Diog. 92. Stob. Ecl. II, 102 sq. Zeno *φρόνησις*. Plut. virt. mor. 2. — Diog. 91. vgl. Seneca Ep. 90.

308) Plut. virt. mor. 2. Menedemus hatte alle Verſchiedenheit geläugnet. *Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει, καὶ ὑγιείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας.* Galen. de Hippocr. et Plat. V, 5 *κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν. . . . ἔοικε δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεσθαι ὁ Κ., ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονημετέοις, δικαιοσύνην, ἐν δὲ διαιρετέοις, σωφροσύνην, ἐν δὲ ὑπομενετέοις, ἀνδρείαν . . . Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων, ἕλαθεν ἑαυτὸν κτλ.* de Stoicor. rep. 7 *Χρύσιππος Ἀρίστωνι μὲν ἐγκαλῶν ὅτι μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι, Ζήνωνι δὲ συνηγορῶν οὕτως ὁριζομένῳ* (ſ. Anfang d. Cap.) *τῶν ἀρετῶν ἑκάστην. ὁ δὲ Κλεάνθης* (306) *. . ἐπιφέρει κατὰ λέξιν· ἡ δὲ ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανέσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ δὲ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις, σωφροσύνη.* Stob. Ecl. II, 102 mit einiger Abweichung: *φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον . . . σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν . . δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ. ἀνδρείαν δὲ ἐπ. δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων*, und wiederum anders p. 104 *καὶ τὴν μὲν φρόνη-*

bei der Eintheilung, von geringem Einfluß auf die Begriffsbestimmungen der Eintheilungsglieder. Die Verschiedenheit der Richtungen (σχέσεις) auf die Gegenstände mußte Verschiedenheiten der Willensrichtung zur Folge haben, und umgekehrt diese der besonderen Bestimmtheit der Gegenstände entsprechen. Erheblicher der Unterschied, daß die älteren Stoiker sich begnügten, die vier sogenannten Kardinaltugenden, die sie der früheren Philosophie entlehnten, ohne eine Deduktion derselben zu versuchen, in ihrer Weise zu definiren, Chrysippus [309]) und mehr wohl noch seine Nachfolger je eine derselben in Unterabtheilungen weiter durchführten. In welcher Weise und nach welchen Gesichtspunkten, läßt sich bei der Dürftigkeit der Angaben nur mit sehr zweifelhaftem Erfolg ausmitteln. In der Untereintheilung der Vernunftherrschaft (φρόνησις) soll, wie es scheint, den verschiedenen Momenten der inneren Berathung, — der sittlichen Richtung des Willens (εὐβουλία), der richtigen Berechnung (εὐλογιστία), der schnellen und sicheren Auffassung der Verhältnisse (ἀγχίνοια), dem beharrlichen Festhalten des Zwecks (νουνέχεια), — die Ergreifung der richtigen Mittel hinzukommen. Den das innere Wesen der Mäßigung (σωφροσύνη) bezeichnenden Eigenschaften, der richtigen Ordnung der entsprechenden Handlungen (εὐταξία), des Anstandes in den Bewegungen (κοσμιότης), der Schamhaftigkeit (αἰδημοσύνη), wird das unerschütterliche Festhalten des der richtigen Vernunft Entsprechenden (ἐγκράτεια) hinzugefügt. In ähnlicher Weise den grundwesentlichen Merkmalen der Tapferkeit, — Ausharren im richtig gefaßten Beschluß (καρτερία), Vertrauen keinem wahrhaften Uebel begegnen zu können (θαρραλεότης), Seelengröße (μεγαλοψυχία) und Wohlgemuthheit (εὐψυχία), — die Arbeitslust (φιλοπονία), zur Ueberwindung aller Mühen. Den verschiedenen Seiten der Gerechtigkeit endlich — der Frömmigkeit (εὐσέβεια) und Redlichkeit (χρηστότης), d. h. dem

---

σιν περὶ τὰ καθήκοντα γίγνεσθαι· τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ἀπονεμήσεις.

309) Plut. virt. mor. 2 wirft dem Chrysippus vor: ἔλαθεν ἑαυτὸν (308) . . . σμῆνος ἀρετῶν οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον ἐγείρας.

richtigen Verhalten gegen die Götter und Menſchen, und der auf dem Bewußtſein der Gleichheit gegründeten Erleichterung des Verkehrs (εὐκοινωνησία), — ſoll tadelloſe Verſtändigung im Umgang (εὐσυναλλαξία) hinzukommen [310]). Obgleich in den Begriffsbeſtimmungen dieſer beſonderen Tugenden immer wiederum hervorgehoben wird, daß auch ſie auf Wiſſenſchaft ſich gründeten, ſo ſcheint doch je einer Schicht derſelben als letztes Glied eine vorzugsweiſe Uebung und Gewöhnung vorausſetzende hinzugefügt zu ſein, wenngleich man ohne Zweifel feſthielt, daß Naturell und Sitte nicht zur Tugend führen könne [311]). Welchem Stoiker oder welchen dieſe Tafel der Tugenden angehören möge, vermag ich mit völliger Gewißheit nicht zu beſtimmen; zwar hören wir, daß dergleichen Eintheilungsverſuche ſich bereits bei Chryſippus, Antipater und ſogar bei Kleanthes [312]) fanden: aber das Wenige was darüber angeführt wird, berechtigt uns nicht jene durchgeführte Tafel ihnen beizumeſſen. Mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit dagegen dem Apollophanes; ihm wenigſtens werden mehrere jener Zweigtugenden beigelegt und werden ebenſo beſtimmt wie bei Stobäus [313]), ſo daß es wohl nur der Fahrläſſigkeit des Diogenes und ſeiner Abſchreiber zuzuſchreiben iſt, daß wir keine völlige Uebereinſtimmung nachweiſen können. Gleich den Tugenden wurden auch

---

310) Stob. Ecl. II, 106 sq. vgl. Diog. 92 sq.

311) Cic. Acad. I, 10 quumque superiores . . . quasdam virtutes natura aut more perfectas (dicerent), hic Zeno cet. (58).

312) Diog. 92 *τέτταρας δὲ (ἀρετάς φασιν) οἱ περὶ Ποσειδώνιον, καὶ πλείονας οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ Ἀντίπατρον.* Plut. virt. mor. 2 (309) führt nur beiſpielsweiſe als dem Chryſippus angehörig *χαριεντότης, ἐσθλότης, μεγαλότης, καλότης* an und fügt hinzu: *ἑτέρας τε τοιαύτας, ἐπιδεξιότητας, εὐπαντησίας εὐτραπελίας, ἀρετὰς τιθέμενος κτλ.*

313) Diog. 92 *ὁ μὲν γὰρ Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει, τὴν φρόνησιν· τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας, τὰς δὲ ταύταις ὑποτεταγμένας. πρώτας μὲν τάσδε, φρόνησιν... ἐν εἴδει δὲ τούτων μεγαλοψυχίαν, ἐγκράτειαν, καρτερίαν, ἀγχίνοιαν, εὐβουλίαν κτλ.* Die *ἐγκράτεια* ſcheint Kleanthes als eine der Haupttugenden aufgeführt zu haben, Plut. Stoicor. repugn. 7 (308).

die Laſter (κακίαι) in erſte und untergeordnete eingetheilt und als direkte Gegenſätze der Tugenden definirt [314]).

Soll nun die Tugend, frei von allem außer ihr, mit der Glückſeligkeit zuſammenfallen, mithin ihren Lohn in ſich ſelber tragen [315]), und die Glückſeligkeit nicht irgendwie auf einzelne Zuſtände beſchränkt ſein (208 ff.), ſo muß die Tugend in einer das ganze Leben ausfüllenden, mit ſich einſtimmigen Geſinnung (διάθεσις) beſtehn und jede ihr entſprechende Handlung (κατόρθωμα) ein vollkommner Ausdruck des Geſetzes und der Gerechtigkeit ſein [316]), ſo wie umgekehrt die Schlechtigkeit und Unſeligkeit im durchgängigen Zwieſpalt mit ſich ſelber ſtehn. Daraus folgern die Stoiker daß Mittelzuſtände von Tugend und Laſter oder Miſchung beider undenkbar ſeien, daß daher nicht von theilweiſer Tugend oder auch nur von Fortſchritt in ihr die Rede ſein könne [317]), und daß wo eine Tugend ſich finde, da auch jede, ebenſo wo eine Schlechtigkeit, da auch alle, und wo eine Tugend wirke, die Wirkſamkeit der übrigen zugleich mit darin begriffen ſei [318]). Gleichwie die Tugend aber

---

314) Stob. 104. Diog. 93.

315) Stob. Ecl. II, 108. Marc. Aurel. IX, 42. — Dem entſprechend ſagt Seneka Ep. 87 maximum scelerum supplicium in ipsis est.

316) Stob. Ecl. II, 104 κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον. Cic. Acad. I, 10 ipsum habitum per se esse praeclarum. Die Tugend wird als keine Grade zulaſſend, διάθεσις, im Unterſchiede von ἕξις, genannt Stob. 98. Simplic. in Categ. 61, b. 72, d. — Chrysipp. b. Plut. Stoic. rep. 15 πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ διαιοπράγημά ἐστιν. vgl. c. 11. Stob. Ecl. II, 192.

317) Diog. 127 . . μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, auch nicht die προκοπή. vgl. Stob. Ecl. II, 116. Seneca Ep. 71 summum bonum . . . nec remitti nec intendi posse. Diog. 101 τὰ ἀγαθὰ . . . μήτ' ἄνεσιν μήτ' ἐπίτασιν ἐπιδέχεσθαι. vgl. Cic. Tusc. III, 10.

318) Plut. Stoic. rep. 27 τὰς ἀρετάς φησιν (Χρύσιππος) ἀνταπολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὴν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν κτλ. vgl. c. 7. Stob. II, 110. Diog. 125 u. A.

keine Gradverſchiedenheiten zulaſſe, ſo auch nicht die Glückſeligkeit; Länge oder Kürze der Dauer vermöge ſie weder zu vermehren noch zu vermindern [319]). Daher ſollte denn auch ein plötzlicher Uebergang vom Böſen zum Guten eintreten, eine Wiedergeburt, deren der Wiedergeborene oft gar nicht ſogleich inne werde [320]), — eine Schärfung des Gegenſatzes zwiſchen Gutem und Böſem, in der zugleich das myſtiſche Element hervortritt, welches die ſtoiſchen Lehren durchzieht. Verglichen mit der chriſtlichen Lehre von der Wiedergeburt fehlt der ſtoiſchen Annahme das weſentlichſte Moment, das der freien Gnadenwirkung Gottes. Der ſtoiſch Wiedergeborene ſoll ohne vorangegangene Uebergänge und ohne der Sinnesänderung auch nur ſich bewußt zu werden, aus eigner Kraft ſich ſelber wiedergeboren haben.

6. So ſpaltet ſich den Stoikern das Menſchengeſchlecht in Gute und Böſe, und da wiederum das Gute oder die Tugend auf vollkommner Vernunftherrſchaft beruht, in Weiſe und Thoren. Sie gefallen ſich dieſen Gegenſatz mit ihrer Neigung zur Rhetorik, nach allen Hauptrichtungen auszubilden. Während ſie den Weiſen mit jeglicher Vollkommenheit des Wiſſens, des Handelns, der künſtleriſch bildenden Thätigkeit und mit dem Beſitz aller wahren Güter ausrüſten, ihn als den nimmer irrenden, nimmer ſündigenden, nimmer ſeine, d. h. die Vernunftzwecke, verfehlenden bezeichnen, ihn den wahren König, Feldherrn, Redner, Dichter und Wahrſager, den alleinigen Prieſter, den alleinigen Freien, Schönen und Reichen, den allein der Dankbarkeit, Liebe und Freundſchaft fähigen nennen: berauben ſie den Thoren all und jeder Theilnahme am Wahren, Guten und Schönen; er iſt ihnen ein Verrückter, weil des wahrhaft Menſchlichen, der Vernunft, nicht theilhaft, und eben darum

319) Plut. Stoic. rep. 26 commun. not. 8. Der von Plutarch hervorgehobene Widerſpruch iſt nur ein ſcheinbarer.

320) Plut. comm. not. 9 *τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον κτλ.* vgl. Stoic. rep. 19 Stoicos quam poetas absurdiora dic. c. 2 sqq. Stob. Ecl. II, 234. Philo de Agric. 325.

ſchlechthin unglückſelig[321]). Daß das Ideal des Weiſen ſich jemals verwirklicht habe, wagten ſie nicht zu behaupten, ohne doch die Nothwendigkeit des Begriffs und ſelbſt die Möglichkeit ſeiner Verwirklichung aufgeben zu wollen. Er war ihnen das Bild der Verwirklichung vollkommner Vernunftherrſchaft im Menſchen. Und wie hätten ſie auf die Möglichkeit derſelben verzichten können? da ihnen die menſchliche Vernunft eine Ausſtrahlung der göttlichen war, nicht blos gottverwandt. Sie ſcheuten ſich daher auch nicht zu behaupten, an Glückſeligkeit ſtehe der Weiſe dem Zeus nicht nach[322]). Eine Annäherung an jenes Ideal glaubten ſie im Sokrates, Antiſthenes und Diogenes nachweiſen zu können[323]), freilich nicht im Einklang mit ihrer Behauptung vom nicht zu vermittelnden Gegenſatz zwiſchen Weisheit und Thorheit, Tugend und Laſter, und daß der Uebergang vom einen zum andren mit einem Schlage eintrete. Die Helden der Vorzeit und die großen Staatsmänner ſollten über die Maſſe der Thoren ſich nicht erhoben haben. Wollen wir auch nicht in Abrede ſtellen, daß die Schilderung des Weiſen geeignet war das Bewußtſein vom Adel und von der hohen Beſtimmung des Menſchen zu beleben und zu veranſchaulichen, ſo doch auch nicht, daß es zunächſt dem Hochmuth zur Nahrung dienen und die Neigung zu einem hohlen rhetoriſchen Pathos fördern mußte.

7. Wenn die Stoiker auch lediglich Das als wahrhaft ſittlich und als Zweck der menſchlichen Beſtrebungen gelten laſſen wollten, was als den Forderungen der göttlichen Weltordnung entſprechend erkannt und mit der lediglich darauf gerichteten Geſinnung und Willenskraft verwirklicht werde, ſo hatten ſie doch, im Unterſchiede von den Kynikern und dem in dieſer Beziehung denſelben ſich wie-

---

321) Das meiſte hier Angeführte iſt bekannt genug aus Cicero, vorzüglich ſeinen Paradoxis. Im Uebrigen ſ. I. Lipsii manuductionem ad stoicam philosophiam, drittes Buch, und vgl. Zeller S. 142 ff.

322) Plut. Stoic. rep. 13. 31. vgl. Stob. II, 198. Sen. Prov. 1 u. A.

323) Diog. 91. Poſidonius hatte behauptet *γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην.*

derum annähernden Ariſto, auch dem Naturgemäßen als ſolchem, ohne daß es aus jener Vernunfterkenntniß hervorgegangen ſei, einen gewiſſen Werth oder einige Würde zuerkannt. So ergab ſich ihnen denn die ſchwierige Aufgabe, die eine Schicht ihrer Lehre mit der andren in Einklang zu bringen. Sie mußten daher unterſcheiden zwiſchen der äußeren und inneren Seite der Handlungen. Was aus dem reinen ungetrübten Naturtriebe hervorgeht, iſt ein Angemeſſenes; aber erſt wenn das Motiv der Handlung ausſchließlich, um es kurz auszudrücken, ihre Vernunftgemäßheit iſt, erhebt ſichs in die höhere Sphäre der Sittlichkeit. Ein und dieſelbe äußere Handlung kann eine blos angemeſſene oder eine wahrhaft ſittliche ſein, und man konnte dabei immerhin noch den Gegenſatz zwiſchen Weiſen und Thoren, Guten und Böſen aufrecht halten. Wer lediglich dem Naturtriebe folgt, ohne noch zur wahren Vernunfterkenntniß vorgedrungen zu ſein, handelt nach Naturnothwendigkeit, ohne zur Freiheit der Vernunftherrſchaft ſich erhoben zu haben. Mit Recht führt man daher die Unterſcheidung von Legalität und Moralität unſrer Handlungen auf die Stoiker zurück, und ich möchte nicht ſagen daß ihre Lehre vom Angemeſſenen als Milderung ihres ſittlichen Rigorismus oder Idealismus zu betrachten ſei. Sie unterſchieden zwei weſentlich verſchiedene Betrachtungsweiſen unſrer Handlungen. Nur fragt ſich, ob oder wie weit es ihnen gelungen iſt, für jede von beiden ein entſprechendes Princip nachzuweiſen. Rückſichtlich des wahrhaft ſittlichen Gebietes mußten ſie auf das myſtiſche Bewußtſein der vollkommnen Sicherheit ihrer Vernunfterkenntniß ſich zurückziehn und konnten nicht einmal wie im Bereich der theoretiſchen Erkenntniſſe auf Ableitung aus oder Uebereinſtimmung mit der Erfahrung ſich berufen. Freilich waren ſie auch in dieſem Bereich weit über die Grenzen ihrer Erkenntnißlehre hinausgegangen. Wie hätten ſie in der Erfahrung, der angeblich urſprünglichen Quelle unſrer Erkenntniſſe, ihre Annahmen über das Weltbewußtſein, über den Wechſel der Bewegung vom künſtleriſchen Feuer zur ſtarren Erde und umgekehrt von dieſer zu jenem, über die beſaamenden Verhältniſſe u. ſ. w. bewähren können? Ihr angeblich das Gegebene der Erfahrung nur formirendes Vernunftver-

mögen ward ihnen unter der Hand zu einem selbstthätig aus sich erzeugenden, wie hartnäckig sie auch des platonisch aristotelischen Intellektualismus sich zu erwehren fortfuhren. Noch augenscheinlicher durchbrachen sie in der Ethik die Schranken ihrer sensualistischen Logik. Das Innewerden der Vernunftzwecke, und darauf sollte ja die Sittlichkeit der Handlungen beruhen, setzt eine durch keine Erfahrung zu erlangende Erkenntniß voraus. Etwas anders verhielt sichs mit der Lehre von dem Angemessenen; worauf der Erhaltungstrieb gerichtet sein müsse, ließ sich auch, ohne in tiefere physiologische Untersuchungen einzugehn, einigermaßen durch Beobachtung ausmitteln, so weit es erforderlich schien zu zeigen, daß es nur in dem Maße Werth habe, in welchem es den Vernunftzwecken als Mittel der Verwirklichung derselben sich unterordne. Bezeichneten die Stoiker auch Dergleichen hin und wieder als Güter[324]), so doch gewiß nur im untergeordneten Sinn, d. h. als bedingte, von den unbedingten bestimmt unterschiedene Güter. Sehr begreiflich aber daß sie in der Werthbestimmung der äußeren Güter, wie Ehre, Reichthum, Erwerb u. dgl. mehr oder weniger von einander abwichen[325]); auch wohl je nach dem verschiedenen Zusammenhang, in verschiedener Weise sich darüber aussprachen ([324]). Das Maß der Werthschätzung war abhängig von zeitlichen und persönlichen Verhältnissen. Dazu ward der Ausdruck derselben wohl hin und wieder, namentlich bei Chrysippus ([324]), geschärft durch den Gegensatz gegen die kynische Geringschätzung aller äußeren Güter. Doch zeigt sich auch hier schon der Mangel an festen positiven sittlichen Normen; so wenn Chrysippus unter den erlaubten Erwerbsarten, außer dem Fürstendienst, auch Freundschaft mit Reichen aufführte[326]). Ueber dem angestrebten Vernunftwissen von der göttlichen Weltordnung war ihm das Bewußtsein von der Aufrechthaltung der persönlichen Menschenwürde abhanden gekommen, wie augenscheinlich auch ohne diese das stoische Ideal der

324) Plut. Stoic. rep. 30 nach Chrysippus.

325) s. d. Einzelne hierher Gehörige b. Zeller S. 167 ff.

326) Plut. Stoic. rep. 20. 30. Diog. 188 sq. Stob. II, 224.

Freiheit und Unabhängigkeit unerreichbar sein muß. Hier und da scheint auch die Annahme hervorzutreten, daß dem Reinen alles rein sei, den Weisen das Aeußere nicht berühre.

Wenn das Angemessene einen, wenn auch nur relativen Werth hat, so muß es auch Pflicht sein, dasselbe nach Maßgabe dieses seines Werthes zu verwirklichen. So ergab sich den Stoikern der Unterschied der bedingten und unbedingten Pflichten. Schon bei den älteren Stoikern, namentlich bei Zeno und Chrysippus, fanden sich mancherlei Aeußerungen über das sittliche Moment der angemessenen Handlungen. Indem sie aber vorzugsweise die Relativität derselben hervorhoben, gelangten sie zu sehr anstößigen Bestimmungen über die geschlechtlichen Verhältnisse, über Ehe, über die Behandlung der Leichname. Sie verwarfen nicht das Gewerbe der Hetären und die Knabenliebe, die eheliche Verbindung mit Blutsverwandten, noch selbst den Genuß von Menschenfleisch (325); ohne Zweifel um hervorzuheben, daß Dergleichen nicht unsittlicher sei als Manches für erlaubt gehaltene und daß es bei der Beurtheilung auf die Gesinnung und Bestimmtheit der Verhältnisse ankomme 327). Ob sie aber dabei lediglich solche im Auge hatten, die überhaupt noch nicht zur Tugend und Weisheit vorgedrungen seien, oder dafür hielten, auch der Weise und Tugendhafte dürfe, im Bewußtsein von der Reinheit seiner Gesinnung, ohne Gefahr dieselbe dadurch zu trüben, solche Handlungen begehn, bleibt zweifelhaft, und schwerlich haben sie sich selber bestimmt genug darüber ausgesprochen. Nur so viel sieht man, daß es ihrem ethischen Princip an Grundsätzen der Vermittelung fehlte und sie noch weniger zur Anerkennung eines an sich gültigen Inhalts sittlicher Bestimmungen gelangt waren. So wollten sie dem Weisen unter gewissen Verhältnissen die Lüge verstatten, wenn er ihr selber nur nicht zustimme 328); daß sie aber nach dem Vorgange des Plato und Aristoteles, die Pflicht der Wahrhaftigkeit entweder aus ihrem obersten

327) s. namentlich die Aeußerungen Zeno's b. Sext. Math. XI, 190. Hypot. III, 245.

328) Stob. Ecl. II, 230.

Grundsatze zu deduciren versucht, oder als an sich einleuchtend anerkannt hätten, wird uns nicht gesagt. Für ersteres war auch wohl ihr Princip zu abstrakt und zu hoch gegriffen, um Deduktion zu verstatten, und letzteres nicht im Einklang mit ihrer Lehre, daß nur wahrhaft sittlich sei, was als den Gesetzen der Weltordnung entsprechend erkannt werde. Ueber dem Haften an einem die Grenzen der menschlichen Vernunft überfliegenden Princip, war der Sinn für die unmittelbaren Aeußerungen des sittlichen Bewußtseins ihnen abhanden gekommen, oder geschwächt worden.

8. Doch scheint erst Panätius eine systematische Durchführung der Pflichtenlehre unternommen zu haben [329]), wenngleich schon vom Zeno, Kleanthes, Chrysippus, Diogenes aus Babylon und Antipater mehr oder weniger umfassende Bücher über das Angemessene angeführt werden [330]), denen die berührten Einzelheiten entnommen sein mögen. Schon die Anlage der Schrift des Panätius zeigt, daß sein Bestreben auf eine umfassende und methodische Pflichtenlehre gerichtet war. Zuerst sollte von den unbedingten Pflichten (κατορθώματα), dann von den bedingten (καθήκοντα) gehandelt, letztere im Unterschiede von ersteren, auf das Nützliche zurückgeführt, und endlich gezeigt werden, daß das in der That Nützliche mit dem schlechthin Sittlichen zusammenfalle [331]). Zur Aus-

329) Cic. Offic. III, 2 Panaetius, qui sine controversia de officiis accuratissimo disputavit cet.

330) Diog. 25. — Kleanthes' drei Bücher περὶ τοῦ Καθήκοντος, ib. 175. — Von Chrysippus' Schrift führt Plut. de Stoic. rep. das sechste und siebente Buch an, vgl. Sext. Hypotyp. III, 248. Math. XI, 194. — Diogenes und Antipater, Cic. Off. III, 12.

331) Cic. Off. III, 2 Panaetius, qui ... disput. (329) quomquo nos, correctiono quadam adhibita, potissimum secuti sumus, tribus generibus propositis, in quibus deliberare homines et consultare de officio solerent, uno quum dubitaront, honestumne id esset, de quo agoretur, an turpe: altero, utilene esset an inutile: tertio si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum eo quod utile viderotur, quo modo ea discerni oporteret: de duobus generibus primis, tribus libris explicavit, de tertio autem genere deinceps se scripsit dicturum, nec id exsolvit quod promiserat cet. vgl. I, 3. III, 7. ad Attic. XVI, 11.

arbeitung der Schlußabhandlung war er nicht gekommen, wiewohl er nach Vollendung der erſten drei Bücher noch gegen dreißig Jahre gelebt haben ſoll[332]). Sollte er doch vielleicht inne geworden ſein die beabſichtigte durchgängige Einigung zwiſchen dem Nützlichen und dem unbedingt Sittlichen vom Standpunkte der Stoa aus nicht durchführen, d. h. nicht zeigen zu können, wie die Forderungen des Selbſterhaltungstriebes mit der Einſicht in die entſprechenden Forderungen der göttlichen Weltordnung durchgängig zuſammenträfen? Daß er nicht mehr an der ſich ſtreng abſchließenden Dogmatik der früheren Stoiker feſthielt, ſondern auch auf Plato, Ariſtoteles, Xenokrates, Theophraſtus, Dikäarchus und Krantor bewundernd zurückging, wiſſen wir auch anderweitig[333]). Eben ſo daß es ihm nicht ſowohl um wiſſenſchaftliche Schärfe als um leicht verſtändliche und gewinnende Darſtellung zu thun geweſen ſei[334]), und nicht unwahrſcheinlich, daß er Männer von der philoſophiſchen Bildungsſtufe ſeiner Freunde Scipio und Laelius zunächſt dabei im Sinne gehabt habe[335]). Auch darum, nicht blos wegen der bei ihm ſich findenden größeren Vollſtändigkeit der Pflichtenlehre, ſah Cicero ſich veranlaßt in den ſeinem Sohne Markus beſtimmten Büchern von den Pflichten, dem Panätius ſich anzuſchließen (334). Zwar läßt ſich im Einzelnen ſchwerlich durchgängig entſcheiden, was dem Panätius, was Cicero's freier Bearbeitung angehöre; doch darf man wohl annehmen daß letzterer erſterem in der Hauptſache durchgängig folgte; eine freilich ſehr wenig erhebliche Abwei-

---

332) So hatte Poſidonius berichtet, ſ. Cic. Off. l. l.

333) Cic. Fin. IV, 28. vgl. Acad. II, 44. Ueber einzelne Abweichungen deſſelben vom ſtoiſchen Dogma ſ. d. vierten Abſchnitt.

334) Cic. Off. II, 10 . . populariBus enim verbis est agendum et usitatis, quum lequamur de opiniene pepulari (vgl. I, 3): idque eodem mede fecit Panaetius. Fin. IV, 28 Steicerum tristitiam atque asperitatem fugiens Pan. nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit. vgl. Leg. III, 6.

335) van Lynden de Panaetie Rhedie Lugd. Bat. 1802. p. 82. vgl. p. 5 sqq. 39 sqq.

chung, vergleichende Entſcheidung zwiſchen Verſchiedenem was als nützlich oder gut erſcheine, macht Cicero als ſein Eigenthum geltend [336]). Folgte aber Cicero dem Panätius in der Anordnung der Unterſuchung, ſo dürfen wir annehmen, daß auch dieſer mit einer Ableitung der Pflichten aus der Tugendlehre begonnen, d. h. die ſittlichen Handlungen nach Anleitung der verſchiedenen Tugendrichtungen und gemäß der Begriffsbeſtimmungen derſelben, entwickelt, in den Begriffsbeſtimmungen aber weder das Merkmal des unbedingten Wiſſens als grundweſentliches vorangeſtellt, noch auch die Sittlichkeit der Handlungen an dem Wiſſen um die Uebereinſtimmung derſelben mit der göttlichen Weltordnung ermeſſen habe, — dieſes tranſcendente Maß ſcheint er gänzlich aufgegeben und lediglich das unmittelbare ſittliche Bewußtſein zur Gewährleiſtung ſeiner Beſtimmungen in Anſpruch genommen zu haben [337]). Dies war wahrſcheinlich der Inhalt desjenigen Theils ſeines Werkes, welches von dem an ſich oder ſchlechthin Sittlichen (dem *honestum*, nach Cicero) handelte, wenngleich auch Solches, deſſen Sittlichkeit durch die Beſtimmtheit der Verhältniſſe bedingt wird, keineswegs ausgeſchloſſen ward, namentlich in dem Abſchnitt über das Geziemende (*πρέπον*, decorum) [338]), — ein Begriff der in ſolcher Ausführlichkeit ſchwerlich von der früheren Stoa behandelt worden war. Auch an Unterſcheidung der verſchiedenen Richtungen innerhalb je einer der vier Haupttugenden fehlt es nicht, ohne daß durchgängige Anlehnung an die anderweitig uns bekannten Untereintheilungen

---

336) Cic. Off. I, 43 potest incidere saepe contentio et comparatio de duobus honestis utrum honestius: qui locus a Panaetio est praetermissus. vgl. I, 3. II, 25 utilitatum comparatio. vgl. I, 3 extr. Die Stellen, in denen Cicero des Panätius abweichend oder zuſtimmend namentlich erwähnt, hat van Lynden p. 100 sqq. zuſammengeſtellt.

337) Cic. Off. I, 29 begnügt ſich mit der Mahnung: nec vero agere quidquam, cuius non possis causam probabilem reddere. Haec est enim fere descriptio officii.

338) ib. I, 27 sqq. — II, 3 werden als zwei rationes gefaßt, quae ad decus honestatemque pertinerent.

der Tugenden darin ersichtlich wäre [339]). Zu dem Nützlichen, wovon der zweite Theil des Werkes zu handeln hatte, wird Alles gerechnet, was der Erhaltung und der Annehmlichkeit des Lebens förderlich ist, daher nicht blos Habe und Gut, sondern vorzüglich was zur Aufrechthaltung und Veredelung der menschlichen Gemeinschaft erforderlich ist; denn auch Besitz und richtige Benutzung des Lebloſen gleichwie der Thiere, und selbst Erhaltung der Gesundheit u. dgl., ist ja abhängig von der gegenseitigen Hülfleistung der Menschen unter einander [340]), mithin von der richtigen Aufrechthaltung der Gemeinschaft. Wahrscheinlich hat daher auch Panätius [341]), wie Cicero, diesem Gesichtspunkte untergeordnet, was von den sogenannten äußeren Gütern zu sagen war. Natürlich mußten auf die Weise Pflichten für die Gemeinschaft, die vorher aus dem Begriff des unbedingt Sittlichen abgeleitet waren, hier von Neuem in Bezug auf ihre Nützlichkeit in Erwägung gezogen werden. Für den dritten Theil der Abhandlung, der Nachweisung daß das wahrhaft Gute vom Nützlichen nicht verschieden sei, fand Cicero nur einige wenige Hülfe beim Posidonius; er mußte die Lücke selber auszufüllen versuchen [342]) und in kasuistische Erörterungen eingehn, wozu er jedoch schon Beiträge in den die Schwierigkeiten nicht selten in von einander abweichender Weise lösenden Schriften älterer Stoiker, namentlich des Chrysippus, des Babylo-

---

339) Nur hier und da kommt eine solche Anlehnung vor, wie I, 40 *εὐτακτία* und *εὐκαιρία*.

340) ib. II, 1 sequitur, ut haec officiorum genera persequar, quae pertinent ad vitae cultum et ad earum rerum, quibus utuntur homines, facultates, ad opes, ad copias. c. 3 quae ergo ad vitam hominum tuendam pertinent, partim sunt inanima . . . partim animalia . . . Eorum autem alia rationis expertia sunt, alia ratione utentia . . . . Ea enim ipsa, quae inanima diximus, pleraque sunt hominum operis effecta aet. vgl. c. 6. III, 3 officia media.

341) ib. II, 5. 22.

342) ib. III, 2. 7 hanc igitur partem relictam expiebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro.

niers Diogenes, des Antipater und des Rhodiers Hekato, Schülers des Panätius, fand [343]).

9. Erkannten die Stoiker (denn Panätius ist hierin mit den vorangegangenen Lehren seiner Schule ohne Zweifel einverstanden) die Nothwendigkeit der gegenseitigen Hülfleistung der Menschen unter einander für die Bedürfnisse des Lebens an: so nicht minder die höhere Bedeutung der menschlichen Gemeinschaft für Entwickelung und Förderung der Sittlichkeit, d. h. für die Erfüllung der unbedingten Pflichten. Ist ja die Welt, sagen sie, der gemeinsame Staat der Götter und Menschen, deren Theil oder Glied wir selber sind; mithin müssen wir das gemeinsame Heil dem unsrigen, individuellen, vorziehn [344]). Mit den Thieren hat der Mensch keine Gemeinschaft des Rechts; aber alles Weltliche ist der Menschen und Götter wegen, und sie selber sind um ihrer Gemeinschaft willen; nur unter einander und gegen die Götter können wir Gerechtigkeit üben, durch ein und dasselbe Vernunftgesetz mit einander verbunden [345]). Was schon Chrysippus u. A. als unbedingtes Naturgesetz hinstellten, führte Kaiser Markus Aurelius mit der ihm eigenthümlichen Kraft und Wärme der Ueberzeugung im Einzelnen weiter durch [346]). Aus dieser Rechtsgemeinschaft zwischen den Menschen und Göttern folgerten sie, daß die Frömmigkeit dem Bereiche der Gerechtigkeit angehöre [347]). Je mehr die Menschen von Vernunft durchdrungen sind, um so vollkommner ist auch die Uebereinstimmung (ὁμόνοια) unter ihnen; daher die Weisen oder Tugendhaften als solche einander befreundet sind, auch wenn sie einander nicht kennen [348]). Die Frage, wie die Behauptung, der Weise bedürfe

343) ib. III, 10. 12. 15. 23.

344) Cic. Fin. III, 19. 20 nach Chrysippus. vgl. Offic. I, 7.

345) Cic. Fin. III, 20. Sext. Math. IX, 131 . . . *ἐπεὶ λόγον ἔχομεν τὸν ἐπ' ἀλλήλους τε καὶ θεοὺς διατείνοντα, οὐ τὰ ἄλογα τῶν ζῴων μὴ μετέχοντα οὐκ ἂν ἔχοι τι πρὸς ἡμᾶς δίκαιον.* vgl. Diog. 129 nach Chrysippus und Posidonius.

346) s. Zeller S. 172 f.

347) Stob. Ecl. II, 106. vgl. ob. S. 142.

348) Cic. N. D. I, 44. Stob. Ecl. II, 184. Plut. commun. not. 22.

der Freundſchaft, mit der von ſeiner Selbſtgenugſamkeit beſtehn könne, ſucht man denn mehr oder weniger befriedigend zu beantworten [349]). Was aber von dem allgemeinen Grunde der Gemeinſchaft gilt, muß auch auf den Staat als Rechtsinſtitut Anwendung leiden, inſofern das Gerechte auf Naturbeſtimmtheit, nicht auf Satzung beruht. Daher die Mahnung ſich an der Staatsverwaltung zu betheiligen, vorausgeſetzt daß kein Hinderniß vorhanden ſei, — zumal das theoretiſche Leben den Stoikern als Luſtleben erſchien [350]). In ähnlicher Weiſe wird auch die Ehe und das Familienband als natürliches Verhältniß und als bedingte Pflicht betrachtet [351]). Oekonomik und Politik gehörten daher auch zu den Gegenſtänden ihrer ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit und ſchon Zeno hatte vom Staate, als Gegenbild der platoniſchen Politie, wie es ſcheint, vom kyniſchen Standpunkte aus gehandelt [352]). In der Politik ſollen ſie, nach Vorgang der Peripatetiker (ob. I, 577), eine aus Monarchie, Demokratie und Ariſtokratie gemiſchte Verfaſſung empfohlen haben [353]). Ihr Hauptaugenmerk aber war auf die die Menſchheit, vorzüglich die Weiſen in ihr, umfaſſende Gemeinſchaft, den Weltſtaat gerichtet [354]); und fehlte ihnen, wie ihrer Zeit, Sinn, Verſtändniß und Liebe für durch Gemeinſchaft der Abſtammung

---

ib. 33 wo Chryſippus in ſeiner Uebertreibung ſagt: *ὡς ελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπὸ ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας.*

349) Seneca Ep. 91. 9. Stob. Ecl. II, 188.

350) Stob. Ecl. II, 208, nach Kleanthes. vgl. 184. — Plut. Stoicor. rep. 2. vgl. Anm. 277. — Diog. 121 *ἂν μή τι κωλύῃ.* Beide nach Chryſippus. Natürlich fehlt es auch nicht an Abmahnungen, ſ. Chrysipp. bei Stob. Serm. 45, 29. Seneca Ep. 29 u. A.

351) Diog. 121 nach Zeno. 120. u. A. Auch hier wiederum Abmahnungen. Epict. Dissert. III, 22, 67 sqq.

352) Plut. Stoic. rep. 2 u. A. vgl. Zeller 178, 2. — Ueber Zeno ſ. ob. Anm. 29. Auch Chryſippus hatte Gemeinſchaft der Weiber empfohlen, Diog. 131.

353) Diog. 131.

354) Dies tritt namentlich bei Sen. Ep. 69. Epict. Dissert. III, 22, 83 sq. hervor.

und Geschichte organisch zusammengewachsene Staatsgebäude, so setzte sie ihr Standpunkt in Stand, die Schranken der griechisch-römischen Ansichten von Volksthum und Staatsgemeinschaft zu durchbrechen. Es fällt die Grenzscheide zwischen Griechen und Barbaren, Römern und Fremden (*hostes*), ja sogar zwischen Freien und Sklaven: das größere oder mindere Theilhaben am Reiche der Vernunft ist das Entscheidende. Die Kyniker waren ihnen darin einigermaßen vorangegangen, und Alexanders sich weit erstreckende Monarchie mochte ferner dazu den Weg gebahnt haben[355]); selbst Mark Aurelius, der sein Vaterland so warm liebende Kaiser, welcher die Sorge für den Staat ohngleich höher schätzte wie die übrige Stoa, nennt die Welt gleichsam Einen Staat[356]). Noch entschiedener spricht sich bei Zeno und anderen Stoikern die Ueberzeugung aus, daß alle Menschen Bürger ein und desselben Staates, die besonderen Staaten nur Theile jenes Einen seien[357]).

10. Eine große ungelöste Schwierigkeit zieht sich durch alle Theile des stoischen Lehrgebäudes. Sie beginnt schon in der Fassung des obersten Princips; es soll allerdings kein blindes Verhängniß sein; wird es als Verhängniß (εἱμαρμένη) bezeichnet, so soll damit nur die Nothwendigkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung im Weltlauf, sowie die alle Theile des Ganzen durchdringende Einheit ausgesprochen werden, und ganz wohl kann man die vorher angeführte Dreiheit des Posidonius (Anm. 233) mit Trendelenburg so fassen: „das lebendige Ganze heiße Zeus, das Walten seines Wesens in den Dingen sei die Natur und das Ergehn nach ihr das Verhängniß[358])."

---

355) Diog. VI, 63. 72. 98. — Plut. de Alex. virt. et fortuna I, 6.

356) s. Zeller S. 178. — Marc. Aurel. IV, 4. vgl. III, 11. VI, 44 πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος.

357) Plut. l. l. (355). commun. not. 34. Seneca de otio Sap. 31 und A.

358) s. Ad. Trendelenburgs schöne Abhandlung: Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie. Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin 1855. S. 163.

Nur teleologiſchen Pantheismus möchte ich das Syſtem nicht nennen. Daß die göttliche Vernunft nach nicht blos ſelbſtbewußten, ſondern frei und ſelbſtgeſetzten Zwecken wirke, iſt eine den Stoikern fremde Lehre; ihre göttliche Vernunft iſt nur eine Alles was geſchieht abſpiegelnde, nicht frei und ſelbſt beſtimmende; ihre Vorſehung eine vorherſehende, nicht das Vorhergeſehene nach frei von ihr entworfenen Zwecken lenkende [359]). In dieſer Beziehung ſcheinen ſie mir nicht über Heraklit ſich erhoben, nicht die Keime, die ſich von einer, wenn ich ſo ſagen darf, realen Vorſehung bei Plato nnd beſonders bei Ariſtoteles finden, weiter entwickelt zu haben. Die Gleichſetzung von Vorſehung und Nothwendigkeit konnte ohnnöglich hinreichen; die Schwierigkeiten des Problems konnten nur bemäntelt, nicht gelöſt werden. Iſt aber die göttliche Vernunft ohne freie Selbſtbeſtimmung, wie ſollte dieſe da der menſchlichen zukommen? Und doch beruht die ſtoiſche Erkenntnißlehre und Ethik auf der Vorausſetzung freier Selbſtbeſtimnung. Wenn von der einen Seite unſre Wahl durch das Gewicht der Dinge, welche unſren Vorſtellungen, worauf die Wahl ſich bezieht, zu Grunde liegen, unabänderlich beſtimmt werden, und in gleicher Weiſe wie die Körper dem Geſetz der Schwere und Figur, die Geiſter dem ihnen eigenthümlichen Geſetze mit Nothwendigkeit folgen müſſen [360]), ſo ſoll von der andren Seite durch freie Zuſtimmung die Vorſtellung erſt zu einer realen und dieſe zur Erkenntniß erhoben werden. — Noch entſchiedener wird die Abhängigkeit der Sittlichkeit oder Unſittlichkeit unſerer Wollungen und Handlungen ausſchließlich von der Freiheit der Zuſtimmung und Wahl ausgeſprochen; daher die Entgegenſetzung deſſen was von uns abhängig ſei (τὰ ἐφ' ἡμῖν) und deſſen was nicht [361]). Zu erſterem werden auch die Affekte als

359) In der Stelle Plut. de fato 11 kann ich nur finden, daß Nichts ohne Urſache und die Welt in völliger Uebereinſtimmung mit ſich ſelber ſei, nicht daß dieſe Uebereinſtimmung in einem ihr vorgezeichneten Zwecke gegründet ſei.

360) Chryſipp. bei Plut. Stoic. rep. 23. 34 und bei Gell. VI, 2.

361) vgl. Trendelenburg a. a. O. 166 f.

überſchießende Triebe gerechnet; konnten wir ja den Vorſtellungen, auf welchen ſie beruhen, unſre Zuſtimmung verſagen. Dieſe Freiheit über unſre inneren Zuſtände wird auch von der ſpäteren Stoa aufs entſchiedenſte feſtgehalten. Lediglich der Unterſchied des Inneren und Aeußeren ſondert die Gebiete deſſen was in unſrer Gewalt ſteht und was nicht (361), des Freien und Unfreien. Wie aber iſt dieſe Sonderung aufrecht zu halten? Das Innere unſrer Vorſtellungen und Annahmen (ὑπολήψεις) wird wiederum durch und durch bedingt durch die von Außen kommenden, unſren Vorſtellungen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen und Antriebe. Die Stoiker ſind dieſer Schwierigkeiten ſich ſehr wohl bewußt geworden, haben ſie in je verſchiedener Weiſe durch dialektiſche Erörterungen zu beſeitigen geſucht. Und hier müſſen wir auf die ſtreitigen Beſtimmungen über die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zurückkommen. Ariſtoteles (362) hatte verſucht, die Gültigkeit des Satzes vom ausgeſchloſſenen Dritten aufrecht zu halten, indem er ſie auf die Disjunktion der Behauptungen beſchränkte und das faktiſche Eintreffen des einen oder andren der einander widerſtreitenden Fälle von der durch mancherlei Verhältniſſe bedingten Entwickelung des Vermögens (der δύναμις) abhängig ſetzte. Er hatte alſo das Princip als Denkgeſetz feſtgehalten, aber die Abhängigkeit des Geſchehens in der Welt der Objekte von einer Mannichfaltigkeit, wir können hinzuſetzen, nicht zu berechnender Umſtände anerkannt. Es ſollte dadurch die Tragweite des ſeine ganze Phyſik beherrſchenden Princips der Kauſalität keineswegs beſchränkt oder es gar aufgehoben werden; jener Sonderung zu Grunde lag vielmehr die Ueberzeugung, daß zwar alle wirkende Urſächlichkeit von den Zweckbegriffen der Energie oder Energien abhängig ſei, ihre Verwirklichung aber von der größeren oder minderen Geeignetheit des dazu erforderlichen Vermögens. So wie die Stoiker der Anerkennung der Zweiheit von Stoff und Kraft oder Vernunft auszuweichen ſuchten, ſo konnten ſie auch den Begriff des Vermögens als eines realen Princips nicht anerkennen. Es ward das Pro-

362) Arist. de Interpret. 9.

blem in folgenden drei Sätzen zusammengefaßt, die ich nach Trendelenburgs koncifer Form in folgender Weise wiedergebe: alles wirklich Vergangene ist nothwendig; dem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen; möglich ist was weder wirklich ist noch wirklich sein wird. Der Megariker Diodorus macht gegen den dritten Satz geltend: da das Wirkliche in der Vergangenheit nothwendig sei, so müsse auch das Wirkliche in der Zukunft nothwendig sein, da jenes nicht zukünftig war. Wenn also dem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann, so ist nur das Wirkliche und Nothwendige möglich und ein Mögliches, das nicht wirklich wird, unmöglich[363]). Ohne Zweifel war diese Schlußfolgerung gegen die von den Megarikern auch sonst bestrittene aristotelische Lehre vom realen Vermögen gerichtet. Einer solchen augenscheinlich alle Freiheit aufhebenden Beseitigung des Möglichen suchten die Stoiker sich zu erwehren. Kleanthes und nach ihm großentheils Antipater[364]) behaupteten daher, auch das Vergangene sei nicht durchweg nothwendig, sondern nur möglich gewesen; doch wollte Kleanthes, wir sehen nicht recht wie, den zweiten Satz, daß dem Möglichen nichts Unmögliches folgen könne, aufrecht halten. Chrysippus[365]) dagegen ließ sich ein Mögliches gefallen, das weder wirklich sei noch wirklich sein werde, und meinte, dem Möglichen könne auch Unmögliches folgen. Dem Edelstein z. B. eigne die Möglichkeit zu zerbrechen; wenn er aber nicht zerbreche, so sei das Zerbrechen, das Mögliche der Vergangenheit, zur Ohnmöglichkeit geworden, weil es an der dazu erforderlichen Ursache gefehlt habe. Freilich hätte er dem Kleanthes die Möglichkeit des Zerbrechens für die Zukunft zugeben müssen, wenn nicht inzwischen die Natur des Edelsteins sich geändert haben, er zum unzerbrechlichen geworden sein sollte. Selbst Chrysippus näherte sich den Worten nach dem aristotelischen Begriffe des Mög-

363) Epict. Dissertatt. II, 19 ὁ κυριεύων λόγος. vgl. Plut. Stoic. rep. 46. Trendelenburg S. 170 f.

364) Epict. l. l. u. Trendelenburg 171 f.

365) b. Plut. l. l. 46. vgl. Cic. de Fato 7. 9. und Trendelenburg 172.

lichen [366]); nur fehlte ihm, gleichwie dem Kleanthes, die nothwendige Vorausſetzung des Begriffs: die dualiſtiſche Sonderung von Vermögen oder Stoff und Kraftthätigkeit, und damit fehlte ihrer dialektiſchen Erörterung all und jeder Stützpunkt für die Lehre von der Freiheit. Einen nicht gelungenern Verſuch, das Vermögen freier Selbſtbeſtimmung mit dem nothwendigen Zuſammenhang alles Geſchehenden nach unbedingter Nothwendigkeit, zu einigen, machen die Stoiker, indem ſie theils in einem Sorites von der Nothwendigkeit des Verhängniſſes (εἱμαρμένη) auf Zutheilung (πεπρωμένη), von dieſer auf Gebühr (αἶσα), von ihr auf Vergeltung und endlich auf das die Vergeltung beſtimmende Geſetz (νόμος) ſchließen [367]), — eine Schlußkette, in welcher eben das worauf es ankommt, die freie Selbſtbeſtimmung für oder wider das Geſetz, fehlt.

Etwas beſſer mochte es dem Chryſippus gelungen ſein, den ſtoiſchen Determinismus gegen die Beſchuldigung zu vertheidigen, er falle mit dem blinden Fatalismus, dem Argument der trägen Vernunft (ἀργὸς λόγος), zuſammen. Es durfte nur hervorgehoben werden, daß was in der Ordnung der Welt beſtimmt ſei, auch Das was wir dabei mitzuwirken hätten, in ſich begreife, wie der Beſitz des Mantels unſre Bewahrung deſſelben, die Rettung des Soldaten nach einer (verlorenen) Schlacht ſeine Flucht u. ſ. w. [368]). Aber iſt nicht auch die Wollung oder Handlung die zur Verwirklichung des von der Weltordnung Beſtimmten erforderlich, gleichfalls mit Nothwendigkeit beſtimmt? Ebenſo verhält ſichs mit Chryſippus' Unterſcheidung von Haupturſachen und mitwirkenden oder nächſten Urſachen [369]). Wir wollen der Stoa ihr Verdienſt nicht ſchmälern, das

366) b. Plut. Stoic. rep. 46 τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι.

367) Alex. Aphrod. de Fato c. 35. 37.

368) Chrysipp. b. Diogenianus, Euseb. Praep. Ev. VI, 8. 265 τὸ μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲ δὲ ἧττον συγκαθειμάρθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὅλων διοικήσει. Cicero Fat. 13 quaedam enim sunt, inquit (Chrysippus), in rebus simplicia, quaedam copulata ... copulata enim res est et confatalis.

369) Cicero l. l. 18 causarum enim, inquit (Chrysippus), aliae

ihre ganze Ethik beſeelende Ueberzeugung von der freien Selbſtbeſtimmung mit ihrer Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit alles Geſchehenden zu einigen verſucht zu haben; daß es ihnen gelungen wäre, oder hätte gelingen können, vermögen wir nicht zuzugeben. Den Weg, welcher dem Plato und Ariſtoteles zur Anbahnung der Löſung des ſchwierigen Problems offen blieb, die Anerkennung eines von der ſinnlichen Wahrnehmung unabhängigen Princips des Denkens und denkender Einzelweſen, hatten ſie ſich durch ihren Senſualismus verſchloſſen; und wenn ſie dennoch, zu Gunſten ihrer Ethik, ja ihrer Erkenntnißlehre ſelber, hin und wieder dazu ihre Zuflucht zu nehmen ſich gedrungen ſahen, ſo geſchah es auf Koſten der Folgerichtigkeit ihrer Grundvorausſetzungen. Beachtung verdient noch ihr Verſuch die verſchiedenen Grade der Wollung zu unterſcheiden, als Arten des zur Handlung drängenden Triebes: Vorſatz (*πρόθεσις*), Anſatz (*ἐπιβολή*), Zurüſtung (*παρασκευή*), Angriff (*ἐγχείρησις*), Wahl (*αἵρεσις*), zwiſchen verſchiedenen Impulſen entſcheidende Wahl (*προαίρεσις*), Wollung (*βούλησις*) und zu völliger Entſchiedenheit gelangter Wille (*θέλησις*)[370]. Es ſollten die verſchiedenen pſychologiſchen Momente, die zu der endgültigen Handlung führen, aus einander gelegt werden. Wir wollen nicht fragen, ob oder wie weit dieſe verſchiedenen Momente thatſächlich ſich unterſcheiden laſſen, zumal die Ueberlieferung eine wenig zuverläſſige iſt, ſondern nur hervorheben, daß darin einerſeits die Abhängigkeit der Entſcheidung von dem ſinnlich Gegebenen, andrerſeits die allmählige Hinaufläuterung zu freier Wollung oder Selbſtbeſtimmung bezeichnet wird. Die entſchiedene Wollung muß dann wohl, nach der Lehre der ſtrengeren Stoa, in dem Wiſſen um Uebereinſtimmung der beabſichtigten Handlung mit der göttlichen Weltordnung aufgehn.

---

sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Plut. l. l. 47 *ὅτι Χρύσιππος οὐκ αὐτοτελῆ τούτων αἰτίαν, ἀλλὰ προκαταρκτικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἱμαρμένην.*

370) Stob. Ecl. II, 162 *τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι κτλ.*

Aber ſchon unter den unmittelbaren Schülern des Zeno ſcheinen einige das ſittliche Handeln von einem ſolchen Wiſſen um die göttliche Weltordnung abhängig zu machen Bedenken getragen zu haben. Ariſto der Chier [371]) legte dem Wiſſen als ſolchem nur geringen Werth bei, erklärte ſich geringſchätzig über die Begriffsphiloſophie und über das Streben nach den allgemeinen Wiſſenſchaften [372]). Für die Tugend, lehrte er, ſei der Menſch geboren und auf ihr allein beruhe die Glückſeligkeit; die Vernunfteinſicht ſoll reinigend wirken und nur ſo weit angeſtrebt werden, ſo weit ſie der Tugend die Stätte bereite, der Sünde entfremde und über das zwiſchen Tugend und Sünde in der Mitte liegende hinaushebe [373]). Durch den der Sinne nicht bedürftigen Geiſt ſolle der Weiſe über die Schwankungen der Meinungen hinausgehoben werden; nur nicht wähnen zur Erkenntniß der Weſenheit Gottes

371) vgl. N. Saal de Aristonis Chii vita, scriptis et doctrina. 1852. Kriſche's Forſchungen 405 ff.

372) Stob. Floril. 82, 16 *ἐκ τῶν Ἀρίστωνος ὁμοιωμάτων. ὁ ἐλλέβορος ὁλοσχερέστερος μὲν ληφθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πάνυ σμικρὰ τριφθεὶς πνίγει· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία.* ib. 15 *Ἀρίστων τοὺς λόγους τῶν διαλεκτικῶν τοῖς τῶν ἀραχνίων ὑφάσμασιν εἰκαζεν.* vgl. ib. 11 u. 82, 7. (Diog. VII, 161.) ib. 4, 110 *Ἀρίστων ὁ Χῖος τοὺς περὶ τα ἐγκύκλια μαθήματα πονουμένους, ἀμελοῦντας δὲ φιλοσοφίας, ἔλεγεν ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσι τῆς Πηνελόπης κτλ.* ib. 80, 7 *Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνῶσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρείαν.* vgl. Cic. Acad. II, 39. Diog. VII, 160. Sext. (374). Seneca Epist. 89.

373) Sext. Math. VII, 12. Plut. recta rat. aud. 8 *οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν.* — Stob. Ecl. I, 826 (nach Porphyrius) *Ἀρίστων ἀντιληπτικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς θέμενος, ταύτην διαιρεῖ εἰς δύο, τὸ μέν τι μέρος φάσκων μετά τινος τῶν αἰσθητηρίων ὡς τὰ πολλὰ κινεῖσθαι, ὃ αἰσθητικὸν καλεῖ . . . τὸ δέ τι ἀεὶ καθ' ἑαυτὸ καὶ χωρὶς ὀργάνων, ὃ . . . νοῦν προσαγορεύεσθαι.* — Diog. VII, 162 *μάλιστα δὲ προσεῖχε στωικῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι.* — Cic. Nat. D. I, 14.

gelangen zu können (373). Auch von der Ethik ſoll ausgeſchieden werden was nicht unmittelbar zu Herzen geht; ſie ſoll ſich begnügen den Begriff des höchſten Gutes feſtzuſtellen und daraus unerſchütterliche und genaue Beſtimmungen (für unſere Handlungen) ableiten 374). Iſt aber die Tugend das allein wahrhaft Anzuſtrebende, ſo muß uns Alles außer ihr gleichgültig ſein, nicht unterſchieden werden was der Natur nach vorzuziehn und was zu verwerfen ſei, ſondern nur nach Maßgabe der Verhältniſſe Eins dem Andren vorgezogen werden 375). Eben daher darf auch die Einheit der Tugend nicht durch Unterſcheidung verſchiedener Richtungen gefährdet, ſondern nur in Bezug auf ihre Anwendung geſondert werden 376). Ich möchte nicht ſagen daß Ariſto, ſo weit ſich aus den überlieferten Bruchſtücken der Lehren deſſelben urtheilen läßt, zum Kynismus zurückzukehren, vielmehr nur ſolche Elemente der Stoa

---

374) Sext. Math. VII. 12 . . *ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπους τινὰς συμπεριέγραφεν, καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον· τούτους γὰρ εἰς τίτθας καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν, ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βιῶναι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον, ἀπαλλοτριοῦντα δὲ κακίας, κατατρέχοντα δὲ τῶν μεταξὺ τούτων, περὶ ἃ οἱ πολλοὶ πτοηθέντες κακοδαιμονοῦσιν.* Seneca Ep. 94 Sed Aristo Stoicus e contrario hanc partem (quae dat propria cuique personae praecepta) levem existimat et quae non descendat in pectus usque; at illam non habentem praecepta plurimum ait proficere, ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse summi boni cet. vgl. Ep. 89. Stob. Floril. 82, 16. (372). Plut. de recta rat. aud. c. 8.

375) Sext. Math. XI, 64 sq. *ἔφησεν Ἀρίστων ὁ Χῖος . . . καθόλου γὰρ τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγήν, μηδέ τινα μὲν εἶναι φύσει προηγμένα τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις κτλ.* vgl. Cicero Acad. II, 42. Fin. IV, 16 occurentia nescio quae comminiscebatur cet. und an anderen St. Plut. commun. not. 27.

376) Plut. virt. mor. 2 *Ἀρ. δὲ ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγιείαν ὠνόμαζε· τῷ δὲ πρός τί πως διαφόρους καὶ πλείονας κτλ. — ἐπιστήμη* Galen. de Hippocrat. et Plut. decr. V, 5 extr. VII, 1. 2. Plut. Stoic. rep. 7.

abzuwerfen beabſichtigt habe, welche ihm für Feſtſtellung des ethiſchen Kerns unnöthig oder ſtörend erſchienen. Er erkennt, im Unterſchiede vom ſtoiſchen Monismus, die Zweiheit der Quellen unſrer Erkenntniſſe, Sinnlichkeit und Vernunft an und getraut ſich nicht aus letzterer das vorgebliche Wiſſen um die Weſenheit Gottes und die Weltharmonie abzuleiten; und wenn auch er die Tugend als Wiſſenſchaft bezeichnet, ſo geſchieht es aller Wahrſcheinlichkeit nach in ſokratiſchem, nicht eigenthümlich ſtoiſchem Sinne, in der Ueberzeugung daß wir rückſichtlich der ſittlichen Anforderungen und Werthgebungen zu feſtem unumſtößlichen Wiſſen gelangen können und ſollen. In dieſer Beziehung möchte er bereits den Standpunkt gefaßt haben, auf welchem wir die edleren unter den ſpäteren, römiſchen, Stoikern finden. Wollte er kein von Natur Angemeſſenes und dennoch nicht wahrhaft Sittliches anerkennen, ſo ſonderte ihn von den Kynikern noch immer die Annahme, daß rückſichtlich deſſen wofür ſich keine entſchieden ſittliche Anforderung geltend machen laſſe, wir uns durch die Verhältniſſe, mithin auch durch die Sitte, leiten laſſen ſollen.

Schwieriger noch iſt es über die eigenthümlichen Lehren des Karthagers Herillus ins Klare zu kommen. Die Unterſcheidung des wahren Zwecks des Weiſen von dem Scheinzwecke des Thoren [377]) (der thörichten Menge), läßt verſchiedenartige Deutungen zu, und was ſonſt noch von ihm angeführt wird, nicht mit Sicherheit auf ſkeptiſche Richtung ſich beziehn [378]).

Die dritte Schicht der Stoa, die der römiſchen Zeit, iſt ſo

---

377) Diog. VII, 165 *διαφέρειν δὲ τέλος καὶ ὑποτελίδα· τῆς μὲν γὰρ καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ μόνον τὸν σοφόν.* Cic. IV, 5 facit (Herillus) duo seiuncta ultima bonorum.

378) Cic. Fin. V, 15 . . Herillus scientiam summum bonum esse defendit. vgl. IV, 14. Clem. Alex. Strom. II, 416 *κατ' ἐπιστήμην ζῆν.* Diog. 165 *εἶναι δὲ ἐπιστήμην ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. ποτὲ δ' ἔλεγε μηδὲν εἶναι τέλος, ἀλλὰ κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματα ἀλλάττεσθαι αὐτό.* Die letzten Worte können ſich ganz wohl auf die *ὑποτελίς* beziehn.

gefärbt durch die damals vorherrſchende Eklektik, daß es gerathen ſein möchte bei Erwägung dieſer darauf zurückzukommen.

Werfen wir zum Schluß einen vergleichenden Blick auf das ſtoiſche Lehrgebäude, ſo können wir die Ueberlegenheit deſſelben über das gleichzeitig hervorgetretene epikureiſche ohnmöglich verkennen, auch abgeſehn von der ohngleich höheren Befriedigung, welche es dem ſittlichen Bewußtſein gewährt. Beide traten der Annahme hyperphyſiſcher Principien, ſei es in der Form platoniſcher Ideen oder ariſtoteliſcher Energien, entſchieden entgegen; ſie wollten auf dem Boden nachweislicher ſinnlicher Wahrnehmungen ſich halten und eben darum Nichts außer dem taſtbaren Stoffe als wirklich gelten laſſen. Epikur glaubte den letzten Grund deſſelben in untheilbaren Körperchen nachweiſen zu können, Zeno ſah ein mit ihnen nicht auszureichen, zumal er in ihnen für die unbedingten ſittlichen Anforderungen einen zureichenden Grund ohnmöglich zu entdecken vermochte. Die Vorausſetzung eines irgendwie geiſtigen Princips war erforderlich; es ſollte aber an den Stoff gebunden werden. Daher die Zwieſpaltigkeit deſſelben; man mußte je einer der beiden Seiten, der geiſtigen und ſtofflichen, entnehmen weß man bedurfte, und ſich begnügen die Einheit vorauszuſetzen. Solcher Unklarheit des Princips entging Epikurus; konnte er ſich aber rühmen aus ihm abgeleitet zu haben was ſeinen herabgeſtimmten Anforderungen irgend genügt hätte? Schon in ſeiner ſenſualiſtiſchen Erkenntnißlehre mußte er darüber hinausgehn. Das Denken, deß er bedurfte, um aus den einzelnen Wahrnehmungen bleibende Vorſtellungen, ihre Verbindung und Trennung, ihre Beſtätigung oder Verwerfung abzuleiten, lag außer dem Bereich der Atome und ihrer poſtulirten Bewegung. Er umging die Anerkennung eines vom Stoffe geſonderten Princips des Denkens, indem er die ihm eigenthümlichen Formen und Geſetze gänzlich außer Acht ließ, oder ihre Gültigkeit in Abrede ſtellte. Daher die Oberflächlichkeit ſeiner

Kanonik oder Erkenntnißlehre. Obgleich mehr entſpricht die ſtoiſche Logik den Forderungen der Wiſſenſchaft. Sie geht, gleich der epikureiſchen Kanonik, von der Sprache als dem Werkzeuge der Gedanken aus; aber an die Stelle einiger allgemeiner Bemerkungen tritt, was zunächſt Noth that, die Grundlegung einer ſprachlichen Formlehre. In ähnlicher Weiſe geht ſie in ausführliche Erörterungen über die Formen des Denkens, Begriff, Urtheil und Schluß ein. Ihre Vorausſetzung von der Gebundenheit des denkenden Princips an den Stoff hindert ſie nicht die Eigenthümlichkeit der Formen und Geſetze des Denkens anzuerkennen. — Ihre Phyſik erhebt ſich über die epikureiſche durch Beſeitigung des alle Wiſſenſchaftlichkeit aufhebenden Begriffs des Zufalls und durch das Beſtreben ſtrenger Durchführung des Princips der Kauſalität. Auch die in der Naturerklärung unentbehrliche Zweckurſächlichkeit tritt wiederum in ihre Rechte, und ſetzt die Stoa an die Stelle der Ideen und Naturgeſetze den etwas unklaren Begriff der beſaamenden Verhältniſſe, ſo ſucht ſie doch in die Bahn wiſſenſchaftlicher Unterſuchung wiederum einzulenken, verſchließt ſich ihr nicht durch die Annahme, ein und dieſelbe Erſcheinung laſſe aus den verſchiedenartigſten Urſachen ſich ableiten. In der Phyſik haben die Stoiker nicht zu dem Machtſpruch ihre Zuflucht zu nehmen, die Bewegung müſſe aus dem Sein unendlich vieler Atome im unendlichen leeren Raum ſich ergeben; eben ſo wenig zur Ableitung der denkenden Seele aus erdichteten feinſten Stoffpartikeln und zur Auflöſung der Vorſtellungs- und Denkbewegungen in das mechaniſche Getriebe feinſter und dennoch ſich erhaltender Abbilder des ſinnlich Wahrgenommenen. Ein und daſſelbe, je nach Verſchiedenheit der Stufen ſeiner Wirkſamkeit, bewegende und denkende Princip bot ihnen einen Ableitungsgrund für die räumlichen Bewegungen des Seelenweſens und für ſeine verſchiedenen Entwickelungsweiſen dar. Noch entſchiedener konnten ſie den Begriff der Einheit der Welt, die Wechſelbeziehungen in allen ihren Theilen, die Ueberzeugung von einem einigen, die Geſammtheit der Veränderungen lenkenden und leitenden göttlichen Urweſen aufrecht halten. Der kindiſchen Vorausſetzung, ſich ihres ſeeligen Daſeins in zwiſchen-

weltlichen Räumen freuender, um den Lauf der Welt unbekümmerter göttlicher Weſen, bedurfte es für ſie nicht, um dem Gottesbewußtſein Befriedigung zu gewähren. Noch entſchiedener erhebt ſich die ſtoiſche Ethik über die epikureiſche. Wir dürfen zwar nicht ſagen daß letztere der Genußſucht habe fröhnen wollen; ſie trat ihr vielmehr durch ernſtlichſte Mahnungen zur Mäßigung entgegen und hat in dieſer Beziehung unzweifelhaft heilſam gewirkt. Ja, man kann Ernſt der Geſinnung in ihrem Streben nicht verkennen, ihre Anhänger mit der Kraft auszurüſten, durch Bedürfnißloſigkeit und Entſagung über die Wechſelfälle des Lebens ſich zu erheben und zur Selbſtändigkeit freier Selbſtbeſtimmung zu gelangen. In dem Bilde, welches ſie von der Unabhängigkeit des Weiſen entwerfen, begegnen ſie ihren Gegenfüßlern, den Kynikern und Stoikern. Aber entfernen ſie ſich nicht in dem Maße, in welchem es ihnen damit gelingt, von der Folgerichtigkeit ihrer Grundvorausſetzungen? Woher ſoll ihr Weiſer die Kraft des Widerſtandes gegen die Antriebe der Sinnlichkeit entnehmen? abtödten darf er ſie ja nicht, da auf ihnen wiederum alles beruht, was von Wiſſen und Wollen in ihm iſt. Es fehlt ihm eben ſo ſehr an den erforderlichen Mitteln der Gegenwirkung, wie an dem Vermögen für die leere Selbſtändigkeit einen irgendwie befriedigenden und belebenden Inhalt zu gewinnen; die ſelbſtiſche Freude an ſeiner Selbſtändigkeit kann nicht lange ausreichen, und ſelbſt mit ihr geht er über die Grenzen des Syſtems weit hinaus. Ganz anders verhält ſichs mit der Ethik der Stoiker; ihre Anerkennung unbedingter Anforderungen und des unvergleichlichen Werthes der ihnen entſprechenden Wollungen und Handlungen, verleihet ihnen die Kraft aller entgegenſtehender ſinnlicher Antriebe Herr zu werden, und die Ueberzeugung durch jene im Einklang mit der göttlichen Weltordnung zu leben, erfüllt ihr Ideal des Weiſen mit einem poſitiven belebenden Inhalt. So müſſen wir ſagen, auch wenn wir die innere Befriedigung außer Acht laſſen wollen, die es gewähren muß ſeine wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen im Einklang mit dem tiefſten Bedürfniß unſres geiſtig ſittlichen Weſens zu wiſſen.

2. Wir müſſen uns an dieſen Grundlinien einer Vergleichung

des ſtoiſchen und epikureiſchen Syſtems genügen laſſen, um Zeit für Zuſammenſtellung des ſtoiſchen Lehrgebäudes mit dem platoniſch-ariſtoteliſchen zu gewinnen. Und hier freilich wird ein der Stoa weniger günſtiges Ergebniß ſich zeigen. Wir werden den Verſuch ſehr begreiflich finden, mit Beſeitigung der hyperphyſiſchen Principien und der daran ſich knüpfenden Schwierigkeiten, aus dem unmittelbar Gegebenen der Empfindung und Wahrnehmung die Geneſis unſrer Erkenntniß und die Welt der Dinge abzuleiten; aber iſt der Verſuch gelungen, fragt ſich, und konnte er gelingen? Die Stoa ſah, wie geſagt, ein, mit dem todten Stoffe, auch wenn man ihm Bewegung beilege, nicht ausreichen zu können; ſie wollte aber keine nicht an den Stoff gebundene Weſenheit und Thätigkeit anerkennen; daher ihre Ineinsbildung von Kraft und Stoff, Materie und Geiſt. So ſollte unſre Erkenntniß nicht blos mit der ſinnlichen Wahrnehmung beginnen und ihren Stoff aus ihr ſchöpfen, ſondern auch ihre Formen in durchgängiger Wechſelbeziehung mit ihr entwickeln; daher die mechaniſche Zuſammenſetzung der Begriffe durch Addition und Subtraktion ihrer der Wahrnehmung entnommenen Merkmale, die Verkennung der dem Denken als ſolchem angehörigen Formen des Urtheils, die Bevorzugung des hypothetiſchen Schluſſes und Vernachläſſigung des kategoriſchen. Wir möchten nicht behaupten, daß ihr Princip ſolche Ablenkung von der durch Ariſtoteles angebahnten Logik nothwendig gefordert hätte; warum ſollten ſie nicht unmittelbar aus der denkenden Seite ihres oberſten Princips die eigenthümlichen Formen des Denkens haben ableiten können? aber theils hielt wohl die Scheu ſie ab, von dem unmittelbar in der Wahrnehmung Gegebenen ſich zu entfernen, theils mochten ſie fürchten auf die Weiſe doch wiederum zu hyperphyſiſchen Prineipien zurückgeleitet zu werden, — eine Gefahr, der ſie trotz alles Widerſtrebens doch nicht entgehn konnten. Auf die Weiſe aber vermochten ſie weder zu einem Prineip der Prüfung unſrer Begriffe und Urtheile, noch zu einem Abſchluß derſelben zu gelangen. Um in der Phyſik ihrem Princip treu zu bleiben, mußte die Stoa für die ganze Mannichfaltigkeit wirkender Kräfte einen doch immer nur bildlichen Ausdruck, Hauche oder Luftſtrömungen,

wählen und an die Stelle der Zweckursächlichkeiten besaamende Verhältnisse setzen. Durch diese Ausdrücke wollte man allerdings alle Wirksamkeit auf den Urgrund der Welt zurückführen und da man diesen als stoffartig gesetzt hatte, so mußten auch seine Wirkungs- und Entwickelungsweisen in entsprechender Weise gefaßt werden. Aber der Gefahr von der Erforschung der besonderen Bestimmtheiten, unter und mit denen die Ursachen sich wirksam erweisen, abgelenkt zu werden, konnte man auf diese Weise nicht ausweichen. Und in der That sind auch die Stoiker weder die Gesetze der Bewegung, noch die Einwirkung verschiedener Stoffarten auf einander, noch den organischen Bau der Pflanzen und Thiere auszumitteln, irgend ernstlich bemüht gewesen. Hatten nun auch Plato und Aristoteles die hierher gehörigen Untersuchungen nur anzubahnen vermocht, so geriethen sie doch bei den Stoikern gänzlich ins Stocken, weil sie wähnten mit wenigen ärmlichen Annahmen über den Weg nach Unten und Oben, über die Wirksamkeit von Hauchen und besaamenden Verhältnissen, in der Naturerklärung ausreichen zu können. Auch hier zeigt sich wie der Sensualismus geneigt ist, an die Stelle wirklicher Beobachtungen, allgemeine über die Grenzen der Erfahrung hinausgehende Begriffe zu setzen. Waren aber nicht auch die platonischen Ideen und die aristotelischen Energien solche Begriffe? Allerdings, müssen wir antworten, jedoch von solcher Art, daß besonders die Energien des Aristoteles Einblicke in die besondern Bestimmtheiten des Geschehens nicht nur zuließen, sondern nothwendig hervorriefen. Ihre Entwickelungsweise, im Verhältniß zu dem sich ihnen darbietenden Stoffe, mußte ausgemittelt und auf die Weise die Anwendbarkeit des Begriffs nachgewiesen werden. Auch muß noch hervorgehoben werden daß der für gründliche Naturforschung so wichtige Unterschied der wirkenden und Zweckursächlichkeit, — wichtig, wie sich auch immer die nähere Bestimmung desselben ergeben mag, — in der Stoa zurückgetreten oder verdunkelt war; nicht als wenn sie eine beider Arten in Abrede gestellt hätte, vielmehr erhielt ja der Zweckbegriff eine gewissermaßen kosmische Bedeutung, sondern weil sie in ihrer Anwendung nicht aus einander gehalten wurden. Etwas anders

verhält ſichs mit der den Abſchluß der Phyſik bildenden Gotteslehre der Stoiker; ſie haben die Entwickelung derſelben theils durch ihre Beweisführung für das Daſein Gottes gefördert, wenngleich die ihnen eigenthümlichſte, zu dem ontologiſchen Argument überleitende, mit ihrer ſenſualiſtiſchen Erkenntnißlehre ſich ſchwerlich einigen läßt, theils haben ſie eingehend vom Grunde des Uebels und des Böſen gehandelt, theils den Begriff der göttlichen Vorſehung beſtimmter hervorgehoben, durch ihr ſittliches Gottesbewußtſein geleitet: aus ihrer Grundannahme von der Materialität des Urweſens vermochten ſie den Glauben an die göttliche Vorſehung nicht abzuleiten; aus jener konnte nur der Begriff unbedingter Naturnothwendigkeit ſich ergeben; dieſe der nach Zwecken lenkenden Vorſehung gleich zu ſetzen, blieb ein ungerechtfertigter Machtſpruch. Die Stoa ſetzt ſtillſchweigend zwei verſchiedene Seiten ihres Urweſens voraus und leitet aus je einer von beiden ab, was eben Noth that, aus der materiellen den Naturproceß des Wechſels und der Veränderungen, aus der geiſtigen die den Naturproceß leitenden Begriffe der befaamenden Verhältniſſe und beſonders der Vorſehung; die vorausgeſetzte Einheit beider Seiten ſpricht ſich in der Annahme durchgängiger Sympathie aus; die eine Seite aus der andren abzuleiten oder darauf zurückzuführen, konnte ihr nicht gelingen. Die nothwendige Abfolge von Urſache und Wirkung im Naturproceß als Schickſal oder Vorherbeſtimmtheit gefaßt, wird nach den Anforderungen des religiös ſittlichen Bewußtſeins, zur Vorſehung. Daß damit, gegen die Vorausſetzung, die geiſtige Seite der materiellen in der Weiſe des vorangegangenen Dualismus, übergeordnet wird, hat man außer Acht gelaſſen; aus der bloßen Einheit des Princips, ließ die Umſetzung unbedingter Naturnothwendigkeit in eine nach Zwecken frei waltende Vorſehung ſich nicht rechtfertigen. Wir wollen den Stoikern das Verdienſt nicht ſchmälern eins der ſchwierigſten metaphyſiſchen Probleme zu beſtimmterem Bewußtſein erhoben zu haben; daß ſie zur Löſung deſſelben mehr als Plato und Ariſtoteles den Weg angebahnt hätten, können wir nicht zugeben.

Wenden wir uns zur Ethik, dem eigentlichen Ziel- und

Glanzpunkt ihres Lehrgebäudes, ſo können wir ihr Verdienſt um wiſſenſchaftliche Geſtaltung derſelben und um Weckung, Verbreitung und Läuterung ſittlicher Geſinnung ohnmöglich verkennen. Die Feſtſtellung der Unbedingtheit ſittlicher Anforderungen tritt in ihr wenn nicht entſchiedener, ſo doch durch Durchführung ins Einzelne, eindringlicher hervor als in der vorangegangenen platoniſch-ariſtoteliſchen Ethik. Ihr Ausgangspunkt vom Triebe der Selbſterhaltung war geeignet einerſeits das Princip der vollkommenen Thätigkeit (εὐπραξία) gegen das des Wohlergehens (εὐτυχία) feſtzuſtellen, da Selbſterhaltung Selbſtthätigkeit vorausſetzt, andrerſeits die Zuſammengehörigkeit der Lebensbeſtimmung des Menſchen mit der der übrigen belebten Weſen, und zugleich die höhere Stufe jener mit den daraus ſich ergebenden höheren Anforderungen ins Licht zu ſtellen. Und ſoll der Menſch zugleich nach den Bedingungen aller lebenden Weſen und nach denen die ſeine Vernunftfähigkeit mit ſich führt, den Beſtimmungen der Selbſterhaltung, genügen, ſo mußte eine doppelte Sphäre der Pflichten und zwar ſo ſich ergeben, daß die auf die animaliſche Selbſterhaltung gerichteten, denen der geiſtigen Selbſterhaltung ſchlechthin unterzuordnen waren. Schwankten die Stoiker auch hin und wieder in der näheren Beſtimmung des Verhältniſſes der niederen Pflichten (καθήκοντα) zu den höheren (κατορθώματα), ſo wird dadurch doch die Wahrheit und Eindringlichkeit ihrer Ueberzeugung nicht gefährdet, daß unſer Leben und äußeres Wohlſein nur in dem Maße Werth für uns haben ſolle, in welchem es der Bethätigung der unbedingten ſittlichen Anforderungen zum geeigneten Mittel diene. So weit würden auch wohl Plato und Ariſtoteles ihre innerſte Ueberzeugung bei den Stoikern wiedergefunden und der ſcharfen und beſtimmten Entwickelung derſelben ſich gefreut haben. Nicht ſo möchte ſichs mit der Zurückführung ihrer Ethik auf die Principien ihrer Logik und Phyſik verhalten. Alle Erkenntniß ſoll nicht nur mit der Erfahrung beginnen, von dieſer ihren Stoff erhalten, ſondern in der Erfahrung aufgehn und dieſe zur Erkenntniß werden durch freie Zuſtimmung der Vernunft, die Vernunft aber kein irgendwie von eignem Inhalt erfülltes, ſelbſtſchaffendes Vermögen

vielmehr nur ein das Gegebene der Wahrnehmungen formirendes, es beſtätigendes ſein. So vermag die Vernunft ihre ſittlichen Handlungen nicht nach ſelbſteignen Zweckbegriffen zu lenken und zu leiten, ſondern muß dieſe vom Triebe und der Wahrnehmung erwarten, und wenn ſie fehlen, ſelber der Thätigkeit ſich begeben. Nun, ſie werden allerdings nicht fehlen, ſo lange die organiſchen Funktionen in uns wirken; wie aber ſoll die zur Zuſtimmung erforderliche Wahl zu Stande kommen? Doch wohl entweder nach Maßgabe der Stärke der jedesmal ſich uns darbietenden Impulſe, oder nach ſelbſtändiger und freier Entſcheidung der Vernunft. Für letzteres mußte der tiefe ſittliche Sinn der Stoiker ſich entſcheiden; ſie vermochten es jedoch nur mit Durchbrechung der Folgerichtigkeit ihrer Principien. Sie ſetzten zu dem Ende eine nicht nur das Vermögen ihrer ſondern aller menſchlichen Vernunft überſteigende Erkenntniß vom Verhältniß der jedesmaligen Entſcheidung zu der göttlichen Weltordnung voraus, Chryſippus u. A. als ein über alle Erfahrung hinausreichendes Wiſſen, die ſpätere maßvollere Stoa als eine unmittelbare Erweiſung der göttlichen Vernunft in uns. In der Schilderung des Ideals des Weiſen tritt bei jenen maßloſe Ueberhebung, bei dieſen ein ihren übrigen Lehren loſe angeheftetes myſtiſches Element hervor; jene mußten zur Bedeckung einer weſentlichen Lücke des Syſtems zur Rhetorik, dieſe zu dem Bewußtſein innerer Offenbarung ihre Zuflucht nehmen (vgl. ob. S. 147 f.). So vermögen wir denn in dieſer Beziehung der ſtoiſchen Ethik nicht den Grad der wiſſenſchaftlichen Folgerichtigkeit zuzugeſtehn, zu welcher in den dialektiſchen oder metaphyſiſchen Principien des Plato und Ariſtoteles die Anlage ſich fand. Die Vernunft dieſer war eine ſelbſtthätig Zwecke ſich ſetzende und mit der Kraft ausgerüſtete welche erforderlich iſt ſie im Kampf gegen widerſtreitende Impulſe der Sinnlichkeit zu verwirklichen. Sie erkannten ausdrücklich und im Einklang mit der ihr zu Grunde liegenden Erkenntnißlehre an, was die Stoa im Widerſtreit mit der ihrigen, vorauszuſetzen ſich genöthigt ſah: eine über die Sinnlichkeit hinausreichende Sphäre der Erkenntniß und die aus ihr ſich ergebende Kraft der freien Selbſtbeſtimmung (vgl. ob. S. 157 ff.). Auch das muß noch her-

vorgehoben werden, daß die Ueberzeugung Plato's und des Ariſtoteles von der Verſchlungenheit des Einzellebens ins Staatsleben, ihrer Ethik ein zwiſchen Erfahrung und Vernunfterkenntniß ſtehendes Gebiet der Zwecke eröffnete, welches den Stoikern fehlen mußte, weil ſie das unbeſtimmte Bild eines Weltſtaates und Weltbürgerthums an die Stelle konkreter lebendig ſich entwickelnder Staatsorganismen geſetzt hatten.

Dritter Abſchnitt.

Die griechiſche Skepſis.

I. Die Anfänge derſelben.

Faſt gleichzeitig mit den Lehrgebäuden Zeno's und Epikurs trat eine dritte in ſo fern ihnen verwandte Richtung der Philoſophie hervor, daß auch ſie ein in ſich befriedigtes Leben als ihr Ziel anſtrebte. Zweifel, die früher nur als Grenzpunkte der Erkenntniß hervorgetreten, oder zu ſelbſtſüchtigen ſophiſtiſchen Zwecken ausgebeutet waren, gelangten allmählig ins Gebiet wiſſenſchaftlicher Erörterung. Mag Pyrrhon aus Elis auch Anregungen ſeines ſkeptiſchen Geiſtes in einzelnen Ausſprüchen des Demokriteers Metrodorus und deſſen Schülers Anaxarchus gefunden haben, ſie ſcheinen doch auf das Wiſſen um die Dinge der ſinnlichen Wahrnehmung und die Subjektivität deſſelben ſich beſchränkt zu haben [1]). Mit Recht wird er daher wohl als Urheber einer zu wiſſenſchaftlicher Durchführung treibenden Zweifelsphiloſophie bezeichnet, wie

---

1) Aristocl. b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 19. 765, a *γράφων γέ τοι περὶ φύσεως (ὁ Μητρόδωρος) εἰσβολῇ ἐχρήσατο τοιαύτῃ· „οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν.“* Sext. Math. VII, 88 *ἴσμεν*. vgl. Cic. Acad. II, 23. Aristocl. lb. 766, a *προβὰς δέ φησιν, ὅτι πάντα ἔστιν ὃ ἄν τις νοήσαι*, und vorher 766 *ἀρχὰς δὲ ἀποφήνασθαι (φασί) τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν*, ſo daß jene ſkeptiſche Aeußerung ganz wohl demokritiſch ſich faſſen läßt und kein Grund vorhanden iſt, mit dem Ariſtokles, Pyrrhons Skepſis auf Metrodorus zurückzuführen. Auch nach Sextus l. l. 87 hatten nur *οὐκ ὀλίγοι* ihn, gleichwie den Anaxarchus und Monimus zu den Skeptikern gerechnet, letztere beiden, *ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα κτλ.*

wenig wir auch ſehn, wie und wie weit er dieſe entwickelt hatte. Nicht minder ungewiß iſt was über ſein Leben berichtet wird, auch ſo weit es dem Antigonus aus Karyſtos, dem angeblich gleichzeitigen Lebensbeſchreiber des Pyrrhon und ſeiner nächſten Nachfolger entlehnt war [2]). Er ſoll anfangs ein unbedeutender Maler, durch Bücher des Demokritus und Vorträge des Bryſon (?), eines Sohnes Stilpo's, für Philoſophie gewonnen, dem Anaxarchus, einem Schüler des Demokriteers Metrodorus, ſich angeſchloſſen, mit ihm an den Zügen Alexanders ſich betheiligt haben [3]) und von ſeinen Landsleuten zum Oberprieſter erwählt, das neunzigſte Lebensjahr erreicht haben [4]). Wie unwahrſcheinlich auch die Zurückführung ſeiner Skepſis auf Bekanntſchaft mit indiſchen Gymnoſophiſten iſt [5]), zum Streben nach einer durch gänzlichen Gleichmuth zu erlangenden Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit mag er durch ſie veranlaßt worden ſein, wenn nicht noch mehr durch das Beiſpiel des von den Skeptikern hochgehaltenen Sokrates [6]); und dieſe ſeine göttliche Seelenruhe ſcheint von ſeinem begeiſterten Schüler Timon als Kernpunkt der Eigenthümlichkeit Pyrrhons geprieſen zu werden [7]). Für dieſe ſeine Geſinnung (διάθεσις), nicht für ſeine Lehre, hatte er Nauſiphanes, den wahrſcheinlich ſpäteren Genoſſen des Epikurus gewonnen, und jener ſoll auch Epikurus ſelber ſeine lebhafte Anerkennung nicht verſagt haben [8]). Außer einem Gedichte an Alexander, gab es nichts Schriftliches vom Pyrrhon, und auch dieſes wird nicht einmal ſeinem Inhalte nach

---

2) Aristocl. l. l. XIV, 18. 763. Diog. IX, 62 sqq.

3) Aristocl. ib. 763, b. Diog. 61. 67. vgl. Lucian. 6. Accus. 25. — Zuhörer des Bryſon, während Timon Schüler des Stilpo genannt wird? Diog. 109.

4) Diog. 64.

5) Diog. 61.

6) Sext. Math. XI, 2. vgl. Cic. de Orat. III, 17.

7) b. Diog. 65. b. Aristocl. l. l. 761 sq. — b. Sext. I, 305 Pyrrhon dem unverrückt über der Erde ſchwebenden Sonnengott verglichen.

8) Diog. 64.

näher bezeichnet[9]). Seine Lehre ward ausschließlich durch Vorträge fortgepflanzt, die wahrscheinlich die Grundlage der Schriften des bedeutendsten seiner Schüler, des Timon aus Phlius, bildeten; und auch von diesen haben sich nur sehr unzureichende Nachrichten erhalten, aus denen sich kein deutliches Bild weder von den ursprünglichen Lehren Pyrrhons, noch von der timonischen Fortbildung derselben entwerfen läßt. Vorzüglich der Python Timons scheint der Verherrlichung des Pyrrhon gewidmet gewesen[10]), und Timon den wahrscheinlich schon damals verbreiteten Sagen von kindischer Anwendung des Nichtwissenkönnens auf fürs Leben unerläßliche Entscheidungen, entgegengetreten zu sein. So auch Aenesidemus[11]). Gleichwie spätere Skeptiker in den Aussprüchen der Dichter, der sieben Weisen und der ältesten Philosophen, über die Unbeständigkeit des Lebens, die Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnisse u. s. w., die Anfänge der Skepsis sahen, so deutete auch schon Pyrrhon Verse Homers, seines Lieblingsdichters, in skeptischem Sinne[12]); und Annäherung daran mochte er auch bei dem gern

---

9) Sext. Math. I, 282 *λέγεται γὰρ αὐτὸν καὶ ποίησιν εἰς τὸν Μακεδόνα Ἀλέξανδρον γράψαντα μυρίοις χρυσοῖς τετιμῆσθαι.* vgl. Plut. de Alex. fort. I, 10. — Aristocl. l. l. 763, c *οὐδὲν ἐν γραφῇ κατέλιπεν.* vgl. 758, c. Diog. 102.

10) Außer dem Timon werden noch der Athener Philon, Eurylochus und Hekatäus aus Abdera angeführt. Diog. 68 sq. Lucian. vitar. Auct. 27. Auch Philon hatte, wie es scheint, über Pyrrhon geschrieben, Timon besonders in seinem Python (*πρὸς Πύθωνα* Diog. 67) die mit ihm auf dem Wege zum Heiligthum des Amphiaraus gepflogenen Unterredungen aufgezeichnet; Aristocl. l. l. 761, *βαδίζοντι Πυθοῖδε* scheint aus dem Titel der Schrift gefolgert zu sein.

11) Diog. IX, 105 *ὅθεν καὶ ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί φησι μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν.* κτλ. 106 *καὶ Αἰνεσίδημος . . . οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς . . . τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* Timon. b. Sext. Math. VI, 30 *ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, οὗπερ ἂν ἐλθῇ* — fort. *πάντῃ* et *οἷπερ* Bekk.

12) Diog. 70 sqq. nach Theodosius. — Id. 67. vgl. Sext. Math. I, 272. 281. — Des Korinthiers Xeniades hatte schon Demokritus als eines Alles für Trug haltenden erwähnt, Sext. Phys. VII, 53.

von ihm angeführten Demokrit zu finden glauben, gewiß aber nicht als wäre ſeine eigne Skepſis die Hülle dogmatiſcher Lehren geweſen, wie (der Skeptiker) Numenius behauptet hatte [13]). Daß er allen Unterſchied von Gut und Böſe, Gerecht und Ungerecht geläugnet und nur Sitte und Geſetz als Richtſchnur unſrer Handlungen anerkannt habe [14]), iſt wohl als eine ſchwerlich von ihm ſelber gezogene Folgerung aus ſeiner Behauptung von der Unerkennbarkeit der Dinge zu betrachten; und wir dürfen annehmen, auch in ſeinem Sinne habe Timon und nach dieſem Aeneſidemus geſagt: der Verzichtung auf das Wiſſen (ἐποχή) folge gleich ihrem Schatten, die Unerſchütterlichkeit [15]). So ſtrebten die Skeptiker, Epikureer und Stoiker ein und demſelben Ziele, auf allerdings ſehr verſchiedenen Wegen, zu.

2. Ob es dem, wie es ſcheint, unruhigen Gemüthe des Timon gelungen den Hafen innerer Befriedigung zu erreichen, iſt ſehr zweifelhaft. Die Lebensnachrichten, theilweiſe dem Kommentare des Apollonides (z. B. des Tiberius) zu den Sillen des Timon entnommen, zeugen nicht dafür. Er ſcheint von Ort zu Ort wandernd, nirgend eine bleibende Stätte gefunden zu haben und nicht minder unruhig in ſeiner Thätigkeit geweſen zu ſein [16]). Von den ihm beigelegten epiſchen, kinädiſchen, ſatyriſchen Gedichten, dreißig Komödien und fünfzig Tragödien erfahren wir nichts Näheres. Von ſeinen drei Büchern Sillen, in deren zweitem über oder vielmehr gegen die älteren, im dritten über die neueren Philoſophen der Verfaſſer mit dem Kolophonier Xenophanes, in Folge ſkeptiſcher Deutung der bekannten Verſe deſſelben ſich unterhielt, haben ziemlich viele, aus den Bildern (ἰνδάλματα) einige wenige Bruchſtücke

13) Diog. 67. — 68.

14) Diog. 61 nach Askanius aus Abdera. Dagegen 64 καταληφθεὶς δὲ ποθ' ἑαυτῷ λαλῶν καὶ ἐρωτηθεὶς τὴν αἰτίαν ἔφη μελετᾶν χρηστὸς εἶναι.

15) Diog. 107. vgl. Timons Verſe ib. 105. 65.

16) Diog. 109. — ib. 110. — 114.

ſich erhalten [17]), die von Geſchick in der Anwendung parodiſch zugeſpitzter Ausdrücke zeugen, ohne in ernſte Kritik der Lehren der verſpotteten Philoſophen einzugehn. Er ſcheint die Geiſter der verſtorbenen Philoſophen (im erſten Buche?) heraufbeſchworen zu haben, wie Homer die der Helden der Vorzeit in der *Νέκυια* (Odyſſ. XII). Seinen weitſchichtigen proſaiſchen Schriften ſcheint entlehnt zu ſein was wir von ſeinen Lehren erfahren. Dem Titel nach wird nur eine angeführt [18]). Er ſoll gleichfalls ein Alter von neunzig Jahren erreicht und in Beziehung zu Antigonus, Ptolemäus Philadelphus, Arkeſilaus und Aratus geſtanden haben [19]).

Timon hatte, wahrſcheinlich nach dem Vorgange des Pyrrhon, was zur Glückſeligkeit Noth thue in die drei Fragen zuſammengefaßt: wie die Dinge beſchaffen ſeien, wie wir uns zu ihnen zu verhalten und welchen Gewinn wir von ſolchem Verhalten zu erwarten hätten [20]). Mit Berufung auf Pyrrhon antwortete er: wir vermöchten die ununterſcheidbaren, unſtäten und unfaßbaren Dinge nicht zu erkennen, ſo daß unſre Wahrnehmungen und Meinungen weder wahr noch falſch ſeien [21]), wir müßten daher unſre Ausſagen auf die Erſcheinungen beſchränken, nicht auf das Sein der Dinge ausdehnen, und dürften nicht einmal behaupten daß ſie in dieſer oder jener Weiſe oder in keiner von beiden ſich verhielten, und müßten uns aller Behauptungen über dieſelbe wegen der möglichen entgegengeſetzten Auffaſſungen enthalten [22]). Wollten wir über ſinnliche Wahrneh-

---

17) Diog. 110 sqq. vgl. Ariſtokles b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 18. Die Bruchſtücke ſ. b. Mullach fragm. philosoph. Graec. I, 84 sqq.

18) ſ. Meineke Exercit. in Athen. I, 6. — Diog. 111 *πρὸς τοὺς φυσικούς.* Anm. 24.

19) Diog. 110. 113 sqq.

20) Aristocl. l. l. 758, d *ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα . . . τίνα μὲν χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι .. τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.*

21) Aristocl. ib. *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, καὶ διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.*

22) Timon. b. Diog. 105 *τὸ μὲν ὅτι ἔστι γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ*

mungen in Folge des ihnen zuſtimmenden Geiſtes entſcheiden, ſo würden wir Unvereinbares vereinen [23]). Auch wollte er keine unbewieſene Vorausſetzung gelten laſſen, ſo daß ins Unendliche hin zu beweiſen wäre, und leugnete die Realität der Zeit [24]). Wir müſſen daher, folgerte er zur Beantwortung der zweiten Frage, unerſchütterlich und ohne Vorneigung, der Behauptungen, daß die Dinge ſeien oder nicht ſeien, zugleich ſeien und nicht ſeien, weder ſeien noch nicht ſeien, uns enthalten; ja das Erſcheinen oder Nichterſcheinen, dürfen wir lediglich in Beziehung auf unſre individuelle Empfindung ausſagen [25]). Dieſer Verzichtung auf all und jedes Wiſſen (*ἀφασία*) ſoll gleich ihrem Schatten Unerſchütterlichkeit folgen und dieſe oder die unbewegliche Ruhe Befreiung vom Stolz und dem Wahne der Leidenſchaften, dieſem Joche der leichtbeweglichen Geſchlechter der Menſchen, mit ſich führen [26]). Nur wer

---

ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ. — Pyrrhon nach Gell. XI, 5, 4 *οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδετέρως.* vgl. Diog. 61. — Id. 106 *οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.*

23) Diog. 114 *συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει (ὁ Τίμων) πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας· συνῆλθεν Ἀπταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος.*

24) Sext. Math. III, 2 *καὶ γὰρ ὁ Τίμων ἐν τοῖς πρὸς τοὺς φυσικοὺς τοῦτο ὑπέλαβε δεῖν ἐν πρώτοις ζητεῖν, φημὶ δὲ τὸ εἰ ἔξ ὑποθέσεώς τι ληπτέον.* — Id. VI, 66.

25) Aristocl. l. l. . . . *ἀδοξάστους (δεῖν) καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν.* Diog. 76 *οὐ μᾶλλων*, i. e. *τὸ μηδὲν ὁρίζειν ἀλλ' ἀπροσθετεῖν.* — Id. 106 *τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.* vgl. 105 (22). — Ib. 103 sq. . . . *μόνα δὲ τὰ πάθη γινώσκομεν κτλ.*

26) Aristocl. l. l. *τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα ἀταραξίαν.* — *ἀφασία* gleichbedeutend mit *ἀκαταληψία* u. *ἐποχή.* vgl. Diog. 61. 107, *ἀπαθία* mit *ἀταραξία*, Diog. 108. Cic. Acad. II, 42. — Diog. 107 *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ἥ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία* (Timon und Aeneſidemus). — ſ. Timons den Pyrrhon verherrlichende Verſe b. Aristocl. u. Sextus Math. XI, 1, b. Mullach v. 147 sqq.

mit Gleichmuth Leben und Tod, Geſundheit und Krankheit erträgt, legt der Tugend allein Werth bei; ſie iſt ihm die Natur des Göttlichen und Guten, aus welcher der Gleichmuth des Lebens uns zu Theil wird [27]). Wenn daher Pyrrhon Gutes und Böſes, Gerechtes und Ungerechtes einander gleichgeſetzt und lediglich auf Sitte und Satzung zurückgeführt haben ſollte ([15]), ſo konnte ſichs wohl nur um die von der Wiſſenſchaft verſuchten Begriffsbeſtimmungen handeln. — Mögen ſich die Anfänge der zehn Zweifelsgründe ſchon bei Pyrrhon und Timon gefunden haben, die Form in welcher ſie uns überliefert werden, gehört aller Wahrſcheinlichkeit nach dem Aeneſidemus [28]).

Bald nach Timon ſcheint die Schule der pyrrhoniſchen Skepſis erloſchen und die bis auf Aeneſidemus reichende Liſte der Skeptiker entweder Zuſammenreihung bedeutungsloſer Namen oder erſonnen zu ſein [29]).

II. Skepſis der neueren Akademie.

Der Sinn für theoretiſche Forſchungen war nach dem Xenokrates in der Akademie erloſchen, oder hatte auf Polemik, namentlich gegen die Stoa, ſich beſchränkt (ob. I, 384). Daß dieſe Polemik mit Arkeſilaus einen ſkeptiſchen Charakter annahm, davon iſt wohl der Grund zugleich in der Richtung der Zeit und in der Einwirkung der pyrrhoniſchen Theorie zu ſuchen. Rückkehr zu der urſprünglichen platoniſchen Ideenlehre war nicht zu erwarten, ſeitdem man den Verſuch ſie durch Einigung mit der pythagoriſchen Zahlenlehre neu zu beleben, hatte aufgeben müſſen; zur Gewinnung

27) Cic. Fin. II, 13. III, 3. Acad. II, 42. Epictet. bei Stob. Serm. 121, 28. — Cic. Fin. IV, 16 Pyrrho . . qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat. vgl. II, 13. III, 4. Sext. Math. XI, 20 *ὁ Τίμων ἐν τοῖς Ἰνδαλμοῖς . . . Ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεὶ, Ἐξ ὧν ἰσόταος γίγνεται ἀνδρὶ βίος* (v. 152 Mull.).

28) ſ. Zeller S. 282, 1. vgl. unten.

29) Menodotus b. Diog. 115. Aristocl. l. l. Cicero Fin. II, 11 u. a. O. — Die Diadochenliſte b. Diog. l. l.

eines neuen, jene mit den ariſtoteliſchen Lehren ausgleichenden Standpunktes fehlte die Kraft und der dazu erforderliche Sinn für theoretiſche Forſchung. Wie ſollte da nicht die Bekanntſchaft mit der pyrrhoniſchen Skepſis, welche ja Timon auch in Athen vertreten hatte, auf eine andre Bahn gelenkt haben? Zwar rückhaltslos ſich zu ihr zu bekennen, war von denen nicht zu erwarten, welche das Anſehn der Akademie aufrecht zu halten ſich verpflichtet fühlten. Dieſer Verpflichtung glaubte man zu genügen, indem man die dogmatiſchen Beſtandtheile des platoniſchen Lehrgebäudes fallen ließ und den antinomiſchen Zug ſeiner Dialektik weiter entwickelte, zunächſt um die Unhaltbarkeit der zu großem Anſehn gelangenden ſtoiſchen Wiſſenſchaftslehre nachzuweiſen.

Arkeſilaus aus Pitane in Aeolien war, fünf und ſiebenzig Jahre alt Ol. 134, 4, 241 v. Chr. geſtorben, alſo um 316 v. Chr. geboren, hatte ſich von dem Peripatetiker Theophraſtus zum Akademiker Krantor gewendet und war dem Krates in der Leitung der Schule gefolgt[30]). Doch ſollen auch Pyrrhon und Diodorus Kronus nicht ohne Einfluß auf ihn geweſen ſein[31]). Aus den übrigen dürftigen Lebensnachrichten iſt nur zu entnehmen, daß er ein Zeitgenoſſe des Antigonus, dem Attalus, König von Pergamos befreundet, reich und großmüthig geweſen und zu ſchlagenden Antworten in gebundener und ungebundener Rede immer bereit[32]). Seine Lehren kennen wir nur aus Ueberlieferungen, denen keine Schriften deſſelben zu Grunde lagen[33]).

Arkeſilaus ſcheint, nach der Richtung der damaligen Philoſo-

---

30) Diog. IV, 44. 61. vgl. Clintonis fasti hellen. 367. — Diog. 29. 32. Daß er mit Zeno den Polemo gehört und mit jenem ſich entzweit habe, war eine viel verbreitete, jedoch wenig glaubwürdige Sage, Cic. Acad. I, 9. Fin. V, 31. Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 5. 729, b.

31) Diog. 33 *ἀλλὰ καὶ τὸν Πύῤῥωνα κατά τινας ἐζηλώκει.* Schon Ariſton ſoll geſagt haben: *πρόσθε Πλάτων, ὄπισθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.* Timon fügt ib. noch den Menedemus hinzu. vgl. Numenius l. l. c.

32) Diog. 30. 38. 41 u. passim. Vom Attalus ward der Akademie ein Garten geſchenkt, ib. 60.

33) Plut. de Alex. fort. I, 4. Diog. 32.

phie, dem Senſualismus zugegeben zu haben, daß alle Erkenntniß auf ſinnlicher Wahrnehmung beruhen müſſe, und dann im Widerſtreit gegen die Art, wie die Stoa durch Vorausſetzung eines formirenden Vernunftvermögens, aus jener ein unerſchütterliches Wiſſen ableiten wollte, zu der Behauptung gelangt zu ſein, daß wir weder durch die Sinne, noch durch die Vernunft zur Gewißheit zu gelangen vermöchten[34]), und wenn er auf zweifelnde Aeußerungen des Sokrates, Plato, des Anaxagoras, Empedokles, Heraklit, Parmenides und Demokritus ſich berief, ſo wird er mindeſtens vorzugsweiſe die auf ſinnliche Wahrnehmung bezüglichen im Auge gehabt haben[35]). Vorzüglich mußte daher ſeine Kritik gegen die ergreifende Vorſtellung der Stoiker gerichtet ſein ([35]). Gegen ſie machte er geltend, daß die dazu erforderliche Zuſtimmung ſich nicht auf die Wahrnehmung ſelber, ſondern auf den Begriff beziehe, d. h. nicht jene, ſondern die ſchon im voraus feſtſtehende Behauptung beſtätige. Dann, daß die wahre Vorſtellung (*φαντασία*) ununterſcheidbar von der falſchen bleibe, daher auch die Zuſtimmung des Weiſen in Folge einer Meinung, nicht einer Erkenntniß, erfolge; er mithin (als wahrer Weiſer) ſich aller Zuſtimmung enthalten, Zurückhaltung des Urtheils (*ἐποχή*) üben müſſe[36]). Auch

---

34) Sext. Math. VII, 150 *οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀρκεσίλαον προηγουμένως μὲν οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον, οἱ δὲ καὶ ὡρικέναι δοκοῦντες τοῦτο κατὰ ἀντιπαρεξαγωγὴν τὴν ὡς πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς ἀπέδοσαν.* Cic. de Orat. III, 18 Arcesilas . . . hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit cet.

35) Cic. Acad. I, 12. Plut. adv. Col. 26.

36) Sext. l. l. 154 *εἴπερ τε ἡ κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσίς ἐστιν, ἀνύπαρκτός ἐστι, πρῶτον μὲν ὅτι ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται ἀλλὰ πρὸς λόγον (τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις)· δεύτερον ὅτι οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία ὑπάρχειαι οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής, ὡς διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίσταται* (vgl. Cic. Acad. II, 24. N. D. I, 25) . . . *μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντ' ἔσται ἀκατάληπτα. πάντων δὲ ὄντων ἀκαταλήπτων ἀκολουθήσει καὶ κατὰ τοὺς Στωϊκους ἐπέχειν τὸν σοφόν. . . εἰ συγκαταθήσεται ὁ σοφός, δοξάσει ὁ σοφός.* κτλ.

könne ja das Objekt des Wiſſens dieſes nicht erzeugen, da ſonſt was nicht Wiſſen ſei (das Objekt) Grund des Wiſſens ſein müſſe[37]). Zudem ſolle die Zuſtimmung im Mittelgebiete zwiſchen Wiſſen und Meinen ſich finden, jenes allein dem Weiſen, dieſes dem Thoren eignen, und doch beiden gemeinſam die Zuſtimmung ſein, ſo daß der Gegenſatz zwiſchen Weiſen und Thoren aufgehoben werde[38]). Dieſe Einreden treffen den Kernpunkt der ſtoiſchen Erkenntnißlehre; denn ſie zeigen daß eine lediglich von dem Gegebenen der Wahrnehmung abhängige, nicht ſelbſteigner Formen oder Begriffe theilhafte Vernunft zu feſter und ſicherer Entſcheidung über das Wahre und Falſche unſrer Vorſtellungen nicht zu gelangen vermöge. Und von hieraus hätte Arkeſilaus allerdings zu der Erneuerung einer theilweiſe verbeſſerten platoniſch-ariſtoteliſchen Erkenntnißlehre übergehn können. Doch war er einer ſolchen Aufgabe ſchwerlich gewachſen und mag daher ohne Rückhalt in die Skepſis eingelenkt haben.

Auch die Stoiker vermochten zu ernſtlichem Umbau ihrer durch ſolche Kritik tief erſchütterte Erkenntnißlehre ſich nicht zu ermannen, ſondern begnügten ſich der Skepſis mit der Behauptung zu begegnen, daß mit dem Wiſſen zugleich die Möglichkeit eines ſelbſtbewußten, auf Zwecke gerichteten Handelns aufgegeben werden müſſe (ob. S. 92, 139). Dieſe Einrede veranlaßte die Entwickelung der der ſkeptiſchen Richtung der neueren Akademie eigenthümlichen Wahrſcheinlichkeitslehre. Vermuthlich behauptete ſchon Arkeſilaus, daß der Trieb, ohne die Zuſtimmung der Vernunft abwarten zu dürfen, zu den Handlungen führe, und beſtimmt wird ihm die Behauptung beigelegt, daß wer über alle Dinge ſein Urtheil zurückhalte, Nei-

37) Plut. fr. de Anim. V, 2. 36 Wyttenb. *ὅτι οὐ τὸ ἐπιστητὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης, ὡς Ἀρκεσίλαος· οὕτω γὰρ ἀνεπιστημοσύνη τῆς ἐπιστήμης αἰτία φανεῖται.*

38) Sext. l. l. 151 sq. Wie weit ſchon Arkeſilaus an der der neueren Akademie beigelegten Argumentation gegen die Gültigkeit der ſinnlichen Wahrnehmung, Sext. Math. VII, 40 sqq. Plut. adv. Col. 28 und anderweitig, ſich betheiligt habe, wird ſich ſchwerlich entſcheiden laſſen.

gung und Abneigung und überhaupt die Handlungen nach der Wahrſcheinlichkeit (des Erfolgs) beſtimmen werde und zur Glückſeligkeit zu gelangen vermöge, die nur aus der Vernünftigkeit hervorgehe, welche ja auch nach der Lehre der Stoa, in den ſittlichen Handlungen das Bewegende ſei[39]). Damit hätte er denn wiederum der altakademiſchen Lehre ſich annäheren und ein aus und durch ſich ſelber entſcheidendes Vernunftvermögen annehmen müſſen. Ob oder wie weit er dieſe Beſchränkung der Skepſis durchgeführt habe, iſt aus den einzelnen ihm beigemeſſenen ſittlichen Ausſprüchen und Lebenszügen nicht erkennbar[40]).

2. Als nächſte Nachfolger des Arkeſilaus werden Lakydes der Kyrenäer, Telekles, Hegeſinus aus Pergamos genannt; aber erſt der Schüler und Nachfolger des Hegeſinus[41]), der vielgefeierte Karneades aus Kyrene[42]) ſcheint die Anfänge der akademiſchen Skepſis weiter entwickelt zu haben. Cicero u. A. reden mit Bewunderung von ſeiner Beredtſamkeit und ſeiner ſiegreichen Dialektik[43]). Obgleich er ſeine dialektiſche Skepſis nicht auf den Kampf gegen die Stoa beſchränkte, ſondern gegen die Lehren über das

---

39) Plut. adv. Col. 26 ... ἡ ὁρμὴ .. ἐξ ἑαυτῆς ἀγωγὸς ἐπὶ τὰς πράξεις ἐφάνη μὴ δεομένη τοῦ προστίθεσθαι. — eine Behauptung, die ſchon Chryſippus beſtritt, Id. Stoicor. rep. 47. — Sext. Math. VII, 138 ... φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι κτλ.

40) vgl. Zeller 292, 1. 2.

41) Diog. 59 sqq. Cic. II, 6. — B. Clem. Strom. I, 301 ſtatt Hegeſinus, Hegeſilaus. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 7.

42) Diog. 62 sqq. vgl. Numenius b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 8. Nach Apollodorus war Karneades fünf und achtzig Jahre alt Ol. 162, 4 (129 v. Chr.) geſtorben, alſo 214/$_3$ v. Chr. geboren. Ib. 65. — Cic. l. l. u. Valerius Max. VIII, 7, 5 laſſen ihn das neunzigſte Jahr erreichen.

43) Cic. de Orat. II, 38. vgl. Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 8, 738, c. Plut. de Garrul. 23.

Kriterium aller vorangegangenen Philoſophen richtete, ſo doch vorzugsweiſe gegen jene, ſelber ein Zuhörer des Diogenes von Seleukia und ſo vertraut mit den Schriften des Chryſippus, daß er (oder man?) zu ſagen pflegte, wäre nicht Chryſippus geweſen, ſo würde Karneades nicht gekommen ſein [44]). Und ohngeachtet des Gegenſatzes der Lehren, ſcheint doch eine gewiſſe Geiſtesverwandtſchaft unter ihnen ſtatt gefunden zu haben. Schriftliches hatte auch Karneades außer Briefen an den König Ariarathes von Kappadokien, nicht hinterlaſſen. Um ſo eifriger war ſein Schüler und Nachfolger der Karthager Klitomachus beſtrebt, deſſen Lehren durch, wie es heißt, vier hundert Bücher ins Licht zu ſtellen. Schon Timon verſpottete die Geſchwätzigkeit der Akademie [45]), und ſie ſcheint auch dem Karneades bei allem Glanz der Rede nicht gefehlt zu haben.

Als Kriterium der Wahrheit wollte er weder Vernunft, noch ſinnliche Wahrnehmung, noch Vorſtellung gelten laſſen, da ſie alle drei der Täuſchung ausgeſetzt ſeien [46]). Vorzüglich aber ſucht er das Vertrauen zu der Vorſtellung zu erſchüttern, d. h. er richtet ſeine Skepſis zunächſt gegen die Erkenntnißlehre der Stoa. Er zeigt, daß der erſt von Außen angeregte Sinn uns Dinge erſcheinen laſſe, mithin in der Gewißheit mit ſich führenden Affektion der Seele das Kriterium zu ſuchen ſei, und dieſe Affektion, d. h. die Vorſtellung (*φαντασία*), zugleich ſich ſelber und die ſie bewirkende Erſcheinung bewähren müſſe, ſo daß man einerſeits als ergreifende Vorſtellung nur diejenige gelten laſſe die ihrem Gegenſtande vollkommen entſpreche, andrerſeits dieſe Uebereinſtimmung durch die ergreifende Vorſtellung ſich bewähren laſſe, man daher einen Cirkelbeweis führe; oder, ſolle der Weiſe unbedingt entſcheiden, man ja zugebe, daß er auf Erden nicht zu finden ſei. Natürlich kann, ohne im Beſitz der zu ergreifbaren Vorſtellung zu ſein, auch nicht von einem Mehr oder Weniger der nicht ergreifbaren Vorſtellungen

44) Sext. Math. VII, 159. vgl. IX, 1. Euseb. Pr. Ev. 736, c. d. — Diog. 62. Cic. Acad. II, 27. 30. — Diog. 62.

45) Diog. 65. — ib. 67.

46) Sext. Math. VII, 159.

die Rede ſein, zumal man Weiſe und Thoren einander ſchlechthin entgegenſetze. Da nun aber die Sinne oft untreue Boten ſind, ſo kann nur die wahre Vorſtellung als Kriterium gelten, und da ferner jeder Vorſtellung, die uns als wahr erſcheint, eine falſche untrennbar anhängt, ſo haben wir die Entſcheidung über Wahr und Falſch in der Vorſtellung überhaupt zu ſuchen. Läßt ſich dieſe nun nicht als ergreifende Vorſtellung nachweiſen, ſo auch nicht als Kriterium; und eben ſo wenig die Vernunft, die, wie billig, auf die Vorſtellung zurückgeführt wird, da ihr Das, worüber ſie entſcheiden ſoll, erſt erſchienen ſein muß, und das nur durch ſinnliche Wahrnehmung geſchehn kann [47]). Sehr ausführlich ſuchte dann Karneades und ſeine Schule die Ununterſcheidbarkeit der wahren von der falſchen Vorſtellung nachzuweiſen, und zwar zunächſt zur Widerlegung der ſtoiſchen Behauptung, daß die wahre Vorſtellung eine ſolche ſei, die von einem Nichtſeienden nicht ſtatt finden könne. Man hob unmittelbar zu Handlungen im Wachen, im Traume, im Wahnſinne führende Vorſtellungen hervor, in denen Richtiges mit Falſchem ſo verknüpft ſei, daß das Eine und Andre in That ausbreche, wie wenn Herkules nach richtiger Vorſtellung den Bogen ergreife, und im Wahn ihn auf die eignen Kinder, ſtatt auf die des Euryſtheus, richte [48]). Dann machten ſie die Ununter-

47) Sext. l. l. 160 . . . *δείκνυσιν ὅτι καὶ εἰ ἔστι τὸ κριτήριον τοῦτο, οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους ὑφίσταται.* 161 . . . *τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένου, ὅπερ πάθος ἐστὶν οὐχ ἕτερον τῆς φαντασίας* Ib. 426 *πῶς δ' οὐχὶ καὶ εἰς τὸν δι' ἀλλήλων ἐμπίπτουσι τρόπον;* — die *καταληπτικὴ φαντασία* ſoll dem *ὑπάρχον* entſprechen und wiederum, *τί ποτ' ἔστι καὶ τὸ ὑπάρχον, ἀναστρέψαντές φασιν ὅτι ὑπάρχον ἐστὶν ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν.* — Ib. 429. — 432 sqq. — 164 . . . (*ἐπεὶ*) *πάσῃ τῇ δοκούσῃ ἀληθεῖ καθεστάναι εὑρίσκεταί τις ἀπαράλλακτος ψευδής, γενήσεται τὸ κριτήριον ἐν κοινῇ φαντασίᾳ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ ψεύδους. ἡ δὲ κοινὴ τούτων φαντασία οὐκ ἔστι καταληπτική.* 165 *μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτήριον οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον· ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται. καὶ εἰκότως κτλ.* vgl. Cic. Acad. II, 28.

48) Sext. VII, 402 *οἱ δὲ περὶ τὸν Καρνεάδην . . τὸ „οἷα οὐκ ἂν*

ſcheidbarkeit von Vorſtellungen geltend, deren Gegenſtände der Form nach einander ſehr ähnlich ſeien, wie zweier Eier oder Zwillinge[49]), gleichwie den mannichfaltigen optiſchen Schein[50]). Wie letzteren ſchon mit den damals anwendbaren Mitteln zu begegnen ſei, unterſuchten die Akademiker eben ſo wenig wie die Stoiker, ſondern hoben nur hervor, daß die Stärke des Eindrucks nicht geringer bei unwahren als bei wahren Vorſtellungen ſei, daher kein Kriterium der Unterſcheidung der einen von den andren ſich finde[51]). Dann wendeten ſie ſich zu den aus den ſinnlichen Wahrnehmungen abgeleiteten Grundvorſtellungen und Begriffen, um zu zeigen daß auch rückſichtlich ihrer dieſelbe Ununterſcheidbarkeit der wahren von den falſchen ſtatt finde, indem ſie zunächſt den Mangel an feſten Grenzbeſtimmungen mit Anwendung des Sorites, hervorhoben. Die

---

γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος" ἀσυγχώρητον εἶναι (λέγουσι). (403) *καὶ τεκμήριον τῆς ἀπαραλλαξίας τὸ ἐπ' ἴσης ταύτας ἐναργεῖς καὶ πληκτικὰς εὑρίσκεσθαι . . τὸ τὰς ἀκολούθους πράξεις ἐπιζεύγνυσθαι. κτλ.* vgl. Cic. Acad. II, 13. 28 (49).

49) ib. 408 . . *καὶ ἡ κατὰ χαρακτῆρα καὶ κατὰ τύπον.* vgl. Numen. l. l. 738, c. Cic. Acad. II, 28 zerlegt die akademiſche Zweifelslehre in vier Hauptſtücke: esse aliquod visum falsum, non posse id percipi, inter quae visa nihil intersit, fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint (48), nullum esse visum verum a sensu profectum, cui non appositum sit visum aliud, quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit. Da aber nur das erſte (von den Epikureern allein) beſtritten, das zweite und dritte zugegeben werde: omnis pugna de quarto est. Doch hatten, wie ſchon aus dem Bisherigen erhellet, die Akademiker auch den zweiten und dritten Punkt ausführlich behandelt. vgl. Cic. l. l. 26.

50) Sext. l. l. 409 sqq. Cic. Acad. II, 26. 7. 25. Karneades ſcheint daraus die praktiſche Unanwendbarkeit des Satzes gefolgert zu haben, daß zwei Größen, die einer dritten gleich, auch unter einander gleich ſeien. Galen. de opt. Disc. c. 2.

51) Sext. 402. 408 *ἀλλὰ γὰρ αὕτη μὲν ἡ ἀπαραλλαξία τῶν τε καταληπτικῶν καὶ ἀκαταλήπτων φαντασιῶν κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἴδιώμα παρίσταται.* In Beziehung auf den Geſichtsſinn, ib. 412 sqq. 424 sq. — 415. vgl. Cic. l. l. II, 15. 28.

Vorſchrift des Chryſippus, in zweifelhaften Fällen ſich der Entſcheidung zu enthalten, mußten ſie als eine die Folgerichtigkeit des ſtoiſchen Dogmatismus durchbrechende Ausflucht betrachten [52]).

3. Auch in der Phyſik hatte Karneades die Schärfe ſeiner Kritik vorzugsweiſe gegen die Lehren des Chryſippus gerichtet, jedoch faſt ausſchließlich, wie es ſcheint, gegen die theologiſchen Beſtandtheile derſelben; mit der eigentlichen Phyſik ſoll er weniger als mit der Ethik verkehrt haben [53]). Gegen den vom *consensus gentium* hergenommenen Beweis fürs Daſein Gottes machte die Akademie, und wahrſcheinlich Karneades an der Spitze derſelben, die Unerweisbarkeit dieſer Uebereinſtimmung und die geringe Geltung derſelben, ſelbſt wenn ſie erweislich wäre, geltend [54]); gegen die Berufung auf Vorzeichen und Weiſſagungen, die Unſicherheit der für dieſe angeführten Zeugniſſe, den Mangel an urſächlichem Zuſammenhang zwiſchen Vorbedeutung und Erfolg, die Ohnmöglichkeit zufällige Erfolge vorherzuſehn und die Zweckloſigkeit des Vorherſehens nothwendiger und unvermeidlicher [55]). Vorzüglich aber richtete er ſeine Angriffe gegen die ſtoiſche Behauptung von der Beſeeltheit und Vernünftigkeit des Weltalls und gegen den von deſſen durchgängiger Zweckmäßigkeit abgeleiteten Beweis für das Daſein eines mit Intelligenz und nach Zwecken waltenden höchſten Weſens. Hatte die Stoa den Menſchen als Endzweck der Weltbildung hingeſtellt, ſo hob die Akademie hervor, wie fein Daſein

---

52) Cic. II, 13 primum in sensus (dividunt), deinde in ea quae ducantur a sensibus et ab omni consuetudine, quam obscurari volunt cet. — Sext. ib. 415 sqq. gegen Chryſippus. vgl. Cic. I. I. 29. Sextus ſondert jene beiden Betrachtungsweiſen nicht von einander.

53) Diog. 62 *ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἧττον φερόμενος, ἐν δὲ τοῖς ἠθικοῖς μᾶλλον.* vgl. Cic. N. D. I, 2.

54) Cic. N. D. I, 23. vgl. III, 4.

55) Cic. ib. III, 5. vgl. Divin. II, 17. — Divin. I, 13. II, 21. 11. — I, 13. II, 21. 14 quid habere mundus potest cum thesauri inventione commune cet., ſelbſt auch nicht wenn man die ſtoiſche Annahme von der durchgängigen *συμπάθεια* in der Natur gelten läßt. — II, 25. In mehreren dieſer St. wird Karneades namentlich angeführt, vgl. de Fato 14.

durch Leiden und Gefahren der mannichfachſten Art getrübt und bedroht werde, wie die ihm verliehene Vernunft dem ſchlimmſten Mißbrauch preis gegeben ſei, und daß, da der Weiſe auf Erden ſich nicht finden ſolle, die Geſammtheit der Menſchen im tiefſten Elend der Thorheit ſchmachte. Zudem ergehe es ja auch den verhältnißmäßig Weiſen und Tugendhaften keineswegs wohl, wie ſie es verdienten [56]). Und ſelbſt zugegeben, die Welt ſei die ſchönſte und beſte, ſo ſei doch nicht erweislich daß ſie nicht die Wirkung bloßer Naturkräfte ſein könne. Was nöthigt uns ſie auf eine Weltſeele oder Gottheit zurückzuführen? ohnmöglich unſre ſo mangelhafte Kenntniß der Natur [57]). Daß die Welt beſeelt und vernünftig ſein müſſe, weil der Menſch es iſt, darf nicht gefolgert werden; wenn die Vernunft für den Menſchen das Beſte iſt, ſo folgt nicht daß ſie es auch für die Welt ſein werde [58]). Soll ferner die Gottheit ein lebendes Weſen ſein, ſo zugleich nach Analogie mit allen lebenden Weſen, leidensfähig und zerſtörbar. Auch iſt, was ſinnenfähig, afficirbar, für Luſt und Unluſt empfänglich; alſo auch in dieſer Beziehung veränderlich und dem Untergange ausgeſetzt; desgleichen weil zugleich mit der Sinnesempfindung begehrend und verabſcheuend, mithin der Einwirkung eines ihm Naturwidrigen unterworfen [59]). Legt man nun der Gottheit zugleich mit der höchſten Vernunft, vollkommne Seligkeit und alle Tugenden bei, ſo läßt man außer Acht daß die Tugend Ueberwindung vorausſetzt, und daß die Glückſeligkeit, als fortdauernder Luſtzuſtand, ohne Unluſt, Lebensförderung ohne Lebenshemmung, undenkbar iſt; ſo daß auch hier wiederum das göttliche Weſen dem Gebiete der Endlichkeit und Vergänglichkeit anheimfällt. Und erkennt man nicht auch, wenn

---

56) Cic. Acad. II, 38. vgl. Porphyr. de Abstin. III, 20. — Cic N. D. III, 25 sqq. 31. — ib. 32.

57) Cic. N. D. III, 11. Acad. II, 38.

58) Cic. N. D. III, 8. 10. 11.

59) ib. c. 12. 14. — 13. b. Sext. Math. IX, 139 sqq. ſehr weitſchweifig ausgeführt.

man der Gottheit Tugend beimißt, dieſe als ein Höheres an[60])? Nicht mindere Widerſprüche ergeben ſich, wenn wir allgemeiner fragen, ob die Gottheit als begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich zu denken ſei. Unbegrenzt kann ſie nicht ſein, weil damit zugleich ohne Bewegung und Seele; nicht begrenzt, weil ſonſt in Schranken eingeſchloſſen; nicht körperlich, weil alles Körperliche veränderlich und dem Untergange unterworfen iſt[61]). Gegen den Polytheismus machte Karneades, durch Anwendung des Sorites, geltend daß ihm zufolge jeder Theil oder jede beliebige Beſtimmtheit des weltlichen Daſeins zur Gottheit erhoben werden könne; vielleicht auch den Zwieſpalt unter den verſchiedenen mythiſchen Ueberlieferungen[62]). Am tiefſten aber ſchnitt Karneades in die ganze ſtoiſche Phyſik durch Erſchütterung ihres Fatalismus ein. Den ſpärlichen Angaben zufolge, hält er mit den Epikureern an der Freiheit der Selbſtbeſtimmung feſt, aber in Folge der ſie gewährleiſtenden Thatſachen des unmittelbaren Bewußtſeins, ohne mit jenen durch Vorausſetzung des Zufalls, die Gültigkeit des Princips der Urſächlichkeit erſchüttern zu wollen. Er faßt, wahrſcheinlich nur hypothetiſch, den Begriff der Freiheit ſo, daß ſie keine vorangehende äußere Urſachen vorausſetze, vielmehr ihrer eigenthümlichen Natur gemäß ſich beſtimme, ohne von äußeren Urſachen abhängig zu ſein[63]). Damit greift er den Monismus der Stoiker an und konnte mit ihrer bloßen Unterſcheidung einer inneren und äußeren Seite unſrer Handlungen nicht einverſtanden ſein.

4. Mögen auch Karneades' Vorträge und Reden auf Gegenſtände der Ethik vorzugsweiſe eingegangen ſein ([53]), ſo zeugt, was wir von ihnen erfahren, doch wenig von tief eingreifender Kritik der ſitt-

---

60) Sext. Math. IX, 152 sqq. Cic. N. D. III, 15. — Sext. 176.

61) Sext. 148 sqq. 180 sq.

62) Sext. 182 sqq. Cic. Nat. Deor. III, 17 sqq. — Cic. ib. III, 21—23.

63) Cic. de Fato 11 . . . motus enim voluntarius eam naturam in se ipso continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat: nec id sine causa. vgl. c. 14.

lichen Grundbegriffe. Er ſprach in den im J. 158 in Rom gehaltenen Reden für und gegen die Gerechtigkeit, d. h. für und gegen die unbedingte ſittliche Geltung derſelben. Wir erfahren nur Einiges aus der Gegenrede zur Befürwortung der Behauptung daß es kein natürliches Recht gebe und die Geſetze nur auf Sicherheit und Erweiterung der Herrſchaft berechnete Satzungen der Klugheit, daher wandelbar wie der Wechſel der Verhältniſſe ſeien [64]). An treffenden Beiſpielen konnte es ihm auch in der römiſchen Geſchichte nicht fehlen, und ſchwerlich wird der Eindruck der dieſe Behauptung durchführenden Rede durch die der unbedingten Gültigkeit ſittlicher Rechtsbeſtimmungen gewidmete Gegenrede ſonderlich geſchwächt worden ſein. Ebenſo durfte er wohl der Zuſtimmung der überwiegenden Mehrzahl ſeiner Zuhörer ſich verſichert halten, wenn er das Streben nach ſelbſtiſchem Genuß und Vortheil gegen Anerkennung unbedingter Anforderungen des Rechts in Beziehung auf die perſönlichen Verhältniſſe befürwortete [65]), und leicht mochte es ihm gelingen das Schwankende der ſtoiſchen Lehren vom Angemeſſenen und ſchlechthin Sittlichen unſrer Handlungen nachzuweiſen [66]). Ebenſo gegen Chryſippus' von der Nothwendigkeit des Todes und der Uebel überhaupt hergenommene Troſtgründe die von ihnen unberührte Gewalt der ſinnlichen Empfindung geltend zu machen [67]). Die Reden des Karneades hatten ſich dermaßen in beſtändigen Antinomien bewegt, daß Klitomachus geſtand nimmer auszumitteln vermocht zu haben, wozu derſelbe ſich ſelber neige; nur die Annahme des Kallipho, Vereinigung der Rechtſchaffenheit oder Tugend mit der Luſt habe er ſehr lebhaft vertheidigt [68]); und ſie mochte mit

64) Lactant. Inst. V, 14. vgl. c. 6, 9. 16. Epitom. 55. wieder abgedruckt in den Bruchſtücken von Cic. de rep. III, 6. 7. 13. 15. vgl. Plut. Cato mai. 22. Quintil. Inst. XII, 1. 342 Bip.

65) Lact. Inst. V, 16 bei Cic. rep. III, 15. 20. Fin. II, 18. vgl. Offic. III, 23.

66) Cic. Fin. III, 12.

67) Cic. Tusc. III, 25.

68) Cic. Acad. II, 45. vgl. über die Behauptung des uns nicht weiter bekannten Kallipho Cic. Fin. V, 25. Fin. II, 6. 11.

ſeiner Wahrſcheinlichkeitslehre ganz wohl vereinbar erſcheinen. Doch das Nähere und Beſtimmtere muß der Erörterung der Anwendung vorbehalten werden, welche Karneades von ſeiner Wahrſcheinlichkeitslehre machte.

5. Wollte Karneades die Fähigkeit zum unbedingten Wiſſen und Erkennen zu gelangen weder im Allgemeinen noch in Beziehung auf Phyſik und Ethik anerkennen, ſo doch eben ſo wenig die Möglichkeit der Entſcheidung für die Bedürfniſſe des Lebens und Wirkens aufheben. Der Weiſe ſoll zur Sicherung gegen Irrthum auf all und jede dogmatiſche Behauptung, ſelbſt auf die die Ohnmöglichkeit des Wiſſens ausſagende und auf die des Wahr- oder Falſchſeins verzichten, nicht aber auf den Unterſchied des Wahr- oder Falſcherſcheinens; alſo ſich aller Entſcheidung enthalten über das der Erſcheinung zu Grunde liegende Objekt und nur von der ſubjektiven Art der Erſcheinung ſich Rechenſchaft geben; damit bleibe ihm auch Alles, was zur praktiſchen Wahl noth thue[69]).

Karneades verſuchte daher an die Stelle der Wahrheitslehre, wie die dogmatiſche Philoſophie ſie beabſichtigt hatte, eine Wahrſcheinlichkeitslehre zu ſetzen, und dieſer Verſuch veranlaßte, ihn als Urheber einer dritten Akademie zu bezeichnen. Er ſcheint lediglich die Vorſtellungen des wachen und geſunden Bewußtſeins in Er-

---

69) Cic. Acad. II, 9. vgl. Attic. XIII, 21. Wogegen Sextus Hypot. I, 226 als unterſcheidendes Merkmal der Akademiker von den Skeptikern hervorhebt: jene *διαβεβαιοῦνται περὶ τούτου (πάντα εἶναι ἀκατάληπτα), ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα προσδοκᾷ.* — Phys. VII, 166 *ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν κτλ.* (vgl. Cic. Acad. II, 21. 32.) 168 *κατὰ μὲν οὖν τὴν πρὸς τὸ φανταστὸν σχέσιν ἢ ἀληθὴς γίνεται ἢ ψευδὴς (ἡ φαντασία) ... κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἡ μέν ἐστι φαινομένη ἀληθὴς ἡ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθής, ὧν ἡ μὲν φαινομένη ἀληθὴς ἔμφασις καλεῖται παρὰ τοῖς Ἀκαδημαϊκοῖς καὶ πιθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία, ἡ δ' οὐ φαινομένη ἀληθὴς ἀπέμφασις τε προσαγορεύεται καὶ ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία.* Cic. Acad. II, 31. 32 (nach Klitomachus): etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset.

wägung gezogen und ſolche ausgeſchloſſen zu haben, die augenſcheinlich falſch, uns auch nicht als wahr erſcheinen [70]). Von den als wahr erſcheinenden Vorſtellungen können die welche wegen Kleinheit des Gegenſtandes oder wegen deſſen Entfernung oder Schwäche des Auges dunkel bleiben (*ἀμυδραί*), unſre Zuſtimmung nicht in Anſpruch nehmen. Anders, wenn ſie Anhalt an einer hinreichend klaren finden [71]). Da nun überhaupt die Vorſtellung nie je für ſich allein beſteht (*μονοειδής*), ſondern eine mit den andern nach Art einer Kette verbunden iſt, ſo entſteht ein zweiter Grad der Wahrſcheinlichkeit; die wahrſcheinliche Vorſtellung wird, in Folge ihrer Verbindungen, zu einer nicht behinderten (*πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος*), indem die Merkmale einander gegenſeitig ergänzen und keins den übrigen widerſpricht [72]). Der höchſte Grad der Wahrſcheinlichkeit der Vorſtellung (*ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη*), wenn nach genauer Prüfung der einzelnen Merkmale je für ſich und der dabei in Anſchlag zu bringenden Verhältniſſe, ſie ſich als probehaltig ergibt [73]). Wir ſollen alſo, ohne uns Behauptun-

70) Sext. VII, 169 *οὔτε γὰρ τὸ αὐτόθεν φαινόμενον ψευδὲς οὔτε τὸ ἀληθὲς μὲν μὴ φαινόμενον δὲ ἡμῖν πεῖθειν ἡμᾶς πέφυκεν. κτλ.*

71) ib. 171 sq. — So glaubte ich die etwas dunkeln Worte 173 verſtehn zu können. vgl. 175.

72) ib. 176—182. 179 .. *ὁ Ἀκαδημαϊκὸς τῇ συνδρομῇ τῶν φαντασιῶν ποιεῖται τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας, μηδεμιᾶς τε τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν περισπώσης αὐτὸν ὡς ψευδοῦς, λέγει ἀληθὲς εἶναι τὸ προσπίπτον.*

73) ib. 182 .. *ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ἀπερισπάστου ψιλὸν ζητεῖται τὸ μηδεμίαν τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ φαντασιῶν ὡς ψευδῆ ἡμᾶς περισπᾶν . . . ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ τὴν περιωδευμένην συνδρομὴν ἑκάστην τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ ἐπιστατικῶς δοκιμάζομεν. κτλ.* Bei Sext. Hypot. I, 227 ff. findet ſich einige Verſchiedenheit in der Bezeichnung der verſchiedenen Grade der Wahrſcheinlichkeit; auf *πιθαναὶ φαντασίαι* folgen *πιθαναὶ καὶ διεξωδευμέναι* und auf dieſe *π. κ. περιωδευμέναι καὶ ἀπερίσπαστοι*. Cic. Acad. II, 11 probabilis visio et probabilis quae non impediatur. ib. 31 si nihil se offerel, quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur. 32 extr. neque tamen omnia eiusmodi visa approbari, sed ea quae nulla re impedirentur.

gen über unſren Vorſtellungen entſprechende Objekte zu erlauben, die Vorſtellungen lediglich als Vorgänge in unſrem ſubjektiven Bewußtſein betrachten und nach der größeren oder minderen Deutlichkeit derſelben in ihrer Beſtimmtheit je für ſich oder in ihrem Verhältniß zu andren mit ihnen in Beziehung ſtehenden Vorſtellungen, ſie für mehr oder minder wahrſcheinlich halten. Was uns aber beſtimmt den Grad ihrer Wahrſcheinlichkeit auszumitteln, iſt nicht das Intereſſe an einem pſychologiſchen Wiſſen, ſondern lediglich Rückſicht auf die in der Lebensführung und für Erlangung der Glückſeligkeit (69) davon zu machende Anwendung. Dieſe muß daher maßgebend ſein für Beſtimmung des jedesmal zu erreichenden Grades der Wahrſcheinlichkeit. Je nach der Wichtigkeit der zu treffenden Entſcheidung wird ein höherer Grad der Wahrſcheinlichkeit anzuſtreben ſein, oder ein minderer genügen. Dazu läßt die Dringlichkeit der Entſcheidung nicht immer eine ſorgfältige Prüfung zu [74]). Völlige Sicherheit und Gewißheit auch für Entſcheidungen im Leben und Handeln nicht erreichen zu können, mußten die Akademiker geſtehn, und vermag, fragten ſie, der ſtoiſche Weiſe ſie zu erlangen? [75]).

6. Aber auch ſie erkannten Glückſeligkeit als Endziel aller unſrer Beſtrebungen an, und daraus ergab ſich ihnen die Aufgabe an einer Begriffsbeſtimmung derſelben ſich zu verſuchen; nach ihrem Standpunkte natürlich nur in der Weiſe der Wahrſcheinlichkeit [76]). Wir dürfen uns daher nicht wundern ſchwankende, mit einander nicht ganz übereinſtimmende Beſtimmungen ihnen beigelegt zu finden, und ſchwerlich annehmen daß die Verſchiedenheit der An-

74) Sext. Math. VII, 184 sqq.

75) Cic. Acad. II, 31 etenim is quoque qui a vobis sapiens inducitur, multa sequitur probabilia cet.

76) Id. Fin. V, 7 ... non dolendi Hieronymus; fruendi rebus iis, quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit. Acad. II, 42 introducebat etiam Carneades non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

gaben lediglich der Fahrläſſigkeit der Berichterſtatter zuzuſchreiben ſei. Eine aus Principien abgeleitete eigenthümliche Begriffsbeſtimmung aufzuſtellen, konnten ſie nicht unternehmen, da ſie unbedingte Gewißheit der Principien von vorn herein läugneten. Sie mußten ſich begnügen unter den verſchiedenen aufgeſtellten Annahmen nach dem Scheine der Wahrheit ſich zu entſcheiden. Karneades und nach ihm Antiochus, hatten mit dem Anſpruch auf Vollſtändigkeit der Eintheilung [77]), drei verſchiedene Endzielpunkte unſrer Beſtrebungen aufgeſtellt: Luſt, Schmerzloſigkeit, naturgemäßes Leben; und wiederum zwei Arten ihnen nachzuſtreben unterſchieden: entweder wird der Beſitz und Genuß je eines dieſer Güter angeſtrebt, oder das Anzuſtrebende in der darauf gerichteten Thätigkeit ſelber geſucht. Letzteres kann rückſichtlich der beiden erſten Zielpunkte, Luſt und Schmerzloſigkeit, nicht ſtatt finden, ſondern nur rückſichtlich des letzten, naturgemäßes Leben, und die Stoa hält für das allein an ſich Anzuſtrebende und für das einzige Gut die darauf gerichtete Thätigkeit, auch wenn wir es nicht erreichen: ſo daß alſo die urſprüngliche Sechstheilung zu einer Viertheilung wird, da Naturgemäßheit allein in jener zwiefachen Weiſe, als Beſitz und Genuß derſelben, oder die ihr gewidmete Thätigkeit, die Beſchaffenheit des Handelns, als das unbedingt Werthvolle angeſtrebt werden kann. Wenn nun Karneades das Princip der Naturgemäßheit den übrigen hypothetiſch vorgezogen haben ſoll, ſo konnte er, im beſtändigen Kampfe gegen die Stoa begriffen, den Begriff nur in jener erſten Weiſe vertheidigen; und damit ſtimmt auch, er habe das höchſte Gut als den aus der Befriedigung der natürlichen Triebe ſich ergebenden Genuß gefaßt ([76]). Wenn er dann wiederum behauptete, wie auch der Begriff des Endzwecks gefaßt werden möge, ſo ſichere doch Tugend die Erreichung der Glückſeligkeit [78]); und

77) Cic. Fin. V, 6 sqq. vgl. Tusc. V, 30.

78) Id. Tusc. V, 29 et quoniam videris hoc velle, ut quaecunque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus cet.

ferner, der Weiſe möge auch bei ſchmerzlichſten Fügungen dem Kummer widerſtehn können [79]): ſo mochte er unter Weisheit und Tugend auch die Klugheit [80]) und Selbſtändigkeit verſtehn, welche durch Verzicht auf alles unbedingte Wiſſen erreicht werden ſollte; und in dieſer Beziehung konnte er nicht minder Kalliphons Luſt und Tugend zuſammenfaſſendes Princip ([68. 76]) vertheidigen, als Inbegriff deſſen, was zur Befriedigung des Naturtriebes erforderlich ſei. Auch durfte er in Anerkennung der die Wahrſcheinlichkeit gewährleiſtenden inneren Impulſe, die ſittlich religiöſen nicht überhören und daher nicht nur, wie ihm nachgerühmt wird, ein durchaus braver Mann ſein, ſondern auch den religiöſen Glauben als inneres Bewußtſein gelten laſſen, wie ſcharf er immerhin den ſtoiſchen Vorſtellungen von der Gottheit und dem polytheiſtiſchen Volksglauben entgegentrat [81]).

So mochte er auf ſeinem Standpunkte ſich ganz behaglich fühlen; geſunder Sinn und Klugheit ([80]) leiteten ſeine Entſcheidungen und Handlungen; wollte er auch nicht die Qualität der Thätigkeit als das an ſich Anzuſtrebende anerkennen, ſo befriedigte ihn doch der Genuß derſelben, das lebendige Wechſelſpiel mit Antitheſen, das Bewußtſein in Dialektik und Rethorik ſeinen Gegnern überlegen zu ſein; und ein ſolcher Genuß iſt zwar ſchwerlich je als Endzweck aller unſrer Beſtrebungen aufgeſtellt, aber nicht ſelten als das Beſtimmende derſelben thatſächlich geltend gemacht worden. Sein Nachfolger, der Karthager Klitomachus, iſt uns nur als begeiſterter Verbreiter und Vertheidiger der Lehren deſſelben und er, zugleich mit ſeinem Schüler Charmidas, als Gegner un-

---

79) Aus Klitomachus' Troſtſchrift an ſeine Landsleute nach der Zerſtörung Karthagos angeführt, Tusc. III, 22 Quum ita positum esset, videri fore in aegritudine sapientem patria capta: quae Carneades contra dixerit, scripta sunt.

80) Cic. Fin. V, 6, 16 vivendi ars est prudentia — im Sinne des Karneades.

81) Quintil. XII, 1. — Sext. Hypot. III, 2 *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν αὐτοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμεν.* vgl. Cic. N. D. III, 17.

philoſophiſcher Rhetorik bekannt [82]). Das Herabſinken der neueren Akademie zu unfruchtbaren Spitzfindigkeiten geiſſelt ſchon Polybius, der Zeitgenoſſe des Karneades, mit der Schärfe und Einſeitigkeit eines durchaus praktiſchen Geiſtes [83]). Philo und Antiochus, die Urheber der ſogenannten vierten und fünften Akademie, leiten dann zur eklektiſchen Richtung über; daher wir uns vorbehalten auf ſie im folgenden Abſchnitte zurückzukommen. Dem Zeitalter der Eklektik gehören freilich auch Aeneſidemus und ſeine Nachfolger an; doch haben ſie ſich an derſelben eben ſo wenig betheiligt als auf dieſelbe einzuwirken vermocht, ſo daß es unbedenklich ſein möchte dieſe dritte Entwickelung der alten Skepſis ſogleich hier, in ihren Beziehungen zu den beiden vorangegangenen ſkeptiſchen Theorien, ins Auge zu faſſen.

III. Die Skepſis des Aeneſidemus und ſeiner Nachfolger.

A. 1. Mögen immerhin Anhänger der alten pyrrhoniſchen Skepſis noch hie und da ſich gefunden und mag Aeneſidemus einige Anregung von ihnen empfangen haben, doch beginnt mit ihm ohne Zweifel eine neue Reihe wiſſenſchaftlicher Entwickelung [84]). Wir haben

---

82) Diog. IV, 67. Cic. Acad. II, 32. — Sext. Math. II, 20. Cic. de Orat. I, 18.

83) Polyb. Exc. Vat. XII, 26.

84) Menodotus, ein empiriſcher Arzt, deſſen Galenus wiederholt erwähnt, ließ die pyrrhoniſche Skepſis mit dem Timon erlöſchen und mit dem Kyrenäer Ptolemäus wieder beginnen; Hippobotus und Sotion führten eine Anzahl von Schülern des Timon auf und Diogenes leitet durch einen derſelben, Euphranor, und deſſen Schüler, den Alexandriner Eubulus, die Reihe bis auf Aeneſidemus fort. Heraklides, ein Schüler des Sarpedon, Schülers des Ptolemäus, ſoll Lehrer des Aeneſidemus geweſen ſein, Diog. L. IX, 115 sq. ib. Menag. Der Peripatetiker Ariſtokles dagegen ſagt, kürzlich erſt ſei die erloſchene urſprüngliche Skepſis durch Aeneſidemus in Alexandrien wiederum erweckt worden, b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 18. 763. d. Sext. Hypot. I, 222 .. *κατὰ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον· οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως.*

nur zu bedauern von dem bedeutenden Manne so wenig Zuverlässiges zu erfahren, und das Bild seiner Theorie nicht aus den eignen Schriften desselben schöpfen zu können, sondern aus den zum Theil verwaschenen Nachrichten Späterer uns zusammenstellen zu müssen. In Knosus oder Aegae geboren lehrte er in Alexandrien [85]). Von seinen Schriften führt Sextus nur eine ausdrücklich an und von derselben finden wir bei Photius einen sehr kurzen Auszug. Sie war an den Akademiker Lucius Tubero, einen vornehmen Römer, gerichtet, hatte von der noch damals vorhandenen Akademie geredet und der Verfasser in sehr ausführlicher Weise seine Skepsis von der ihrigen gesondert, indem er jene als eine solche bezeichnete, die gegen die Stoiker gerichtet, selber zu stoisiren scheine. Wahrscheinlich daher daß Aenesidemus nicht lange nach Cicero geschrieben habe, wenngleich dieser die eigentliche (pyrrhonische) Skepsis für erloschen hält und auch Seneka keinen zu seiner Zeit blühenden Lehrer der pyrrhonischen Philosophie kennt [86]). Der Zweck der Schrift war zu zeigen, daß zwar der Skeptiker eben so wenig als irgend einer der andren Philosophen zum Wissen zu gelangen vermöge, aber im Unterschiede von ihnen, nicht wähne zu wissen was nicht wißbar sei, d. h. daß er auf all und jedes Wissen verzichte, und daß eben darin seine Weisheit und Glückseligkeit bestehe. Ausführlich hatte Aenesidemus dann im ersten Buche die Unterschiede der akademischen und pyrrhonischen Skepsis erörtert; letztere soll frei von allem Dogma, die Erkennbarkeit und Erreichbarkeit (der Dinge) weder behaupten noch läugnen, und eben so weder das Wahr- noch Falschsein, weder das Glaublich- noch das Nichtglaublichsein, weder Sein noch Nichtsein; sondern sich auf das: nicht mehr das

---

85) Diog. L. IX, 16 nennt ihn *Κνώσιος*, Photius Bibl. Cod. 212. 170, 41. Bekk. *ἐξ Αἰγῶν*. — Aristocl. b. Euseb. l. l.

86) Sext. Math. VIII, 215 *ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πυῤῥωνείων λόγων*. Phot. 169, 17 *Πυῤῥωνίων λόγωνῆ*. l. 32 *τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι κτλ.* — p. 170, 16 *Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς*. — Cic. Fin. II, 11. 13. de Orat. III, 17. — Seneca quaest. Nat. VII, 32.

Eine als das Andre, oder auf das: bald verhalte ſichs ſo, bald nicht ſo, oder dem Einen ſo, dem Andern gar nicht ſo, zurückziehn. Wogegen die Akademie über Vieles dogmatiſch ſich ausſpreche, von Tugend und Unverſtand rede, Wahrheit und Lüge, Wahrſcheinliches und Unwahrſcheinliches, Sein und Nichtſein vorausſetze, vieles Andre feſt beſtimme, nur an der ergreifenden Vorſtellung zweifle und ſo gleichen Rügen mit den übrigen Philoſophen anheimfalle, mithin ohne ſich deſſen bewußt zu ſein, im Widerſtreit mit ſich ſelber ſich finde. Daran hatte ſich ein Umriß der pyrrhoniſchen Skepſis geſchloſſen [87]). Das zweite Buch hatte dann die Durchführung im Einzelnen begonnen, vom Wahren und den Urſachen, Affektionen und Bewegung, Werden und Vergehn und von dem allem dieſem Entgegengeſetzten gehandelt; das dritte von Bewegung, ſinnlicher Wahrnehmung und ihren Eigenthümlichkeiten (*ἰδιώματα*); das vierte vom Trug der Zeichen (*σημεῖα*), der auf die leere Mitleidenſchaft (*προσπάθεια*) des Subjekts zurückgeführt ward, die, wie es ſcheint, Grund der durch die Sitte befeſtigten unhaltbaren Annahmen über Welt und Natur der Götter ſein ſoll. Das fünfte Buch entwickelt die Zweifel an der Gültigkeit des Princips der Urſächlichkeit; das ſechſte handelte von den Begriffen des Guten und Böſen, dem zu Wählenden und zu Meidenden, dem Vorzuziehenden und zu Ver-

87) Phot. l. l. p. 169. Sext. Hypot. I, 3 *ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί.* vgl. 7, wo die *σκεπτικὴ ἀγωγὴ* auch als *ζητητική, ἐφεκτικὴ καὶ Πυῤῥώνειος* bezeichnet wird, 8 als Ziel derſelben *ἐποχὴ* und *ἀταραξία*. vgl. 13. 18. Sehr ausführlich begegnet Sextus dem Einwurf *ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοί . . τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν.* 19. vgl. 13. Wenn Aen. die Akademiker beſchuldigt zu dogmatiſiren (Phot. 169, 38) und zuweilen mit den ſtoiſchen Annahmen zuſammenzutreffen (170, 15), ſo mag er unter der damaligen Akademie (*ἡ νῦν*) zunächſt Antiochus oder deſſen Schule, vielleicht auch Philon, im Sinne gehabt haben. — Den Begriff der Skepſis und die das Nichtwiſſen deſſelben bezeichnenden Ausdrücke erörtert ausführlich Sext. Hyp. I, 7 sqq. 187 sqq. — 235 *ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν.*

werfenden, das ſiebente von den Tugenden, das achte vom Endzweck. Ein verſtändiger Plan liegt dieſem Handbuche der Skepſis offenbar zu Grunde; in welcher Weiſe er im Einzelnen durchgeführt war, läßt ſich nur einigermaßen aus vereinzelten Angaben ſchließen. Ohne Zweifel waren die zehn Zweifelsgründe in dem Werke entwickelt und vermuthlich im dritten Buche [88]), nachdem im zweiten, wie es ſcheint, zu vorläufiger Ueberſicht, die Probleme der folgenden Bücher kurz erörtert worden.

2. Wahrſcheinlich hat ſich ſchon Manches von den zehn Zweifelsgründen in der früheren Skepſis gefunden; die zuſammenfaſſende Form, in der ſie uns überliefert werden, gehört, die gelegentlichen weiteren Ausführungen abgerechnet, ohne Zweifel dem Aeneſidemus [89]). Wir verſuchen nicht die Anfänge, welche er vorfinden mochte, auszumitteln, oder die etwaigen Erweiterungen auszuſcheiden, und begnügen uns die Zielpunkte derſelben hervorzuheben [90]). Zuerſt ſoll gezeigt werden daß in Folge der verſchiedenen Entſtehung der Thiere, durch und ohne Fortpflanzung, und nach Verſchiedenheit der Einrichtung und Beſchaffenheit ihrer Sinnenwerkzeuge, gleichwie ihrer Triebe, ihre Auffaſſung der Gegenſtände und ihre Vorſtellungen von denſelben ſehr verſchieden ſein müſſen [91]),

---

88) Phot. 170, b, 9 *καὶ ὁ γ̄ δὲ αὐτῷ λόγος περὶ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὰς ἰδιωμάτων, τὰς ὁμοίας περιεργαζόμενος ἐναντιολογίας, εἰς τὸ ἀνέφικτον καὶ ἀκατάληπτον ὑποφέρει καὶ αὐτά.*

89) Sext. Math. VII, 345 .. *καθάπερ ἐδείξαμεν τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους ἐπιόντες.* Auch *λόγοι* und *τόποι* genannt, ib. 36. Aristocl. b. Euseb. l. l. 760, b *ὁπόταν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα* (?) *διεξίῃ τρόπους· κατὰ τοσούτους γε ἀποφαίνειν ἄδηλα τὰ πράγματα πεπείραται.*

90) Sie werden von Ariſtokles a. a. O. zum Behuf der Widerlegung kurz berückſichtigt, von Diog. IX, 79 sqq. beſtimmter angegeben, von Sext. Hypot. I, 36 sqq. ſehr ausführlich erörtert. vgl. Math. VII, 346.

91) Sext. Hyp. 36 *ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἑξαλλαγήν.* 40 *τοῦτο δὲ ἐπιλογιζόμεθα ἔκ τε τῆς περὶ τὰς γενέσεις αὐτῶν διαφορᾶς καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰς συστάσεις τῶν σωμάτων παραλλαγῆς.* Diog. 79 *πρῶτος* (*τρόπος*) *ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν ζῴων πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα καὶ βλάβην καὶ ὠφέλειαν.*

und ohne Grund ihnen die innerlich wirkende wie die ſich äußernde Vernunft abgeſprochen und dem Menſchen allein vorbehalten werde[92]), der Menſch daher auch nicht berechtigt ſei, ſich eine von der thieriſchen verſchiedene Auffaſſungs- und Vorſtellungsweiſe zuzueignen. 2) gleiche Verſchiedenheit finden wir auch unter den Menſchen rückſichtlich der Seele und des Leibes, mithin auch unter ihren Vorſtellungen und Strebungen, wie Sextus mit dem Aufwande vieler Beiſpiele zeigt und daraus den Schluß zieht, daß die Vorſtellungen und Annahmen des Einen denen des Andren vorzuziehn, durchaus willkürlich ſei[93]). Oder ſoll etwa der erträumte Weiſe die wahren von den falſchen Vorſtellungen unterſcheiden, ſo iſt 3) zu erwägen, wie die verſchiedenen Sinne uns die Gegenſtände in ganz verſchiedener Weiſe erſcheinen laſſen und von dieſen verſchiedenartig berührt werden, wie der Blind- und Taubgeborene keine Vorſtellung von andren Eigenſchaften der Dinge haben kann außer denen, die er durch die drei andren Sinne wahrnimmt, und daß die Dinge ganz wohl Eigenſchaften haben können, für die uns der Sinn fehlt; oder daß, auch wenn unſre Sinne die Eigenſchaften der Dinge auffaſſen ſollten, wir doch nicht zu entſcheiden vermöchten, in welcher der von uns aufgefaßten Eigenſchaften das Weſen der Dinge beſtehe; und eben ſo wenig vermag die Vernunft es zu entſcheiden[94]). 4) Wie verſchieden ſind auch unſre Wahrnehmungen und Vorſtellungen nach Verſchiedenheit unſrer Zuſtände, der natürlichen und abnormen, geſunden oder kranken, im Wachen und Schlafen, je nachdem wir ſtill ſtehn oder uns bewegen, hungrig oder geſättigt ſind, trunken oder nüchtern, lieben oder haſſen, nach

92) Sext. 65 *ὁ μὲν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικὸς λόγος.* Das hierher Gehörige von Diogenes nicht berührt; für das Vorangegangene ähnliche, jedoch wenigere Beiſpiele angeführt.

93) Sext. 36 *ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν.* 79 sqq. Diog. 80 *ὁ παρὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις καὶ ἰδιοσυγκρισίας.*

94) Sext. 86 *ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς.* 90 sqq. Diog. 81 *τρίτος ὁ παρὰ τὰς τῶν αἰσθητικῶν πόρων διαφοράς.*

Maßgabe vorangehender Zuſtände, des Muthes und der Furcht, des Kummers oder der Freude. Welche ſolcher Zuſtände ſollen wir für maßgebend halten, welche nicht? woher ein Kriterium zur Entſcheidung nehmen, oder wie ohne Kriterium entſcheiden [95])? 5) Ebenſo verſchieden ſind unſre Vorſtellungen, je nach Verſchiedenheit der Entfernung in welcher, des Orts an welchem wir ſie auffaſſen, und ihrer Lage. Auch hier vermögen wir nicht unter ihnen zu entſcheiden, ſei es mit Beweisführung, die ins Unendliche geht, oder ohne dieſelbe [96]). 6) Auch werden die Gegenſtände nie rein für ſich wahrgenommen, ſondern immer theils durch ein äußeres Medium, wie Luft, Waſſer u. ſ. w., theils durch ein in unſren Sinnenwerkzeugen ſich findendes, wodurch die Art der Wahrnehmung bedingt wird; und ſelbſt unſerem hinzutretenden Denken (*διάνοια*) möchte ein ſolches Medium eignen, auch abgeſehn davon daß die ihm die Vorſtellungen zuführenden Sinne täuſchen [97]). 7) Nach Verſchiedenheit der Zuſammenſetzung und Qualität der Dinge erſcheinen ſie uns und wirken ſie auf uns anders. So erſcheinen die Theilchen des Ziegenhorns weiß, das ganze ſchwarz, umgekehrt die Silbertheilchen ſchwarz, das Silberſtück weiß u. ſ. w. [98]). 8) Was ſchon bisher im Einzelnen ſich gezeigt hat, gilt ganz allgemein, daß alles Seiende oder vielmehr uns Erſcheinende, ſtets nur in Beziehung auf ein Andres aufgefaßt wird, theils im Verhältniß des

---

95) Sext. 36 *τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις.* 100 *περιστάσεις λεγόντων ἡμῶν τὰς διαθέσεις . . .(καὶ) προσδιαθέσεις,* Diog. 82 *ὁ παρὰ τὰς διαθέσεις καὶ κοινῶς παραλλαγάς.* Es kommen einige Beiſpiele hinzu.

96) Sext. 36 *πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους.* 128 sqq. Diog. 85 *ἕβδομος ὁ παρὰ τὰς ἀποστάσεις καὶ ποιὰς θέσεις καὶ τοὺς τόπους καὶ τὰ ἐν τοῖς τόποις.*

97) Sext. 36 *ἕκτος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας.* 124 sqq. *ἐπιμιγάς.* Diog. 84 *ὁ παρὰ τὰς μίξεις καὶ κοινωνίας, καθ' ὃν εἰλικρινῶς οὐδὲν καθ' αὐτὸ φαίνεται.*

98) Sext. 37 *ἕβδομος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων.* 129 sqq. Diog. 86 *ὄγδοος ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ ποιότητας αὐτῶν κτλ.*

auffaſſenden Subjekt zu dem aufgefaßten Gegenſtande, theils rückſichtlich Deſſen was zugleich mit dem Gegenſtande zu unſrem Bewußtſein gelangt (*τὰ συνθεωρούμενα*). Wie vermöchten wir da zu ſagen was jeder der Gegenſtände an ſich ſei, abgeſehn von dieſen Beziehungen[99])? 9) Wie verſchieden iſt auch der Eindruck den Gegenſtände und Erſcheinungen hervorrufen, je nachdem wir häufig oder ſelten ihnen begegnen, und wie vermöchten wir anzugeben was Jedes unabhängig von dieſem Umſtande ſei[100]). 10) endlich werden die Erſcheinungen, mithin auch unſre Vorſtellungen von ihnen, bedingt durch die Verſchiedenheit der Lebensführung (*διαγωγή*), der Sitte, der Geſetze, des mythologiſchen Glaubens, der dogmatiſchen Annahmen, und dieſe unſre Auffaſſung beherrſchenden Verſchiedenheiten ſind wiederum oft im Widerſtreit mit einander begriffen; ſo daß wir immer nur zu ſagen vermögen, wie uns in Folge unſrer Lebensführung, Sitte u. ſ. w. die Gegenſtände erſcheinen, nicht was ſie ihrer Natur nach ſeien[101]). Ueber die Reihenfolge dieſer Zweifelsgründe fand unter den Berichterſtattern einige unerhebliche Verſchiedenheit ſtatt; Sextus ſcheint dem Aeneſidemus ſich angeſchloſſen zu haben, Phavorinus und Diogenes weichen von ihnen ab, ohne unter einander einſtimmig zu ſein[102]). Sextus führt die zehn Zweifelsgründe auf drei Hauptgeſichtspunkte zurück, die des Subjekts (*κρίνων*), des Objekts (*κρινόμενον*), Verbindung von beiden (*ἐξ ἀμφοῖν*), und ordnet die erſten vier der Auffaſſung des Subjekts oder des Auffaſſenden unter, da dieſes ent-

99) Sext. 37 *ὄγδοος ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι.* 135 sqq. Diog. 87 *δέκατος ὁ παρὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν.*

100) Sext. 37 *ἔνατος ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις.* 141 sqq. Diog. 87 *ἔνατος ὁ παρὰ τὸ ἐνδελεχὲς ἢ ξένον ἢ σπάνιον.*

101) Sext. 37 *δέκατος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις.* 145 sqq. Diog. 83 *πέμπτος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς ἐθνικὰς συνθήκας καὶ δογματικὰς ὑπολήψεις.*

102) Diog. 87 *τὸν ἔνατον Φαβωρῖνος ὄγδοον, Σέξτος δὲ καὶ Αἰνεσίδημος δέκατον· ἀλλὰ καὶ τὸν δέκατον Σέξτος ὄγδοόν φησι, Φαβωρῖνος δὲ ἔνατον.* vgl. Anm. 96. 98. 101.

weder überhaupt als lebendes Weſen oder als Menſch oder als Sinnenwahrnehmung oder als ſolche in Bezug auf die Verhältniſſe (ἐν περιστάσει) ſich betrachten laſſe; der Beziehung auf das Objekt ſoll der ſiebente und zehnte, dem Verhältniß von beiden zu einander der fünfte und ſechſte, achte und neunte untergeordnet werden. Die in dieſen letzteren vorzüglich hervortretende Relativität unſrer Vorſtellungen betrachtet er als den oberſten, durch alle Zweifelsgründe hindurchgreifenden Geſichtspunkt [103]).

3. In ähnlicher Weiſe hatte Aeneſidemus die Gültigkeit oder Anwendbarkeit des Begriffs der Urſächlichkeit beſtritten. Die acht Zweifelsgründe, welche Sextus nach ihm aufführt, waren wahrſcheinlich im fünften Buche des vorher bezeichneten Werkes enthalten. Aeneſidemus macht geltend daß die in dem nicht zur Erſcheinung Gelangenden (ἐν ἀφανέσιν) verſirende Urſächlichkeit in den Erſcheinungen keine entſprechende Beſtätigung finde, und 2) man wähne ſie in einer beſtimmten Weiſe zu finden, obgleich ſie für den jedesmal vorliegenden Fall in mannichfacher Weiſe ſich faſſen laſſe; 3) daß man für das in beſtimmter Ordnung Erfolgende Urſachen angebe, in denen keine Ordnung (entſprechende Abfolge) erſcheine; 4) indem man das Erſcheinende faſſe wie es werde, wähne man auch das Nichterſcheinende aufgefaßt zu haben, wie es werde, da es doch vielleicht in ähnlicher Weiſe wie das Erſcheinende, vielleicht auch in andrer eigenthümlicher Weiſe (ἰδιαζόντως) ſich begebe. 5) beſtimme man die Urſache in Folge der eignen Vorausſetzungen über die Grundbeſtandtheile, nicht nach gemeinſamen und anerkannten Methoden (ἔφοδοι). 6) ergreife man oft das den eignen Vorausſetzungen Entſprechende und beſeitige was denſelben widerſpreche, obgleich es den gleichen Grad der Wahrſcheinlichkeit habe; ja 7) man ſtelle oft Urſachen hin, die nicht nur den Erſcheinungen, ſondern auch den eignen Vorausſetzungen widerſprächen, und 8) man erkläre häufig die mit Schwierigkeiten umgebenen Erſcheinungen und Probleme durch nicht minder ſchwierige Annahmen [104]). Ohne alſo

---

103) Sext. 138.

104) Sext. 180 καὶ δὴ Αἰνησίδημος ὀκτὼ τρόπους παραδίδωσι

in Unterſuchungen über Grund und Gültigkeit des Begriffs der Urſächlichkeit einzugehn, entwickelte Aeneſidemus, wahrſcheinlich mit durchgängiger für uns verlorener Berückſichtigung entſprechender Annahmen der dogmatiſchen Philoſophie, die Schwierigkeiten, die der Anwendung des Begriffs entgegentreten, und wohl würde die Unterſuchung der Mühe ſich lohnen, ob oder wie weit die der Skepſis huldigenden ſogenannten empiriſchen Aerzte ſolchen Schwierigkeiten zu begegnen beſtrebt geweſen ſeien. Von den übrigen Beſtandtheilen der aeneſidemiſchen Skepſis vermögen wir aus den vereinzelten Angaben kein treues Bild von den urſprünglichen Sätzen derſelben zu entwerfen, wie wahrſcheinlich auch daß Sextus das Beſte in ſeinem weitläufigen Werke ihr entlehnt habe. Er erkennt auch an, in der Beweisführung daß das Wahre weder ſinnlich wahrnehmbar noch durchs Denken zu ergreifen, noch beides zugleich, noch keins von beiden ſein könne, dem Aeneſidemus, vielleicht dem zweiten Buche jener pyrrhoniſchen Bücher, zu folgen [105]). Ebenſo gedenkt er ſeiner rückſichtlich der Aporien gegen die Denkbarkeit des Werdens, denen zufolge weder ein Körperliches aus einem Körperlichen, noch ein Unkörperliches aus einem Unkörperlichen, noch auch Unkörperliches aus einem Körperlichen oder umgekehrt dieſes aus jenem, ſollte werden können [106]).

4. Der Schärfe ſeiner Skepſis ohngeachtet, welcher zufolge wir lediglich um unſre ſubjektiven Erſcheinungen wiſſen ſollen, ſah Aeneſidemus ſich doch nach einem objektiven Grunde derſelben um und glaubte ihn in der heraklitiſchen Lehre vom ewigen ſtetigen Werden zu finden. Wahrſcheinlich hat er dieſes Gegenbild ſeiner

---

καθ' οὓς οἴεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφήνασθαι.

105) Sext. Math. VIII, 40 *δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν. κτλ.*

106) Sext. Math. IX, 218 ... *ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐχρῆτο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις κτλ.* bis 227. vgl. unten S. 225 ff. Wahrſcheinlich entlehnt Sextus hier aus dem zweiten Buche der pyrrhoniſchen Entwickelungen.

Skepſis in einer beſonderen Schrift entwickelt [107]); in der bisher berückſichtigten konnte ſich Nichts davon finden. Auch hier müſſen wir die Dürftigkeit unſrer Quellen beklagen. Aeneſidemus hatte alſo die Skepſis als Weg zur heraklitiſchen Philoſophie bezeichnet und damit ausgeſagt daß Entgegengeſetztes an Demſelbigen nicht nur erſcheine ſondern ſei, Entgegengeſetztes ſtets in einander übergehe; jedoch um zu letzterer Entſcheidung zu gelangen, müſſe man erſtere vorher feſtgeſtellt haben [108]). Ferner hatte er behauptet der Theil ſei zugleich verſchieden vom Ganzen und mit ihm identiſch; die Weſenheit ſei ein Ganzes in Bezug auf die Welt, ein Theil rückſichtlich des beſonderen lebenden Weſens, wenn dieſes nicht für ſich, ſondern in ſeiner Beziehung auf das Ganze aufgefaßt werde [109]). In demſelben Sinne ſcheint er auch die Zeit und die Zahlen auf das Seiende, die Weſenheit oder den erſten Körper zurückgeführt und die Größen der Zeiten, ſowie die Summen (*κεφάλαια*) der Zahlen für bloße Vervielfältigungen der Weſenheit, jenachdem ſie als das Jetzt oder als Monade betrachtet werde, gehalten zu haben [110]). Für die Weſenheit oder den erſten Körper aber hielt er

---

107) Sext. Math. VII, 349 *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.* vgl. VIII, 8. IX, 337. X, 216.

108) Sext. Hypot. I, 210 . . *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι κτλ.*

109) Sext. Phys. IX, 337 *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν κτλ.*

110) Sext. Math. X, 216 *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰν. κ. τ. Ἡρ. μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος . . . τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν καὶ τὴν μονὰς ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησίν, ἥτις ἐστὶ σωματική, τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολλαπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι. κτλ.* Die zwiſchengeſchobene Erwähnung einer *πρώτη εἰσαγωγή*, worin die *ἁπλαῖ λέξεις*, d. h. die *μέρη τοῦ λόγου*) auf ſechs Dinge (*κατὰ ἓξ πραγμάτων*) zurückgeführt ſeien, — wage ich nicht zu deuten. — vgl. Hypot. III, 138.

die Luft[111]), — mit welchen näheren Beſtimmungen, wird nicht hinzugefügt.

Dieſes Urweſen muß er zugleich als geiſtig oder Weltbewußtſein bezeichnet haben, da er im Anſchluß an Heraklit, vom Denken (διάνοια) behauptet, es finde ſich nicht in dem (begrenzten) Körper und falle dennoch mit den Sinnenwahrnehmungen zuſammen[112]). Wenn er zwei oberſte Gattungen der Bewegungen unterſchied, die den Ort und die den Stoff verändernde (μεταβατικὴ und μεταβλητικὴ)[113]), ſo ſollten ſie vermuthlich an die Stelle des heraklitiſchen Weges nach Unten und nach Oben treten; aber nähere Angaben darüber, ſowie über andere Hauptpunkte dieſer Theorie, fehlen uns. Auch die Art, wie er zu derſelben von ſeiner Skepſis überleitete, kennen wir nicht. Nur ſo viel dürfen wir mit Wahrſcheinlichkeit vorausſetzen, daß die Uebereinſtimmung der einen mit der andern nachzuweiſen er durchgängig beſtrebt geweſen ſein werde, d. h. durchgängig zu zeigen, wie die gänzliche Relativität aller unſrer Vorſtellungen auch in der Welt der Objekte ſich bewähre, die ihnen vorauszuſetzen man nicht umhin könne, und wie man auf dieſe Weiſe auf die Theorie des Heraklit zurückgeführt werde, welche durch die Vorausſetzung des ewigen ſtetigen Fluſſes der Dinge, die Anwendung eben der ſchwierigſten und zweifelhafteſten Begriffe beſeitige, — die beharlichen Formen des Seienden, der Urſächlichkeit, des Gegenſatzes von Gut und Böſe u. ſ. f. Auch der Sonderung von Denken und ſinnlicher Wahrnehmung, vom Ganzen und Theilen mochte er ſich verſichert halten auf dieſe Art entgehn zu können und dogmatiſch nur die höchſt bewegliche und veränderliche Natur des Urweſens vorausgeſetzt zu haben, alle übrigen Beſtimmungen durch die unmittelbaren ſubjektiven Erſcheinungen rechtfertigen zu können. Endlich unterſchied er noch das Allen gemeinſam Erſcheinende von Dem was dem einzelnen Subjekte erſcheine und hielt erſteres, im Unterſchiede von letzterem für wahr, indem er der ge-

111) Sext. Math. X, 223.
112) Id. VII, 349 sq.
113) Id. X, 38.

meinſamen Meinung ſich anſchloß[114]); — freilich nicht im Einklang mit ſeiner gegen die neuere Akademie gerichteten Skepſis; möglich jedoch daß er dabei mindeſtens zunächſt das ſtete Umſchlagen der Erſcheinungen in ihr Gegentheil im Sinn hatte, ohne Bezug auf begrifflich feſtgeſtellte Dogmen. So wollte er, im Gegenſatz gegen die einander widerſtreitenden Theorien, den Begriff des Guten auf das je die Menſchen Anziehende beſchränken[115]). Damit im Einklang konnte er ganz wohl als das durch Verzicht auf Wiſſen zu Erreichende die Luſt bezeichnen, die er dann als Unerſchütterlichkeit näher beſtimmt haben mochte[116]).

5. Seine heraklitiſche Wendung der Skepſis ſcheint keinen Anklang gefunden zu haben[117]); wir finden vielmehr ſeine Nachfolger[118]) beſtrebt den Schematismus der Zweifelslehre zugleich zu vereinfachen und in Bezug auf die Arten der Bewährung und Beweisführung zu ergänzen. Agrippa, unter den Nachfolgern des Aeneſidemus ([118]) nicht aufgeführt, wahrſcheinlich weil nicht Schulhaupt, ſtellte, nicht in beſter Ordnung, fünf Zweifelsgründe auf[119]):

---

114) Ib. VIII, 8 *τῶν φαινομένων ... τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα .. καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.*

115) Ib. XI, 42 *ὡς ἄρα πάντες ἄνθρωποι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Αἰνησίδημος, ἀγαθὸν ἡγούμενοι τὸ αἱροῦν αὐτούς, ὁποῖον ἄν ποτ' ᾖ, μαχομένας ἔχουσι τὰς ἐν εἴδει περὶ αὐτοῦ κρίσεις.*

116) Aristocl. l. l. 758, d. — Diog. 107.

117) Der Ausdruck *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον*, Sext. Math. VIII, 8, entſcheidet nicht dagegen.

118) ſ. das Verzeichniß derſelben bis auf Saturninus, den Schüler des Sextus b. Diog. 115 sqq.; ſie waren großentheils empiriſche Aerzte, wie Ritter IV. 264 f. gezeigt hat.

119) Diog. IX, 88 *οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε (τρόπους) προσεισάγουσι, τόν τ' ἀπὸ τῆς διαφωνίας καὶ τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα καὶ τὸν πρός τι καὶ τὸν ἐξ ὑποθέσεως καὶ τὸν δι' ἀλλήλων κτλ.* Sext. Hyp. I, 164 *οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε κτλ.* Die Anordnung und Bezeichnung dieſelbe wie b. Diog., die Erörterung ausführlicher und genauer.

den unentſcheidbaren Streit der Annahmen über die Lebensverhältniſſe und philoſophiſchen Lehren; die ins Unendliche fortlaufenden und dadurch ſich ſelber aufhebenden Reihen der Beweisführung; die Relativität unſrer Wahrnehmungen und Gedanken [120]), in denen nicht zu entſcheiden ſei was dem Wahrnehmenden und was dem Wahrgenommenen, den Objekten, angehöre: die Unzuläſſigkeit hypothetiſcher Vorausſetzungen, um vermittelſt derſelben der ins Unendliche fortlaufenden Beweisführung Schranken zu ſetzen; die Vergeblichkeit der Cirkelbeweiſe (Diallelen). Es ward dann gezeigt, wie dieſe fünf Zweifelsgründe auf Alles was in Frage kommen könne, Anwendung litten [120]). Noch einfacher war eine, Ritter vermuthet von Menodotus eingeführte, Zurückführung der Zweifelsgründe auf die Zweiheit, daß alles Ergriffene entweder durch ſich ſelber oder durch ein Andres ergriffen werden müſſe. Erſteres ſollte aus dem Widerſtreit der Phyſiker über alles Sinnlichwahrnehmbare und Denkbare widerlegt werden, welcher weder durch ein ſinnlichwahrnehmbares noch ein denkbares Kriterium zu ſchlichten ſei; letzteres, weil eben darum jede Beweisführung entweder im Kreisverfahren ſich bewegen oder ins Unendliche verlaufen müſſe, und Berufung auf Zeichen eben ſo wenig ihren Zweck erreichen könne [121]).

B. 1. Die ganze Errungenſchaft der alten Skepſis faßt Sextus, der empiriſche oder methodiſche Arzt, wahrſcheinlich zu Anfang des dritten Jahrhunderts [122]), in ſeinen weitſchichtigen Werken zuſam-

120) Sext. Hyp. I, 177 *ἀλλὰ καὶ πρός τί ἐστι τὰ νοητά.*

121) Menodotus wird von Pseudo Galen. Introduct. c. 4 erwähnt und von Sext. Hypot. I, 222 in Folge der mit Recht in den Text aufgenommenen Conjektur des Fabricius, mit dem Aeneſidemus zugleich als einer der vorzüglichſten Vorſteher der Skeptiker genannt, vgl. Ritter IV, 286. — Sext. I. I. I, 178 *παραδιδόασι δὲ καὶ δύο τρόπους ἐποχῆς ἑτέρους.* sqq.

122) Diog. IX, 116 *Ἡροδότου δὲ διήκουσε Σέξτος ὁ ἐμπειρικός, οἱ καὶ τὰ δέκα (ἕνδεκα?) τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα.* Er ſelber würde ſich lieber *μεθοδικὸς* genannt haben, Hypot. I, 236 sqq. — Herodotus wird in einer der ſpäteren Schriften des Galenus erwähnt, nicht Sextus, der ſelber die Neuplatoniker noch nicht kennt. Daher die angegebene Zeitbeſtimmung. vgl. Ritter IV, 274 ff.

men, deren erſteres die Umriſſe (ὑποτυπώσεις) der pyrrhoniſchen Skepſis in drei Büchern enthält, das zweite oder zweite und dritte in ſechs Büchern (πρὸς Μαθηματικούς) die Grundſätze der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Aſtrologie und Muſik beſtreitet, während fünf gegen die Lehren der dogmatiſchen Philoſophie (πρὸς Δογματικούς) in der Logik (VII u. VIII), Phyſik (IX u. X) und Ethik (XI) gerichtet ſind [123]). Beſonders dieſe letztere Abtheilung iſt reich an zuverläſſigen Angaben über die kritiſirten philoſophiſchen Lehren und namentlich wichtig für Kenntniß des immer noch vorzugsweiſe berückſichtigten ſtoiſchen Lehrgebäudes. Doch entſchädigt uns der Beſitz der Werke des Sextus wohl nur in geringem Maße für den Verluſt der äneſidemiſchen Bücher. Ohne eignen Erfindungsgeiſt hat er die Leiſtungen der vorangegangenen Skepſis mit großem Fleiß, aber ohne Unterſcheidung des Bedeutenden vom Unbedeutenden, ſehr weitſchweifig, mit vielen Wiederholungen und keineswegs in beſter Ordnung zuſammengeſtellt.

2. Wir übergehn was Sextus über den Begriff der pyrrhoniſchen Skepſis und ihren Unterſchied von der akademiſchen ſagt. Er folgt augenſcheinlich dem Aeneſidemus, und ſelbſt kühne Ausdrücke, wie, die Skepſis gleiche dem Feuer, welches den brennbaren Stoff und ſich ſelber verzehre [124]), mögen dieſem ſeinem hervorragenden Vorgänger entlehnt ſein.

---

123) Schon Diogenes (116) ſcheint die Verbindung der beiden Schriften (πρὸς Μαθημαt. und πρὸς Δογμαt.) zu einem Werke gekannt, Sextus ſie zu ſondern beabſichtigt zu haben, ſ. den Schluß des Buches VII nnd den Anfang von VIII. Auf ein verlorenes Werk iſt Sext. Math. VII, 202 ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι διεξήλθομεν zu beziehn; wogegen die Erwähnung ſeiner σκεπτικὰ oder Πυῤῥωνεῖα ὑπομνήματα, ib. VI, 52. 58 keinen ſicheren Schluß auf andre als die vorhandenen Schriften zuzulaſſen ſcheint.

124) Sext. Math. VIII, 480. Aehnliches von reinigenden Arzneimitteln, die ſich ſelber und zugleich den nachtheiligen Stoff fortſchaffen, ſ. Hypot. I, 206. II, 188.

Sextus beginnt die Grundlinien der pyrrhoniſchen Skepſis mit der Frage, ob überhaupt ein Kriterium denkbar ſei; in der ausführlichen Widerlegung der Logiker ſtellt er eine ausführliche hiſtoriſche Erörterung der verſchiedenen Annahmen der griechiſchen Philoſophen über das Kriterium voran und kommt dann am Schluſſe der erſten Reihe der hierher gehörigen Unterſuchungen auf jene allgemeine Frage zurück. Wir folgen in dieſer Beziehung den Grundlinien, um demnächſt vorzugsweiſe den logiſchen Büchern uns anzuſchließen. Wie ſollte es, fragt er, ein Kriterium geben, da wenn nicht als ſolches erwieſen, es eine bloße Vorausſetzung iſt, und ſoll es erwieſen werden, ein Kriterium für die Beweisführung erforderlich wäre, alſo entweder es ins Unendliche hin eines Beweiſes bedürfte, oder man in Kreisverfahren ſich verwickeln müßte [125]). Dieſelbe Zurückführung auf Kreisverfahren und ins Unendliche verlaufenden Beweis wird dann auch in der Folge häufig genug angewendet. Das Kriterium aber ſetzt ein es feſtſtellendes und anwendendes Subjekt, eine es feſtſtellende und anwendende Thätigkeit deſſelben und eine ihm entſprechende Form, eine Beſtimmtheit deſſelben, voraus. Nach dieſer dreifachen Rückſicht (des ὑφ' οὗ, δι' οὗ und καθ' ὅ) und mit vielen unvermeidlichen Wiederholungen [126]), wird dann die Widerlegung der Möglichkeit eines ſtichhaltigen Kriteriums durchgeführt. Sagt man, der Menſch ſei Kriterium, ſo fragt ſich ob der einzelne und welcher? oder welche Mehrheit der Menſchen? — Und was iſt der Menſch? Die aufgeſtellten Begriffsbeſtimmungen geben nur an was ihm zukommt (τὰ συμβεβηκότα), nicht ſeine Weſenheit, welche weder in dem von ihm untrennbar Zukommenden, noch in wechſelnden Prädikaten ſich finden kann [127]). Wie könnte auch der Menſch (ſeiner

125) Sext. Hypot. II, 20 sqq. Math. VII, 261 sqq.

126) Math. VII, 263 οἶμαι γὰρ ὡς τούτου (τοῦ ὑφ' οὗ) προαποῤῥηθέντος οὐδὲν ἔτι δεήσει περιττότερον περὶ τῶν ἄλλων κριτηρίων λέγειν. vgl. Hyp. II, 47. Doch geht Sextus mit faſt gleicher Weitſchweifigkeit auch auf die Durchführung der beiden andren Beziehungen ein.

127) Hypot. II, 22 sqq. Math. 269—283.

Weſenheit nach) erkennbar ſein? Sollte der ganze Menſch ſich ſelbſt erkennen und ganz von ſich erkannt werden, ſo würde Erkennendes und Erkanntes zuſammenfallen [128]). Der Menſch ſoll aus drei Theilen beſtehn, aus Körper oder Maſſe (ὄγκος), Sinnen und Verſtand (διάνοια). Der Körper vermag, da er vernunftlos und taub iſt, weder die Sinne noch den Verſtand zu erkennen, müßte er ja ſonſt zu Sinn und Verſtand werden. Auch die Sinne, die nur leidend Eindrücke empfangen, können weder den Körper noch den Verſtand erkennen. Vom Körper faſſen ſie nur das ihm Zukommende (συμβεβηκότα) auf, nicht das dieſem zu Grunde liegende, die Weſenheit, und auch die Zuſammenfaſſung der Mannichfaltigkeit des Zukommenden, iſt Sache eines vernünftigen Vermögens, nicht des vernunftloſen Sinnes; ja ſogar das einzelne Zukommende, wie die Länge, die Tiefe, ſelbſt die Farbe vermag das Auge nicht zu ergreifen, und eben ſo verhält ſichs mit den Wahrnehmungen der übrigen Sinne; jeder weiß nur um die ihm eigenthümlichen Empfindungen; auch ſie ergreifen die körperliche Maſſe nicht, und eben ſo wenig ſich ſelber, oder ein Sinn den andren, das Auge das Gehör u. ſ. w. [129]). Soll endlich der Verſtand den Körper, die Sinne und ſich ſelber ergreifen, wie die Dogmatiker ſagen, ſo fragt ſich, ob er mit Eins den Körper ergreifen wird, oder durch Zuſammenſetzung der Theile deſſelben? wenn letzteres (auf erſteres verzichtet man ſelber), ſo müßte er um das Vernunftloſe zu faſſen, ſelber vernunftlos werden; und ebenſo um die vernunftloſen Sinne zu ergreifen, ſelber zum Sinn werden. Oder, ſagt man, Ein und daſſelbe ſei Sinn und Verſtand, nur in verſchiedener Beziehung, ſo fragt ſich wie es, ſofern es Geiſt iſt, ſich ergreife, ſofern es

---

128) Math. 284—286. Hypot. 27 etwas anders: *τά τε κείμενα ἐν τῷ ὄρῳ συμβεβηκότα ἤτοι κατ' ἐνέργειαν λέγουσιν ἢ δυνάμει κτλ.* Jedoch ib. 30 *τὰ συμβεβηκότα τινὶ ἕτερά ἐστιν ἐκείνου ᾧ συμβέβηκεν.*

129) Math. 287—302. Hypot. 29 dagegen nur Zweitheilung: *συνέστηκε μὲν γὰρ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος.* ib. 48 jedoch *αἴσθησις* und *διάνοια* geſondert.

Sinn iſt[130]). Auch ſich ſelber erkennt der Verſtand nicht, weder als Ganzes noch durch einen einzelnen Theil; erſteres nicht, weil ſonſt wiederum Ergreifendes und Ergriffenes, Subjekt und Objekt, zuſammenfallen müßte; letzteres nicht; denn wie ſoll der Theil ſich ſelber ergreifen? wenn als Ganzes, ſo bleibt abermals kein Geſuchtes oder Objekt; wenn durch einen Theil ſeiner ſelber, ſo ergibt ſich Rückgang ins Unendliche und kein Anfang des Ergreifens. Auch müßte, wenn der Geiſt ſich ſelber ergriffe, er zugleich den Ort, worin er ſich findet, ergreifen; und woher da die verſchiedenen Annahmen der Dogmatiker über den Ort des Geiſtes[131])? Allgemein faßlicher ergibt ſich noch daß der Menſch nicht Kriterium der Wahrheit ſei, wenn man erwägt daß jeder der Dogmatiker, im Gegenſatz gegen die übrigen, ſich dafür ausgibt, und da jede bloße Ausſage Nichts vor der Andrer voraus hat, er entweder einen Beweis führen muß, der die Gültigkeit des Kriteriums ſchon vorausſetzt, oder Ueberlegenheit, ſei es an Alter oder Sorgfalt der Forſchung oder an Einſicht und Verſtand oder an Zahl der Anhänger, für ſich geltend zu machen hat: eine Ueberlegenheit die von allen Uebrigen natürlich nicht anerkannt werden kann. Auch ſagt ja jeder nur aus was ihm ſo ſcheint und Dem werden Andre mit gleichem Recht entgegenſetzen was ihnen ſcheint. Oder, um es kurz auszudrücken: die bloße Ausſage als unbewährt (ἀνεπίκριτον), iſt unbeglaubigt und der Verſuch der Bewährung oder Beweisführung ſetzt ſchon die Anerkennung des Kriteriums, alſo wiederum einen Rückgang ins Unendliche, voraus[132]).

Fragen wir nun b) durch welche Thätigkeit oder welches Vermögen der Menſch das Wahre finden ſolle, ob allein durch die Sinne, oder allein durch den Verſtand, oder durch beides zugleich. Ergibt ſich nun, daß der Menſch in keiner dieſer Weiſen das Wahre zu finden vermag, ſo auch daß ſeine Natur nicht im Stande

130) Math. 303—309. Hypot. 47 sqq.
131) Math. 310—313. vgl. Hypot. 58 sqq.
132) Math. 314—342.

iſt es zu erreichen [133]). Die Sinne vermögen nur die einzelnen Eindrücke aufzufaſſen, nicht ſie zu einer Einheit zu verbinden und den ihnen entſprechenden Gegenſtand zu ergreifen; dazu täuſchen ſie vielfach und widerſtreiten einander [134]). Wäre der Verſtand Erkenner (ἐπιγνώμων) des Wahren, ſo müßte er vorher ſich ſelber erkennen. Daß er das nicht vermag, zeigen die einander widerſprechenden Behauptungen über ſeine Weſenheit und ſeinen Sitz. Auch gibt es verſchiedene unter einander uneinige Arten oder Weiſen des Verſtandes, und die zwiſchen ihm und den Dingen, wie man annimmt, befindlichen Sinne, verhindern ihn zu ergreifen [135]). Was aber von den Sinnen und dem Verſtande je für ſich gilt, gilt auch von ihrer Vereinigung [136]). Oder, ſagt man, beide wirkten, ohne daß das Seelenweſen getheilt wäre, nur in je beſonderer Weiſe zuſammen, die vernünftige Seite werde von dem Denkbaren bewegt, die vernunftloſe ergreife das Sinnlichwahrnehmbare, ſo läßt man außer Acht daß je eine doch ihrem Vermögen nach von der andren ſich unterſcheide. Soll nun etwa der Verſtand durch die Sinnenporen hindurch und ohne dazwiſchen tretende Sinnenwahrnehmungen auf die äußeren Gegenſtände (unmittelbar) treffen, ſo fragt ſich wie er dieſe als an ſich evident (ἐναργές) ergreifen könne, da Nichts durch ſich ſelber, ſondern Alles in Folge eines von dem ſie Bewirkenden verſchiedenen Affektes ergriffen wird und eben darum das Bewirkende (der äußere Gegenſtand) uns ſtets unerkennbar bleibt [137]). Endlich müßte man auch zur Beantwortung der vorliegenden Frage, zuerſt den Streit unter den Philoſophen entſcheiden, ob alle Erſcheinungen oder keine oder ob ſie theilweiſe wahr ſeien, und dazu bedürfte es eines Kriteriums [138]).

Möchte nun auch zugeſtanden werden daß der Menſch, ſei es

---

133) Math. 343. vgl. Hyp. 48.
134) Math. 344 sqq. vgl. Hyp. 49 sqq.
135) Math. 348 sqq. vgl. Hyp. 57 sqq.
136) Math. 354 sqq. vgl. Hyp. 63 sqq.
137) Math. 359 sqq.
138) Math. 369.

vermöge der Sinne oder des Verſtandes oder beider zugleich Kriterium der Wahrheit ſei, ſo fragt ſich noch c), wie ſichs mit der Form des Kriteriums, d. h. der Vorſtellung, verhalte [139]). Schon der Begriff derſelben iſt weder nach der einen noch nach der andren Erklärung der Stoiker denkbar [140]). Ferner da weder alle noch gar keine der Vorſtellungen wahr ſein können (und im Grunde gilt das Eine dem Andren gleich) [141]), mithin einige wahr, andre falſch ſein werden, ſo fragt ſich, durch welches Kriterium die einen von den andren unterſcheiden? Die ſtoiſche Annahme, die ergreifenden Vorſtellungen ſeien die wahren, wird mit den Gegengründen des Karneades widerlegt, und dann gegen die akademiſche Unterſcheidung wahrſcheinlicher und unwahrſcheinlicher Vorſtellungen, ich denke nach Antiochus, geltend gemacht daß ſoll ſie blos zur Lebensführung (ἡ τοῦ βίου διεξαγωγή) dienen, es doch der Prüfung bedürfe, weshalb die eine eine wahrſcheinliche, die andre eine durchgegangene (διεξωδευμένη) und unveräußerliche (ἀπερίσπαστος) ſei. Soll ſie aber Anwendung auf Auffindung des Wahren leiden, ſo ſetzt die wahrſcheinliche ſchon die höhere Stufe der vollſtändig durchgegangenen voraus, da jede Lücke in der Prüfung die Erkenntniß der Wahrheit aufhebt, und da wird, gleich wie der ergreifbaren Vorſtellung, ſo auch der durchgegangenen wahrſcheinlichen einiges Falſche ſich anhängen, ſo daß auch hier ein Kriterium ſich als nicht nachweislich ergibt [142]).

Wie aber, fragt ſich zum Schluß, kann der Skeptiker behaupten daß es kein Kriterium gebe, ohne entweder eine unbegründete Meinung aufzuſtellen, oder bei der Begründung doch wiederum ein Kriterium vorauszuſetzen? [143]). Doch wir behalten das hierher

---

139) Math. 370 οὔτε γὰρ ἡ αἴσθησις οὔτε ὁ νοῦς δίχα τοῦ φανταστικῶς ἑτεροιοῦσθαι δύναταί τισιν ἐπιβάλλειν.

140) Math. 372 ἤτοι κατ' ἐξοχὴν καὶ εἰσοχὴν τύπωσίς ἐστιν ... ἢ κατὰ ψιλὴν ἑτεροίωσιν γίνεται. bis 387.

141) Math. 388 sqq. 398 ἰσοδυναμεῖ γὰρ τῷ πάσας εἶναι ἀληθεῖς καὶ τὸ πάσας εἶναι ψευδεῖς. — vgl. Hypot. 70 sqq. — 78.

142) Math. 401—439.

143) ib. 440—445. vgl. Hyp. 79.

Gehörige der demnächſtigen Erörterung des Standpunktes der Skepſis vor.

3. Nach dieſer ausführlichen Beſtreitung der Möglichkeit ein Kriterium zu finden, ſoll nun auch noch als Anhang (ἐξ ἐπιμέτρου) der Begriff des Wahren beſeitigt werden. Auch hier wird der Widerſtreit der Dogmatiker rückſichtlich deſſelben vorangeſtellt [144]) und dann der ſkeptiſche Angriff des Begriffs theils allgemein theils in Beziehung auf die beſonderen Faſſungsweiſen deſſelben geführt [145]). In erſterer Rückſicht ſoll gezeigt werden a) daß das Wahre weder ein Erſcheinendes, noch ein Verborgenes (ἄδηλον), noch theils Erſcheinendes theils Verborgenes ſein könne. Erſteres nicht, da nicht alles Erſcheinende wahr ſei und eben ſo wenig Einiges, weil das zur Auswahl erforderliche Kriterium weder im Erſcheinenden noch im Verborgenen gefunden werden könne. In ähnlicher Weiſe wird gezeigt daß das Wahre auch nichts Verborgenes, oder ein theils Verborgenes theils Offenbares ſein könne [146]). Der beſonderen auf die einzelnen Auffaſſungsweiſen des Wahren gerichteten Betrachtung vorgreifend will dann Sextus zeigen daß es auch nicht in dem (ſtoiſchen) Etwas gefunden werde [147]). Dazu ſoll das Wahre weder in ſeiner urſprünglichen Beſtimmtheit noch als ein Beziehungsweiſes ſich nachweiſen laſſen [148]), und eben ſo, wie mit der Argumentation des Aeneſidemus gezeigt wird, weder als ein Sinnlichwahrnehmbares noch als ein Intelligibeles, und nicht beides zugleich oder weder das eine noch andre [149]). Auch hier kehren die bekannten Gründe zurück; doch begreift man nicht recht, warum Sextus neben dieſem aeneſidemiſchen Gegenſatz noch

144) Math. VIII, 1—13. vgl. Hyp. II, 80 sqq.

145) ib. 14 *κοινότερον πρὸς πάσας τὰς ἐκκειμένας στάσεις* und *ἰδιαίτερον πρὸς ἑκάστην*. vgl. Hyp. 84.

146) Math. VIII, 14—31. vgl. Hyp. 85. 88—94.

147) Math. 32—36. vgl. Hyp. 86 sq.

148) Math. 37 *καὶ μὴν τὸ ἀληθὲς ἤτοι τῶν κατὰ διαφορὰν καὶ φύσει ἐστὶν ἢ τῶν πρός τι κτλ.* — ib. 39.

149) Math. 40—47.

den ſeinigen vom Erſcheinenden und Verborgenen hat durchführen mögen. Endlich ſollen auch noch die Widerſprüche hervorgehoben werden, in die man ſich verwickele, wenn man das Wahre nach einer von ihm verſchiedenen Urſache faſſen, oder das Glaubliche (τὸ πιθανόν) an die Stelle des Wahren ſetzen wolle[150]). Auch hier mußte man zu ähnlichen Waffen der Bekämpfung ſeine Zuflucht nehmen.

Nicht minder verhält ſichs ſo in dem zweiten auf Beſeitigung der beſonderen Auffaſſungsweiſen des Wahren gerichteten Abſchnitte dieſer Abhandlung. Sie iſt umfaſſend genug angelegt; Sextus will die Geſchichte von den Phyſikern an bis zu den Neueren durchgeführt haben[151]); doch iſt ſeine Kritik ins Einzelne eingehend faſt nur gegen die Stoiker gerichtet[152]). In der Beſtreitung derer, welche in ihrer Geringſchätzung der ſinnlichen Wahrnehmungen die Sinnenwelt aufhöben, faßt er Plato mit Demokrit zuſammen, ohne auf den Grund der platoniſchen Lehre näher einzugehn, und ſetzt dabei unbedenklich voraus daß alles Erkennen von ſinnlicher Wahrnehmung ausgehe[153]). Den Stoikern begegnet er mit ihren eignen Waffen, mitunter in unverhüllten Sophismen; und da werden die Zurückführungen des Unterſchiedes von Wahr und Falſch entweder auf das unkörperliche λεκτόν, oder auf die Sprache, oder auf eine Bewegung des Denkens hervorgehoben[154]), — nominaliſtiſche Verſuche, wie wir ſie im Mittelalter wiederfinden. Gegen die Wahres oder Falſches behauptende Ausſage, das Axiom oder Urtheil, wird eingewendet daß ſichs in ſeiner vorausgeſetzten Unterſcheidung von den es ausſprechenden Worten und den ihnen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen nicht ſondern laſſe, und nicht ohne Beimiſchung

150) Math. 48—54.

151) Math. VIII, 1 *συναποδόντες δὲ αὐτοῖς καὶ τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν φυσικῶν μέχρι τῶν νεωτέρων καταγομένην ἱστορίαν.*

152) Hypot. I, 65 *κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς.*

153) Math. VIII, 56. — 62.

154) Math. 69.

von Sophismen, daß es als unkörperlich weder Zuſammenſetzung noch Trennung verſtatte; ferner daß die ſtoiſche Unterſcheidung des wahren und falſchen Urtheils nicht haltbar ſei, und dergleichen mehr [155]). Nicht minder wird die ſtoiſche Lehre von den zuſammengeſetzten Urtheilen einer ſcharfen Kritik unterzogen [156]). Eben ſo wird die Annahme zurückgewieſen der Unterſchied von Wahr und Falſch beruhe lediglich auf der Sprache [157]); und nicht minder die dritte, er werde durch die Bewegung des Denkens bedingt; letzteres ſofern dadurch die Wahrheit der Dinge und die Gemeinſamkeit des Wahren aufgehoben werde [158]). Darauf folgt dann die ſkeptiſche Prüfung der Lehren vom Zeichen und von der Beweisführung; denn durch ſie wolle man ſich den Zugang zu dem nicht unmittelbar (*αὐτόθεν*) ergreifbaren Wahren eröffnen [159]).

4. An den verwickelten Abſchnitten von den Zeichen und dem Beweiſe, in deren erſterem Sextus, jedoch mit der ihm eigenthümlichen Breite, dem Aeneſidemus wiederum ſich angeſchloſſen zu haben ſcheint, ſoll nicht wie im vorangegangenen vom Kriterium gezeigt werden, daß wir nicht zu behaupten vermöchten, die Dinge ſeien ihrer Natur nach wie ſie uns erſchienen, ſondern daß wir auch aus dem Offenbaren (*πρόδηλα*) das Verborgene (*ἄδηλα*) nicht zu erſchließen vermöchten; daher denn auch nur von Zeichen, die ſolches unternehmen, nicht von denen die Rede iſt, die lediglich zur Erneuerung des früher Beachteten dienen; die letzteren ſind Zeichen der

---

155) Math. 70—107. Daß er hier älteren Skeptikern folge, gibt er wiederholt zu erkennen. 75 *οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως.* vgl. 85. —99. *οἱ ἀπορητικοί.*

156) Math. 108—131.

157) Math. 132—136. Sextus führt ib. 13 Epikurus und Strato als Vertreter dieſer Annahme an.

158) Math. 137 *καὶ μὴν οὐδ' ἐν τῷ κινήματι τῆς διανοίας, ὡς ὑπενόησάν τινες κτλ.* — 139. ib. 13 *ἡ μὲν ὑστάτη δόξα . . . σχολαστικῶς ἔοικε πλάττεσθαι.*

159) Math. 140 *περὶ τῶν συντιθεμένων ἐφόδων ἀπὸ τοῦ κριτηρίου πρὸς κατάληψιν τοῦ μὴ αὐτόθεν ὑποπιπτοντος ἀληθοῦς, τουτέστι τοῦ τε σημείου καὶ τῆς ἀποδείξεως.* vgl. Hypot. 96.

Erinnerung (ὑπομνηστικῷ), und ſie erkennt die Skepſis als fürs Leben erforderlich an, die andren enthüllenden (ἐνδεικτικά), ſollen von dogmatiſchen Philoſophen und rationellen (λογικοί) Aerzten erſonnen ſein [160]). Die Skepſis will auch hier nicht zeigen daß es ſchlechthin keine ſolche Zeichen geben könne, ſondern nur daß die Bejahung und Verneinung derſelben und umgekehrt, von gleichem Gewicht (ἰσοσθένεια) ſei [161]). Wir faſſen die ausführliche Beweisführung gegen die enthüllenden Zeichen ihren Hauptmomenten nach kurz zuſammen. Zu Grunde gelegt wird die Sonderung Deſſen was ſeinem eigenthümlichen Beſtande nach (κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν) und abgeſondert von Andrem (ἀπολύτως), wie die Sinnesempfindungen, und Deſſen was nur in ſeiner Beziehung zu einem andren aufgefaßt wird (τὰ κατὰ διαφοράν und πρός τί πως ἔχοντα oder πρός τι). Im Gebiete des Erſteren ſoll es keine enthüllenden Zeichen geben, wie als zugeſtanden von den Dogmatikern vorausgeſetzt wird; im Gebiete des Letzteren nicht, weil das zugleich mit ihm Aufgefaßte nicht Zeichen des Andren ſein könne, möge das Zeichen als vorher oder nachher oder zugleich mit dem Bezeichneten aufgefaßt, geſetzt werden [162]). Daſſelbe ergibt ſich wenn man mit einigen (Skeptikern) fragt, ob das der Erſcheinung Entnommene Zeichen eines Erſcheinenden oder eines Verborgenen (ἀφανές), oder auch das Verborgene Zeichen eines Erſcheinenden oder eines gleichfalls Verborgenen ſein ſolle [163]). Eben ſo, ob durch den Sinn oder durch den Verſtand aufgefaßt, wobei denn der unter den Dogmatikern in dieſer Beziehung ſtattfindende Streit hervorgehoben wird [164]). Aber auch angenommen, es ſei ſinnlich wahrnehmbar oder denkbar, ſo treten in Bezug auf erſtere Annahme wiederum die einander widerſprechenden Annahmen uns

160) Math. 156—158. Ueber den auch von den Dogmatikern anerkannten Unterſchied dieſer beiden Arten der Zeichen vgl. Hypot. 100. 102.

161) Math. 159 sq. vgl. Hypot. 103. 130—133.

162) Math. 161—170. vgl. Hypot. 117—120. 125.

163) Math. 171—175. vgl. Hypot. 97—100. 124. 127 sq.

164) Math. 176—182.

entgegen, ob keiner oder allen Wahrnehmungen oder einigen und andren nicht, ein Wahrnehmbares (Objekt) entſpreche, und ob das ſinnliche Zeichen ergreifbar ſei oder nicht ergreifbar [165]). Gegen die Einrede daß ein Sinnengegenſtand, wie das Feuer, je nach Verſchiedenheit der Stoffe, auf welche er treffe, in verſchiedener Weiſe wirke, wird geltend gemacht, daß es eben darum nur ein erinnerndes, nicht ein die Weſenheit deſſelben enthüllendes Zeichen ſein könne [166]), und demnächſt eingeſchärft daß der Sinnengegenſtand als ſolcher, eben weil in ſeiner beſonderen Eigenthümlichkeit aufgefaßt, nichts Andres als ſich ſelber bezeichne und keine Belehrung über irgend etwas Andres mit ſich führe, möge dieſes als der gleichen oder einer andren Gattung angehörig angenommen werden [167]). Daran knüpft ſich die Schlußfolgerung des Aeneſidemus: wenn das Erſcheinende Allen in gleicher Weiſe Disponirten (ὁμοίως διακειμένοις) eben ſo (παραπλησίως) erſcheine, die Zeichen aber nicht, ſo könnten ſie nichts Erſcheinendes (ſinnlich Wahrnehmbares) ſein [168]). Dieſe Beweisführung auf eine der keines Beweiſes bedürftigen ſtoiſchen Schlußformen (ἀναπόδεικτοι) zurückgeführt, veranlaßt zu einer Erörterung derſelben [169]), in die wir hier nicht weiter eingehn können. Auch die folgende Abtheilung, welche den Beweis führen ſoll, daß das Zeichen eben ſo wenig durchs Denken erreichbar (νοητόν) ſei, geht von einer Erörterung der Urtheilsform (ἀξίωμα) aus, in welcher, den Stoikern zufolge, die Nachweiſung des enthüllenden Zeichens ſich ausſprechen ſollte. Sie werden auch hier mit ihren eignen Waffen geſchlagen, mit ihrer Erklärung von dem Ausgeſprochenen (λεκτόν) als einem im Unterſchiede von den bezeichnenden Worten, Bezeichneten und nichts deſto weniger Unkörperlichen, mithin ihrer Annahme zufolge, weder zu wirken noch zu leiden Befähigten, ſo daß das dem Ausgeſpro-

165) Math. 183—191.
166) Math. 192—202.
167) Math. 203—214.
168) Math. 215—232.
169) Math. 233—243. vgl. Hypot. 104—116.

chenen angehörige Urtheil, als Form des Zeichens, dieſes als ein in der That bezeichnendes, nicht in ſich enthalten könne, auch abgeſehn davon, daß, verhielte ſichs ſo, kein der Dialektik unkundiger, davon Anwendung zu machen vermöchte, und daß da Zeichen und Bezeichnetes als gleichzeitig vorhanden vorausgeſetzt würden, keins von beiden aus dem andren ſich erſchließen laſſe[170]). Gegen die in verſchiedener Weiſe ausgeſprochene Einwendung, daß die Skeptiker, gemäß der menſchlichen Natur, auch in der Beſtreitung des enthüllenden Zeichens, von ihm Anwendung machten, wird das Zweifelhafte der Berufung auf das angeblich dem Menſchen eigenthümliche Vermögen des Vorherſehens und der Unterſchied der von der Skepſis anerkannten erinnernden von den enthüllenden Zeichen geltend gemacht[171]).

5. Damit iſt denn zugleich der folgende Abſchnitt, von der Beweisführung angebahnt, welche ja auch durch zugeſtandene Vorderſätze den verhüllten Schlußſatz, mithin ein Zeichen, enthüllen will. Nach Durchmuſterung der verſchiedenen ſtoiſchen einfachen Schlußformen, wird das Zweifelhafte der Prämiſſen und die relative Natur des Beweiſes hervorgehoben[172]); dann unterſucht, ob dem Denkakte (ἐπίνοια) und der Vorannahme (πρόληψις) auch der Beſtand (ὕπαρξις) folge, — mit Zurückweiſung des epikureiſchen Fangſchluſſes: wenn die Skeptiker dächten was Beweis ſei, ſo erkennten ſie den Beſtand deſſelben an; wenn ſie es nicht dächten, ſo vermöchten ſie nicht zu ſuchen wovon ſie urſprünglich keinen Gedanken hätten[173]). Dann ſoll nicht dieſer oder jener beſondere Beweis, was ins Unabſehbare führen würde, ſondern das allgemeine Weſen deſſelben (die γενικὴ ἀπόδειξις) aufgehoben werden. Wie ſollte, fragte ſich zunächſt, dieſes, ſei es durch ſich ſelber oder durch andre beſondere Beweiſe ſich bewähren können? Auch hier war wiederum die Einrede eines Epikureers, des Lakoniers Demetrius zu

170) Math. 244—274.
171) Math. 275—298.
172) Math. 299—336. vgl. Hypot. 134—143.
173) Math. 337—336. vgl. Hypot. 144—158.

beſeitigen [174]). Eingehender wird die Zulänglichkeit der Vorderſätze, als Bedingungen eines richtigen Schlußſatzes bezweifelt. Sind ſie auch dem Erſcheinenden entnommen, ſo fragt ſich, ob dieſem Wirklichkeit entſpreche, und das ließe ſich nicht durch andres Erſcheinendes, ſondern nur durch die Vernunft entſcheiden; ſo daß wenn die Vorderſätze nicht offenbar ſind (ἄδηλα), es auch der Schlußſatz nicht ſein kann. Wollen die Dogmatiker hier mit einer Vorausſetzung beginnen, ſo darf ſie doch nur auf die der Affektion entſprechende Erſcheinung, nicht auf die Wirklichkeit ſich beziehn [175]). Und verhält ſichs nicht ſo überhaupt mit den Vorausſetzungen, welche die Dogmatiker ihren Beweisführungen zu Grunde legen? Iſt die Vorausſetzung an ſich als wahr zu ergreifen, wozu denn ſie den Zweifeln einer hypothetiſchen Form preis geben? iſt ſie falſch, ſo kann auch das aus ihr Abgeleitete nicht wahr ſein. Oder ſoll ſie, wie geſagt zu werden pflegt, durch das aus ihr Abgeleitete Kraft gewinnen (ἐρρῶσθαι) und ſich als wahr bewähren, wie will man zeigen daß das daraus Abgeleitete wahr ſei? zudem gibt man zu daß auch aus Falſchem Wahres folgen könne, und jedenfalls bedarf es eines Kriteriums; man verwickelt ſich in ein Kreisverfahren, und da die Beweisführung immer ein Objekt vorausſetzt, worauf ſie ſich bezieht, ſo bedarf es auch dafür eines neuen Beweiſes, u. ſ. f. [176]). Zum Schluß ſoll durch Prüfung der ſtoiſchen Beweisformen gezeigt werden, daß nach den Vorausſetzungen leicht Alles unergreifbar (ἀκατάληπτα) ſein möge, beſonders aber die Beweisführung ſelber [177]). Auch hier will die Skepſis gegen den Schein eines dogmatiſchen Verfahrens ſich verwahren und nur darauf beſtehn daß die Gründe für und gegen die Gültigkeit des

---

174) Math. 337a—356. vgl. hierzu und zu dem Folgenden Hyp. 159—203. Die Abweichungen der beiden Darſtellungen von einander müſſen wir hier außer Acht laſſen.

175) Math. 357—368.

176) Math. 369—395.

177) Math. 396—463. vgl. Hyp. 145. 193. 198.

Beweisverfahrens von gleichem Gewicht seien [178]). Ins Einzelne dieses für Kenntniß der stoischen Dialektik wichtigen Abschnitts einzugehn, würde uns über unser Ziel hinausführen. Sehr bezeichnend aber, daß während Sextus mit großer Ausführlichkeit die stoische Lehre von den hypothetischen Urtheilen und Schlüssen durchmustert, er die aristotelische Entwickelung der kategorischen Urtheils- und Schlußformen fast unberücksichtigt läßt [179]), und zwar in einer Zeit, in welcher dieselben von den Peripatetikern sorgfältigst erörtert wurden. Aller Wahrscheinlichkeit nach folgt Sextus auch in dieser Beziehung seinen skeptischen Vorgängern.

Nur anhangsweise und in wenig erheblicher Weise wird von der Induktion und der Definition als den beiden andren Bestandtheilen der Dialektik, sowie von der Eintheilung und den Sophismen gehandelt [180]).

6. Kürzer dürfen wir uns großentheils in Bezug auf das aus den zwei physischen und dem ethischen Buche des Sextus Mitzutheilenden fassen, da ihr Inhalt noch mehr als der der logischen Bücher, der früheren Skepsis entlehnt, meistens auf die bereits hervorgehobenen Zweifelsgründe uns zurückführt. Zwar will Sextus nicht, nach dem Beispiel des Klitomachus und des übrigen Chors der Akademiker, in fremdes Gebiet und in Durchmusterung der einzelnen Lehren eingehn, sondern nur das Entscheidendste (*κυριώτατα*) und für den inneren Zusammenhang Unentbehrlichste (*συνεκτικώτατα*) berücksichtigen, worin der Zweifel an dem Uebrigen mit enthalten sei [181]). Dennoch läßt er es an Ausführlichkeit nicht fehlen und uns ahnen, mit welcher lästigen Umständlichkeit jene Akademiker verfahren sein mochten. Nach einigen historischen Vorbemerkungen über die Sonderung wirkender (*δραστήριοι*) und

178) Math. 463—481. vgl. Hypot. 180—192.

179) Nur ganz gelegentlich werden die kategorischen Schlüsse der Peripatetiker, mit Anwendung Dessen was sich über die hypothetischen der Stoiker ergeben hatte, berührt, Hypot. II, 163—165.

180) Hypot. 204—259.

181) Math. IX, 1—3. vgl. Hypot. III, 1.

materieller Principien [182]), wendet er ſich zu der Lehre von den Göttern und zwar zuerſt zur Durchmuſterung der verſchiedenen, einander entgegengeſetzten Lehren vom Urſprung des Gottesglaubens und begnügt ſich das Vielgeſtaltige (τὸ πολύτροπον) der Erklärungen gegen ihre Wahrheit umſtändlich genug geltend zu machen [183]). Es folgt dann Kritik der Beweisführungen für das Daſein (ὕπαρξις) der Götter, oder ihr Nichtſein. Unter den das Daſein befürwortenden werden die von der Uebereinſtimmung der Menſchen im Glauben an dieſelben, ſowie von der Weltordnung (διάταξις) hergenommenen [184]), und dann die indirekten der Prüfung unterzogen. Letztere heben theils die Unentbehrlichkeit des Götterglaubens für das ſittliche Handeln, theils die Mantik hervor [185]). Auch hier verfährt die Skepſis antinomiſch, will Gleichheit des Gewichts (ἰσοσθένεια) der Gründe für und wider geltend machen und hebt zunächſt die Folgerungen hervor, die ſich aus der Annahme des Daſeins von Göttern ergeben. Sie müßten lebende Weſen ſein, als ſolche mit Sinnen begabt, der Veränderung und dem Wechſel ausgeſetzt. Ferner das Göttliche würde entweder begrenzt oder unbegrenzt, körperlich oder unkörperlich, mit allen Tugenden ausgerüſtet und glückſelig oder nicht ſein, und wo ſollte, nach des Karneades Sorites, der Vergötterung der Naturbeſtandtheile irgend eine Grenze geſetzt werden können [186])?

Demnächſt ſoll der allgemeinere Begriff einer wirkenden Urſache geprüft werden. Auch hier werden die Gründe für und wider die Urſächlichkeit einander antinomiſch entgegengeſtellt, um zu dem Schluß zu gelangen, daß ſie nicht mehr ſei als nicht ſei. Sextus

182) Math. 4—12. Hypot. I. 1.

183) Math. 13—47. Hypot. 2—12 handelt ſehr kurz vom Daſein Gottes und ficht beſonders den Begriff der Vorſehung an.

184) Math. 48—122.

185) Ib. 123—137. — Ib. 60 werden als dritter und vierter τρόπος angeführt: ἐκ τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων τοῖς ἀναιροῦσι τὸ θεῖον und ἐκ τῆς τῶν ἀντιπιπτόντων λόγων ὑπεξαιρέσεως.

186) Ib. 138—139.

eignet daher auch die Gründe gegen die Urſächlichkeit nicht als abſchließende ſondern nur als ſolche ſich an, die Zurückhaltung des Urtheils zur Folge haben müßten [187]); jedoch legt er ihnen augenſcheinlich größeres Gewicht bei als den die nothwendige Vorausſetzung von Urſachen befürwortenden. Die Urſache, ſagen die Zweifelnden (*ἀπορητικοί*), iſt Urſache von Etwas und für Etwas, daher ſie den Relationen (*τῶν πρός τι*) angehört; und doch fehlt Das deſſen Urſache ſie iſt, da weder Werden und Vergehn, noch Leiden (*πεῖσις*) und Bewegung denkbar iſt. Damit iſt der umfaſſende Rahmen der folgenden Abhandlung angegeben. a) Weder Körper kann Urſache eines Körpers, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, noch Körper des Unkörperlichen und umgekehrt ſein. Nicht Körper des Körperlichen, noch Unkörperliches des Unkörperlichen, da was ſeiner Natur nach ſich gleich iſt, nicht minder Wirkung als Urſache ſein könnte. Eben ſo wenig kann Unkörperliches durch Körperliches und umgekehrt dieſes durch jenes bewirkt werden, weil in beiden Fällen Berührung erforderlich wäre, welche von dem Unkörperlichen nicht ſtattfinden kann [188]). — Aeneſidemus hatte dieſe Aporie einfacher (*ἀφελέστερον*) in Beziehung auf das Werden gefaßt, welches nicht denkbar ſei, möge man den Körper als ungeworden, wie die Atome, oder als geworden und wiederum als für ſich bleibend oder mit einem Andren zuſammentreffend ſetzen, da im erſteren Fall es überhaupt nichts außer ſich und ſeiner eigenthümlichen Natur zu wirken vermöchte, im zweiten Fall das Dritte, in der Gemeinſchaft mit einem Andren Gewirkte, ſchon im voraus vorhanden geweſen ſein müßte; denn könnte das Eins Zwei werden, ſo auch jedes der gewordenen Eins wiederum Zwei und ſo ins Unendliche fort. Das Gewordene werde nicht,

187) ib. 195 *καὶ εἶναι μὲν (τί τινος αἴτιον) οἱ πλεῖστοι τῶν δογματικῶν ἢ πάντες σχεδόν, μὴ εἶναι δὲ οἱ τὴν μεταβλητικὴν καὶ μεταβατικὴν κίνησιν ἀνελόντες σοφισταί. . . μὴ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὸ αἴτιόν φασιν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως.* Die Gründe für die Urſächlichkeit Math. 196—206.

188) Math. 207—217.

ſondern ſei ſchon in Dem woraus es geworden ſein ſollte. Eben ſo hatte Aeneſidemus bereits zu zeigen unternommen, daß eben ſo wenig weder ein Unkörperliches ein Unkörperliches oder ein Körperliches, noch auch ein Körperliches ein Unkörperliches zu erzeugen vermöge [189]). Dann unternimmt Sextus b) zu zeigen daß weder ein Beharrendes Urſache eines Beharrenden, noch ein Bewegtes eines Bewegten oder eines Beharrenden ſein könne; erſteres beides nicht, weil dann beides, Urſache und Wirkung, einander gleich ſtänden und nicht Grund vorhanden ſei, das Eine für die Urſache, das andre für die Wirkung zu halten (*δι' ἀπαραλλαξίαν*); das letzte nicht, weil ſonſt das Bewegte zugleich den Begriff des Beharrenden in ſich tragen müßte [190]). c) Kann auch weder ein Zugleichſein der Urſache mit der Wirkung, noch ein Früher- oder Späterſein ſtattfinden [191]). d) Vermag weder die Urſache für ſich (*αὐτοτελῶς*) und allein mit ihrer eignen Kraft eine Wirkung zu erzeugen, noch gemeinſam mit dem leidenden Stoffe, weil in erſterem Falle ſie durchweg und nicht nur zeitweiſe wirken müßte; im andren Falle, bei der vorausgeſetzten durchgängigen Zuſammengehörigkeit des Wirkenden und Leidenden, ein und derſelbe Begriff (*ἔννοια*) nur verſchieden bezeichnet würde und die wirkende Kraft nicht mehr in dem Thätigen als in dem Leidenden ſich finden könnte. Auch läßt ſich nicht annehmen weder daß die Urſache ein und dieſelbe wirkende Kraft habe, noch auch verſchiedene. Zugleich wird die Einrede abgewieſen, daß je nach Verſchiedenheit des Leidenden und der räumlichen Verhältniſſe (*διαστήματα*) die Wirkungen ein und derſelben Urſache verſchieden würden. Wie ſollte auch die Urſache von dem leidenden Stoffe getrennt oder mit ihm zuſammen ſein können [192])? Und daran knüpfen ſich e) die Schwierigkeiten, welche Einwirkung durch Berührung oder durch Durchdringung (*διάδοσις*) mit ſich zu führen ſcheinen. Weder das Ganze ſoll das Ganze, noch ein Theil

189) Math. 218—226. vgl. ob. S. 201 f.
190) Math. 227—231.
191) ib. 232—236.
192) ib. 237—257.

einen Theil, noch das Ganze einen Theil oder ein Theil das Ganze berühren können [193]). f) Nicht mindere Schwierigkeiten führen die Begriffe des Leidenden, der Zunahme (*πρόσθεσις*) und Abnahme (*ἀφαίρεσις*) mit ſich, und zwar in Beziehung auf das Unkörperliche (Gedachte) wie auf das Körperliche, auf das Ganze wie auf die Theile, auch rückſichtlich der Zahlen [194]).

Ihren Abſchluß ſollen die Zweifel an der Denkbarkeit der Vermehrung und Verminderung durch Hervorhebung der nicht minderen Zweifel erhalten, welche die Beſtimmung des Verhältniſſes des Ganzen zu den Theilen mit ſich führe: weder als eigne von den Theilen verſchiedene Weſenheit (*ὑπόστασις*) ſoll das Ganze ſich denken laſſen, noch als Anhäufung (*ἄθροισμα*) der Theile; und erſteres weder dem Begriffe (*νοήσις*) noch der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) nach, letzteres nicht, möge man das Ganze einem oder einigen oder allen Theilen gleich ſetzen wollen; denn auch alle Theile ſetzen den Begriff des Ganzen ſchon voraus. Auch die Ausrede, daß der Unterſchied der Theile zum Ganzen nicht in den Dingen ſondern in unſrer durch zuſammenfaſſende Erinnerung (*συμμνημόνευσις*) bedingten Auffaſſung ſich finde, wird zurückgewieſen [195]). Es handelt ſich hier eigentlich um das Princip der Weſenheit, und wiederum ohne daß auf Plato und Ariſtoteles zurückgegangen würde. Von den wirkenden Principien geht dann die Unterſuchung zu den leidenden (ſtofflichen) über. Doch ſollten nicht blos Die widerlegt werden, welche Körper als Elemente des Seienden betrachteten, ſondern auch ſolche die daſſelbe aus Unkörperlichem, wie die pythagoriſchen Zahlen und platoniſchen Ideen, abzuleiten unternommen hatten. Erſteren werden die Schwierigkeiten in der Begriffsbeſtimmung des Körpers entgegengehalten und daß die drei Dimenſionen deſſelben mathematiſche Begriffe, mithin unkörperlich ſeien, aus denen der Körper nicht beſtehn könne; letzteren, daß die Begriffe

193) Ib. 258—266. vgl. 256.

194) Ib. 267—329.

195) Ib. 330—357. vgl. Hypot. III, 98—101.

von Linie, Fläche und Körper undenkbar (*ἀνεπινόητα*) seien [196]). Es folgt Entwickelung der skeptischen Zweifel gegen die Realität oder Denkbarkeit der Begriffe von Raum [197]), Bewegung [198]), Zeit [199]), Zahl [200]), — Zweifel, die großentheils dem Eleaten Zenon, den Megarikern und älteren Skeptikern entlehnt, die Schwierigkeiten zusammenfassen, welche der Feststellung der jenen Begriffen entsprechenden Realität entgegentreten. Schließlich wird die ganze Masse der das Werden und Vergehn und die Veränderung betreffenden Zweifel gegen die Gesammtheit der Physiker geltend gemacht, mochten sie das All aus einem oder mehreren und wie immerhin bestimmten Urwesen abzuleiten versucht haben [201]).

7. In dem Buche gegen die Ethiker scheint die Zweifelsucht des Sextus ermattet zu sein und er weniger eifrig was sich dafür bei seinen Vorgängern, namentlich bei'm Karneades, fand, benutzt zu haben, wiewohl er auch hier sein Augenmerk vorzugsweise auf die Stoa gerichtet hat. Er beginnt mit einer logischen Prüfung theils der üblichen ethischen, wenn auch verschieden näher bestimmten Dreitheilung: Gutes, Böses und keins von beiden, — theils der Begriffsbestimmungen des Guten, gegen welche vorzüglich eingewendet wird, daß sie nur das dem Guten Zukommende oder die Wirkungen desselben, nicht was es an sich sei, angeben [202]). Dann geht er zu einer skeptischen Erörterung des realen Gehalts der Begriffe (*ὕπαρξις*) über. Es werden zuerst die verschiedenen Eintheilungen der Güter, dann die einander widerstreitenden Annahmen über das den übrigen vorzuziehende höchste Gut aufgeführt, und

196) Math. 358—440. Hyp. III, 37—55. — Hyp. 56—62 wird gefragt, wie aus den ersten Elementen die Mischkörper (*συγκρίματα*) werden sollten, da nicht blos Berührung, sondern auch Mischung undenkbar sei.

197) Math. X, 1—36. Hypot. 119—135.

198) Math. 37—168. Hypot. 63—81. 115—117.

199) Math. 169—247. Hypot. 136—150.

200) Math. 248—309. Hypot. 151—167.

201) Math. 310—350.

202) Math. XI, 1—41. Hypot. 168—178. — Math. 35 *οὐχ ὅ ἐστιν ἀγαθὸν διδάσκει, ἀλλὰ τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ παρίστησιν.* Hyp. 173.

es wird geſchloſſen daß Nichts von Natur gut oder böſe ſein könne. Auch würde ja, gäbe es ein von Natur Gutes, es weder in der darauf gerichteten Thätigkeit, noch in dem dadurch zu Erreichenden beſtehn können (vgl. ob. S. 195), und zwar letzteres nicht, möge es als ein körperliches oder ſeeliſches gefaßt werden. Eben ſo wenig kann es ein von Natur Böſes oder Uebles geben, und weder die Epikureer noch die Stoiker haben die Naturbeſtimmtheit ihres höchſten Gutes nachweiſen können [203]). Eben ſo wenig haben die Dogmatiker je ihren Begriff von Glückſeligkeit feſtzuſtellen vermocht, ja die vorausgeſetzte Glückſeligkeit ſchlägt durch die auf ſie gerichtete Anſtrengung in ihr Gegentheil um und was von Natur ein Gut ſein ſoll, wird zum Quell von Uebeln, die durch die zeitweiſe Erreichung des Zwecks nicht beſeitigt werden [204]). Glückſelig lebt vielmehr nur wer ohne Erſchütterung (*ἀταράχως*) der Windſtille des Lebens (*γαλήνη*) ſich erfreut, der Meinungen über Güter und Uebel, des Strebens nach erſteren und der Furcht vor letzteren ſich entſchlägt und rückſichtlich der ſinnlichen Empfindung und der vernunftloſen Bewegungen auf Vermuthung (*εἰκάζειν*) ſich beſchränkt. Auch er zwar empfindet das Uebel, aber erquickt ſich durch die mancherlei Erleichterungen und Zeiten der Ruhe (*ῥᾳστῶναι, διαναπαύσεις*), verdoppelt es nicht durch die hinzutretenden Meinungen. Auch er wählt das Eine und meidet das Andre, aber nach unphiloſophiſcher Beachtung (*τήρησις*) und den angeſtammten Sitten und Geſetzen ſich anſchließend [205]). Fragt man ob es eine Kunſt des Lebens gebe, ſo iſt die Frage, im Sinne der Dogmatiker gefaßt, zu verneinen, die auch darin unter ſich uneinig, ſie in ſehr verſchiedener Weiſe beſtimmen. Wie ſoll man für die Einen oder Andren

---

203) Math. 42—109. Hyp. 178 *ὅτι γὰρ οὐδὲν τῇ φύσει ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ ἀδιάφορον κτλ.* bis 234.

204) Math. 110—140. vgl. 29 sq. 92 sq. Hypot. III, 273 sq.

205) Math. 141—167. Hyp. 235 *ὁ σκεπτικὸς ἕπεται ἀδοξάστως τῇ βιωτικῇ τηρήσει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαθὴς μένει, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπαθεῖ κτλ.* bis 238. vgl. Hyp. I, 13. 23. Math. VII, 29.

sich entscheiden? Gesetzt, es solle die stoische sein, so fragt sich, wie sie ein System aus ergreifenden Annahmen sein könne, da die Stoa keine Vorstellung als die ergreifende nachzuweisen vermag und da das Gute und Böse als wesenlos (ἀνύπαρκτα) sich erwiesen hat. Zudem finden sich mancherlei Widersprüche in den Bestimmungen dieser vermeintlichen Kunst und ihres Organs, der Vernünftigkeit (φρόνησις)[206]. Zum Schluß und wie Sextus selber gesteht, zum Ueberfluß, werden dann noch in fast durchgängig sophistischer Weise die Widersprüche hervorgehoben, welche die Begriffe des Lehrens und Lernens mit sich führen sollen[207].

8. Die Skepsis der Pyrrhonier, gleichwie die der Akademiker, kämpft gegen alles dogmatische, d. h. auf Allgemeingültigkeit Anspruch machende Wissen und gegen die Formen und Methoden, vermittelst deren man zu demselben zu gelangen bestrebt ist; nur spricht jene noch entschiedener als diese aus, daß sie auch die Ohnmöglichkeit des Wissens nicht mit dem Anspruch an Wahrheit und Gewißheit behaupten, sondern nur das gleiche Gewicht der Gründe dafür und dagegen nachweisen und eben darum das Urtheil zurückhalten wolle[208]. Ihre Gründe sollen, gleich den abführenden Arzneimitteln oder dem Feuer, sich selber zugleich mit den bestrittenen Behauptungen aufheben. Sie mag immerhin zugeben, daß eine Beweisführung für jetzt ihre Zustimmung finde, jedoch mit dem Vorbehalt daß bei der Wandelbarkeit des menschlichen Denkens es ihr demnächst anders erscheinen möge[209]. Mit diesem stillschweigenden Vorbehalt konnte der Skeptiker hin und wieder auch wohl bestimmter sich ausdrücken; die Ausrede des Sextus, daß die Läugnung des Beweises die dafür angeführten Gründe selber ausnehme[210], würde freilich die Zustimmung der strengeren Skepsis

206) Math. 168—215. Hypot. 239—251.

207) Math. 216—256. Hypot. 252—278.

208) s. ob. S. 198 f. vgl. Hyp. II, 103. 130. Math. VIII, 159 u. s. w.

209) Hyp. II, 188. I, 206. Math. 480. Diog. IX, 76. — Math. VIII, 473. Hypot. I, 4. 193. 200.

210) z. B. Math. XI, 140. — ib. VIII, 479 *κατ' ὑπεξαίρεσιν λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις.*

ſchwerlich gefunden haben. Jedoch iſt wohl zu unterſcheiden, was von Skeptikern behauptet und was entweder blos als Beſtandtheil der zu widerlegenden Behauptung vorausgeſetzt, oder als aus dem Augenſchein ſich ergebend angenommen wird; denn wie entſchieden auch die beiderſeitige Skepſis den Schluß von der Erſcheinung auf das Sein der Dinge bekämpfte, die Erſcheinungen wollte und konnte ſie nicht in Abrede ſtellen. In letzterer Beziehung war ſie daher wohl berechtigt auszuſprechen, daß das Seiende entweder ſeiner unterſcheidenden Beſtimmtheit (*κατὰ διαφοράν*) oder ſeiner Bezüglichkeit auf Andres nach gefaßt werde[211]); daß erſteres erkennbar ſei, läugnete ſie, letzteres ließ ſie gelten als unmittelbar aus der Erſcheinung ſich ergebend[212]). Wenn ſie aber behauptete daß Nichts denkbar ſei, dem nicht ſinnliche Wahrnehmung entſpreche, ſo eignete ſie ſich freilich die Grundbehauptung ihrer vorzüglichſten Gegner an, jedoch weil ſie ihrer auf die Erſcheinungen ſich beſchränkenden Anſicht, ſo wie überhaupt der damaligen Zeitrichtung ſo ganz entſprach. Nur die Stoiker und Epikureer werden von ihr ernſtlich bekämpft und auch dieſe allein ſcheinen den Kampf mit ihnen aufgenommen zu haben[213]); Plato und Ariſtoteles, die älteren Akademiker und die Peripatetiker werden nur hin und wieder als abgethane Standpunkte, und, man möchte ſagen, um mit ſeiner Gelehrſamkeit zu prunken, vom Sextus angeführt; ein ernſtliches Studium, namentlich der Hauptlehren des Ariſtoteles, hat man nicht Grund ihm zuzutrauen. So werden denn auch wohl die gründlichen Peripatetiker jener Jahrhunderte es ſchwerlich der Mühe werth gehalten haben die gleichzeitige Skepſis zu befehden.

Worin aber beſteht die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen der akademiſchen und pyrrhoniſchen Skepſis? Was letztere darüber

---

211) Math. VIII, 161. vgl. 206. 56 sq.

212) Math. VIII, 58 *καὶ καθόλου οὐδέν ἐστιν εὑρεῖν κατ' ἐπίνοιαν ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῷ κατὰ περίπτωσιν ἐγνωσμένον.* vgl. Hypot. III, 51.

213) In welcher Weiſe? verdiente wohl eine eingehendere Erwägung.

anführen (S. 198 f. 210), iſt nicht ſehr erheblich. Die Möglichkeit zum Wiſſen über die Natur der Dinge und überhaupt zu allgemeingültiger Erkenntniß zu gelangen, beſtritt die eine wie die andre. Eben ſo erkannte die eine wie die andre die Geltung der Erſcheinungen an und ſtrebte ein und demſelben Hafen nach, dem eines durch Wiſſensdrang und Hoffnung oder Furcht mit ſich führende Vorſtellungen nicht getrübten, ruhigen, in das Unvermeidliche ſich ergebenden Lebensgenuſſes (26. 69. 205). Aber ſo weit konnte Karneades und die ihm folgende Akademie auf das Bedürfniß der Wiſſenſchaftlichkeit nicht verzichten, um an einer Theorie des Wahrſcheinlichen ſich nicht zu verſuchen, wogegen Aeneſidemus und die ihm folgende Skepſis, gleichwie der akademiſche Antiochus, von der Unhaltbarkeit eines ſolchen Verſuchs überzeugt, zwar nicht wie dieſer, einer eklektiſchen Dogmatik ſich in die Arme warf, ſondern ohne dem Standpunkte der Skepſis untreu zu werden, meinte durch Beachtung der erinnernden Zeichen, durch Befriedigung der Naturbedürfniſſe, durch Anſchluß an die Geſetze und Sitten, durch Erlernung der Künſte [214]), erreichen zu können, was zur Entſcheidung in den Lebensverhältniſſen erforderlich ſei. Erinnernde Zeichen ſchienen in der Sphäre der Erſcheinungen zu liegen; denn daß Vorſtellungen ſich in uns reproduciren, war ja gleichfalls eine Erſcheinung, die man nicht in Abrede ſtellen konnte, und eben ſo wenig daß Vorzeichen zwar nicht zu ſicherem Schluß auf das was ſich daraus ergeben würde, berechtigten, wohl aber ſo weit Hinweiſung auf den Erfolg enthielten, wie weit ſie für ein keine Sicherheit in Anſpruch nehmendes Handeln erforderlich ſei [215]). Eben ſo konn-

214) Hypot. I, 23 ἔοικε δὲ αὕτη ἡ βιωτικὴ τήρησις τετραμερὴς εἶναι, καὶ τὸ μέν τι ἔχειν ἐν ὑφηγήσει φύσεως, τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν κτλ. vgl. III, 2.

215) Math. VIII, 291 . . τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης (τέχνης) ἔστιν ἴδιόν τι θεώρημα. διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις. vgl. 30. V, 163. VIII, 151 . . τὸ μέν τι ὑπομνηστικόν, ὅπερ μάλιστα ἐπὶ τῶν πρὸς καιρὸν ἀδήλων φαίνεται χρησιμεῦον. κτλ. vgl. 288. Hyp. II, 246

ten die Skeptiker ganz wohl durch Sitte und Geſetz ſich beſtimmen laſſen, da ſie eben ſo wenig ſich berechtigt hielten ihren Inhalt ſchlechthin zu verwerfen wie zuſtimmend zu behaupten, mochten ja auch erinnernde Zeichen zu ihren Gunſten ſich anführen laſſen. Auch würde der Kampf gegen dieſelben ihren Lebensgenuß getrübt haben; und die Benutzung der Erfahrungen Andrer ließen ſie vollkommen gelten [216]). Sie nahmen daher nicht Anſtand auch die Frömmigkeit als ein dem Leben förderliches Gut zu betrachten [217]). An die Stelle von Kunſt und Wiſſenſchaft ward von den Skeptikern die Empirie geſetzt, welche lediglich den Bedürfniſſen des Lebens dienſtbar, nicht das Sein der Dinge oder die verborgenen Urſachen der Erſcheinungen zu ergründen unternehmen ſondern ſich begnügen ſolle, kraft der dem Menſchen verliehenen überleitenden Vorſtellung (*μεταβατικὴ φαντασία*), die Abfolge der Erſcheinungen zu beobachten, um aus den früheren zur Vermuthung über die demnächſtigen zu gelangen; ohne jedoch was ſich auf die Weiſe ergebe, als feſtſtehende Meinungen ſich anzueignen [218]). Daher richtet Sextus in der ſkeptiſchen Erörterung der fünf ſogenannten Künſte durchgängig ſeine Angriffe gegen ihre theoretiſche Begründung, die zu Grunde gelegten Principien und die theoretiſche Form, ohne die Unentbehrlichkeit derſelben für die Lebensführung im geringſten zu verkennen; nur ſollen ſie innerhalb der Grenzen der Anwendung ſich halten [219]). Sehr begreiflich daß er dieſe von ihm geſteckte Grenze dennoch nicht ſelten überſchreiten mußte. So mußte die

---

ἀρκεῖ γὰρ οἶμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν κτλ. vgl. 244. I, 219.

216) Hypot. II, 256.

217) Hypot. I, 24 *καθ' ἣν (ἐθῶν καὶ νόμων παράδοσιν) τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν κτλ.* III, 2 *τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτούς φαμεν.*

218) Math. VIII, 288. — Daher der ſtehende Vorbehalt, *ταῦτα δὲ πάντα φαμὲν ἀδοξάστως*, Hyp. I, 24 und häufiger.

219) Statt weiterer Citate beziehe ich mich auf Ritter IV, 299 ff.

pyrrhoniſche Skepſis durch das jedesmal als wahrſcheinlich Erſcheinende ſich leiten laſſen und konnte nur gegen den Verſuch theoretiſcher Begründung desſelben ihre Angriffe richten [220]).

9. Doch waren die Grenzlinien ſchwer feſtzuhalten. Favorinus aus Arelate, unter Kaiſer Hadrian und Lehrer des Gellius, ſcheint zwiſchen akademiſcher und pyrrhoniſcher Skepſis geſchwankt zu haben. Hatte er auch über die pyrrhoniſchen Tropen, vermuthlich als Hiſtoriker, geſchrieben [221]), ſo hat doch andres von ihm Angeführte, wie Empfehlung der dialektiſchen Methode und die Beſtreitung der erfaſſenden Vorſtellung [222]), ein mehr akademiſches Gepräge und er ſelber ſcheint ſich zur akademiſchen Schule gerechnet zu haben. Es wird ihm Wankelmuth in ſeinen Lehren vorgeworfen und er mochte wohl überhaupt mehr Rhetor und Literat als Philoſoph geweſen ſein, ohngeachtet ihm dieſe Bezeichnung beigelegt wird [223]). Um ſo eher konnte er von der damaligen Strömung der Eklektik ergriffen werden, die jenem Schwanken zu Grunde gelegen haben mag.

---

220) Math. VII, 435 sqq.

221) Gell. XI, 5, 5 sqq. Philostr. vit. Sophist. I, 4. Diog. IX, 87. Diog. führt häufig ſeine *ἀπομνημονεύματα* und *παντοδαπῆς ἱστορίαι* an.

222) Galen. de opt. disc. c. 1. ib. drei Bücher desſelben *περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας* angeführt. — Gell. XX, 21. Galen. l. l.

223) Galen. l. l. — Als Rhetor bezeichnet ihn was Gell. XVII, 12 von ihm anführt, als Literat was Diogenes den oben (221) erwähnten Werken entlehnt hat. — Gell. u. Philoſtr. a. d. angef. St.

Vierter Abſchnitt.

Die Eklektik und Synkretiſtik.

Wir haben geſehn wie der Einfluß des Plato und Ariſtoteles in der dritten Entwickelungsperiode der griechiſchen Philoſophie mehr und mehr zurückgetreten war, wie ſelbſt die Skepſis der neueren Akademiker und der Pyrrhonier die Lehrgebäude jener Männer keiner eindringlichen Kritik unterzogen hatte. Hätte aber der überlegene Geiſt ſolcher Männer auf die Länge verkannt werden können? Nur die Epikureer verharrten bis zum Untergang ihrer Schule in gänzlicher Abkehr von der durch Plato und Ariſtoteles eröffneten Bahn der Forſchung; hätten ſie ja bei Annäherung an dieſelbe den Standpunkt materialiſtiſcher Luftlehre gänzlich aufgeben müſſen. So vermieden ſie auch ernſtliche Befehdung des platoniſch-ariſtoteliſchen Lehrgebäudes und richteten ihre Angriffe und ihre Vertheidigung gegen die Stoiker, mit denen ſtammverwandt, ſie es leichter aufnehmen konnten. In der Stoa begann zuerſt Annäherung an die Philoſophie der vorangegangenen Periode. Zur Gemeinſchaft mit ihr in weſentlichen Punkten ihrer Lehren, kam ihr freierer, auf fernere Entwickelungen ihres Lehrgebäudes bedachter Geiſt hinzu und vielleicht auch das Bedürfniß ihre ſtarren Formen den auf umfaſſende Bildung und auf lebendige Anwendung der Lehren im wechſelvollen Handeln bedachten Römern zugänglicher zu machen.

I. So hören wir denn daß ſchon Panätius aus Rhodos, der Freund des Scipio Aemilianus und des Lälius, den Plato, Ariſtoteles und ſeine nächſten Nachfolger hoch hielt und in ſeinen

Schriften häufig anführte (ob. S. 151, 333), die Annahme eines periodiſchen Wechſels von Weltzerſtörung und Wiedererzeugung als unerweislich aufgab und damit zugleich die auf eine beſtimmte Zeitperiode beſchränkte Fortdauer der Seele, ohne jedoch die Unſterblichkeit derſelben anzuerkennen[1]); daß er ferner die von den früheren Stoikern bemäntelte Zweiheit von Geiſt und Stoff in ſeiner Pſychologie beſtimmter hervorhob, indem er das Fortpflanzungsvermögen auf Naturkraft (φύσις), im Unterſchiede vom höheren Seelenleben (ψυχή), zurückführte[2]), — eine der älteren Stoa fremde Unterſcheidung. In ſeinen gegen die Mantik geltend gemachten Zweifeln ſcheint er mit Karneades zuſammengetroffen zu ſein[3]) und noch freier in der Ethik die Schranken durchbrochen zu haben, wodurch die ältere Stoa von den platoniſch-ariſtoteliſchen Lehren ſich ſondern wollte. Zwar darf man, glaube ich, nicht ſagen daß er nur vom Angemeſſenen (καθῆκον), nicht vom ſchlechthin Sittlichen (κατόρθωμα), habe handeln wollen[4]), wohl aber daß er den überſpannten Begriff vom Weiſen und ſeinem Wiſſen um die Uebereinſtimmung ſeiner Handlungen mit den Geſetzen der Weltordnung beſeitigt habe (ob. S. 150 ff.). Wahrſcheinlich auch daß er in ſeiner Unterſcheidung theoretiſcher und praktiſcher Tugenden, ſowie in der Beſchränkung oder näheren Beſtimmung des Begriffs der Apathie[5]), dem Ariſtoteles ſich angenähert habe.

2. Ohngleich entſchiedener ſcheint ſein Schüler Poſidonius

---

1) Cic. Nat. D. II, 46. Philo de incorruptib. Mundi 947, c. vgl. Zeller 82 f., 4. — Cic. Tusc. I, 32.

2) Nemes. de Nat. Hom. c. 15.

3) Cic. Off. I, 7. vgl. II, 42. Zwar behauptet Cicero nicht wie Diog. VII, 149, daß Pan. die Mantik gänzlich verworfen habe, ſondern dubitare se dixit, jedoch zugleich: sed a Stoicis . . degeneravit Panaetius, ib. I, 3.

4) Zeller S. 346.

5) Diog. 92. — Gell. XII, 5, 10. Auf die Angabe, Diog. 128, Pan. und Poſidonius hätten die Selbſtgenugſamkeit der Tugend geläugnet, und auf die erſterem beigelegte Unterſcheidung naturgemäßer und naturwidriger Luſt, Sext. Math. XI, 73, lege auch ich kein ſonderliches Gewicht.

aus Apamea in Syrien, Rhodier von dem Schauplatz ſeiner Lehrthätigkeit genannt [6]), Anwendung von den Lehren der früheren Philoſophie zur Verjüngung der Stoa gemacht zu haben. Er hatte den Timäus des von ihm hoch verehrten Plato ausgelegt [7]), und ſehr zu bedauern daß wir nicht erfahren, in welcher Weiſe er die platoniſche Kosmologie mit der ſtoiſchen auszugleichen oder letztere durch erſtere umzugeſtalten verſucht habe. Auch auf die Pythagoreer [8]), auf Demokritus und Ariſtoteles [9]) war er zurückgegangen. Entſchiedenere Abkehr von der älteren Stoa aber zeigt ſich in der Art, wie er, wahrſcheinlich im Anſchluß an Panätius, die Zweiheit im Seelenleben hervorhob und behauptete daß der Kampf der Vernunft mit den Affekten eine urſprüngliche Verſchiedenheit der wirkenden Kräfte vorausſetze. Er war hier aus Scheu einer offenbar falſchen Lehre der andren Stoiker zuzuſtimmen [10]), beſonders dem Chryſippus entgegengetreten, welcher um den Satz aufrecht zu halten, daß die im Herzen ihren Sitz habende Vernunft auch Grund der Affekte ſei und eben darum dieſe bei den Thieren ſich nicht fänden, ſich auf die Krankheiten berufen hatte, denen auch geſunde Körper unterworfen ſeien. Poſidonius hatte dieſe Vergleichung mit Recht zurückgewieſen [11]). Eben ſo die Zurückführung des Af-

---

6) Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Lugd. 1810. Poſidonius ſoll vier und achtzig Jahre alt geworden und nach Bake's Rechnung (p. 9) in d. CLXI Ol. geb., in d. CLXXXII, nicht lange nach 703 a. U. C. geſtorben ſein. Ueber ſ. weiten Reiſen ſ. denſelben p. 11 sqq.

7) Sext. Math. VII, 93. Plut. Anim. procreat. 22 u. e. And. ſ. Bake 238 sqq.

8) Namentlich in der Auslegung des Timäus und, wie es ſcheint, nicht ohne Hinneigung zur pythagoriſchen Zahlenlehre (7).

9) Seneca Ep. 90. — Strabo II, 3 extr. *πολὺ γάρ ἐστι τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ καὶ τὸ ἀριστοτελίζειν.*

10) Galen. de Hippocr. et Plat. V, 1. 285, 39. Basil. *ὁ Ποσειδώνιος . . . αἰδεσθεὶς συναγορεῦσαι ψευδεῖ φανερῶς δόγματι τῶν ἄλλων Στωϊκῶν.* Poſidon. beſtritt Chryſippus' vier Bücher *περὶ παθῶν* mit großer Ausführlichkeit.

11) Galen. l. l. V, 2. 285, 48. vgl. Bake p. 215 sqq.

fektes als überſchießenden Triebes auf falſches Urtheil (κρίσις) oder auf Schwäche des Geiſtes, — auf Dichterſtellen und die Geſchichte ſich berufend. Wie ſollten auch die gegenſätzlich wirkenden Kräfte aus ein und derſelben Quelle, und wie die Affekte blos aus Vorſtellungen von Gütern und Uebeln abzuleiten ſein, da dieſe in ſehr verſchiedener Weiſe, oft auch affektlos, vorkommen, mit oder ohne eingreifende Vernunftthätigkeit [12]). Im Rückgang auf die Pythagoreer, auf Plato, Ariſtoteles und ſelbſt auf Zeno und Kleanthes, unternahm er zu zeigen, daß der Grund der Affekte nur in den Erregungen der vernunftloſen Vermögen, deren er mit Plato zwei, das begehrliche und zornartige annahm, zu finden ſei. Sie ſollen verſchiedene vom Herzen ausgehende Vermögen einer und derſelben Weſenheit ſein und die Verſchiedenheit des Zornmuthes und des Luſttriebes, mithin der Affekte, ſchon bei den Thieren, ſo wie bei kleinen Kindern und Erwachſenen ſich finden; leidenſchaftlicher Zug oder Bewegung (παθητικὴ ὁλκή, κίνησις τοῦ παθητικοῦ) oft auch Grund falſcher Annahmen ſein und wiederum die Affekte durch eigenthümliche Miſchungsverhältniſſe (κράσεις) des Körpers bedingt werden, wie ſich in den phyſiognomiſchen Erſcheinungen bewähre [14]). Jedoch unterſchied er pſychiſche und körperliche Affekte, deren letztere nicht von der Seele ausgehend, die Seele ergriffen, erſtere nicht vom Körper ausgehend, auf den Körper zurückwirkten [15]).

Von der richtigen Einſicht in die Affekte werde, war Poſidonius überzeugt, auch die Lehre vom Guten und Böſen, von den

---

12) Galen. IV, 3. 277, 41. c. 6. 283, 30. 284, 20 sq. c. 5. 280, 41. 48 sqq. vgl. Bake p. 199 sqq.

13) Galen. VIII, 1. 319, 20. IV, 4. 279, 35. c. 3. 277, 41. IV, 7. 284, 52. V, 6. 292, 55. 7. 295, 9. 6. 292, 33. V, 1. 285, 22.

14) Galen. VI, 2. 298, 30 ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη τῆς ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσι, δυνάμεις δ' εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένας. vgl. V, 7. 295, 9. — Ib. IV, 7. 284, 42. V, 3. 290, 62. Ib. 33. c. 5. 291, 5. 292, 40.

15) Plut. fr. utrum animae an corporis libido c. 6. V, 2. 8. Wyttenb. Lips.

Endzwecken und den Tugenden bedingt [16]), und er machte Anwendung davon in der näheren Beſtimmung des ſtoiſchen Grundſatzes vom naturgemäßen Leben. Der Grundſatz darf nicht auf die ſinnlichen Seelenthätigkeiten bezogen werden, die Urſache der Affekte, die nur zum inneren Zwieſpalt (*ἀνομολογία*) und zum unſeligen Leben (*κακοδαίμων βίος*), zum Leben der Luſt oder Abwehr von Störungen, führen können. Dieſer falſchen Faſſung iſt der Grundſatz ausgeſetzt, wenn man darunter Befriedigung der erſten Naturbedürfniſſe (*τῶν πρώτων κατὰ φύσιν*) verſteht; ſolche folgt zwar mit Nothwendigkeit dem Endzweck, und läßt ſich, richtig verſtanden, ſehr wohl mit ihm vereinigen [17]). Daher denn mindeſtens Poſidonius ganz wohl hätte behaupten können, die Tugend bedürfe der Geſundheit, Stärke und der äußeren Mittel [18]). Erſte Bedingung der Glückſeligkeit iſt vielmehr zu Nichts durch die vernunftloſen, unſeligen und ungöttlichen Seelenimpulſe beſtimmt zu werden, und ſtets dem uns eingeborenen Dämon zu folgen, der gleicher Natur mit dem die ganze Natur durchwaltenden ſei [19]). Auch die Erſcheinung daß die Affekte durch Zeitdauer ermäßigt werden, weiß Poſidonius beſſer als Chryſippus, in Folge ſeiner oder der platoniſchen Ableitung derſelben, zu erklären; wie ſollte die Vorſtellung von Gütern und Uebeln durch Zeitdauer verändert und der daraus abgeleitete Affekt vermindert werden? Eben ſo vermochte Poſidonius die beſänftigende und erregende Wirkung der verſchiedenen Muſikweiſen und daß es zur Einwirkung der Vernunft auf die vernunftloſe Seele der Verſinnlichung (*ἀναζωγράφησις*) bedürfe, von ſeiner Annahme über die Affekte aus, beſſer zu erklären [20]).

---

16) Galen. VIII, 1. 319, 23. V, 291, 29.

17) Clem. Al. Strom. II, 416, 6. Gal. V, 6. 291, 32 sqq. b. Bake p. 223 sq. 225 sqq.

18) Diog. VII, 128. vgl. Anm. 5.

19) Anm. 16. Gal. V, 6. 291. 49 *μὴ μέντοι γε τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν.* Ich ſehe nicht recht, ob Poſidonius dieſe ſtoiſche Formel beſeitigt oder nur richtiger verſtanden wiſſen will.

20) Galen. V, 6. 292, 23. — 292, 5. — 292, 15.

Von den Angaben über die Ethik des Poſidonius iſt nur noch anzuführen, daß auf ihn die wahrſcheinlich dem Ariſtoteles nachgebildete Unterſcheidung theoretiſcher und praktiſcher Tugend, und von dogmatiſcher und paränetiſcher Sittenlehre zurückgeführt wird[21]). Andre Abweichungen von der älteren Stoa waren, ſo weit wir Kunde davon haben, unerheblich[22]), ſo wie er auch in der Phyſik, jedoch mit ſorgfältiger Beachtung der ariſtoteliſchen Lehren[23]), ſich jener angeſchloſſen zu haben ſcheint; ſelbſt ihre Theorie von der Mantik vertrat er unbedenklich[24]). Und doch dürfen wir ſagen daß er einen neuen Geiſt in der Stoa zu wecken verſuchte, den Geiſt einer auf die Thatſachen und ihre Urſachen (°) gerichteten Forſchung, welche über Phyſik, Mathematik und Aſtronomie, Meteorologie, Geographie in ihrem phyſiſch-mathematiſchen Theile und als Länder- und Völkerkunde, ſo wie über Geſchichte, Grammatik und Poeſie ſich erſtreckte. Vieles hatte er ohne Zweifel auf ſeinen umfaſſenden Reiſen ſelber geſehn und erfahren. Doch blieb Philoſophie der Mittelpunkt ſeiner Beſtrebungen; auch die Künſte, ſelbſt die des täglichen Lebens, ordnete er ihr unter[25]). Hinneigung zur Eklektik ſcheint in der Warnung ſich auszuſprechen, durch Zwieſpalt innerhalb der Philoſophie vom Studium derſelben ſich nicht ab-

---

21) Diog. V, 92. — Senec. Ep. 95.

22) Bake p. 185 sqq.

23) Ob Poſidonius in der Verwerfung der Unendlichkeit des leeren Weltraumes und in der Umbildung der Lehre vom periodiſchen Wechſel der Weltzerſtörung und Neubildung, dem Ariſtoteles ſich angeſchloſſen habe, wage ich nicht zu entſcheiden (ſ. die betreffenden St. b. Bake p. 50. 53 sqq.); durchgängige kritiſche Benutzung der ariſtoteliſchen Schriften zeigt ſich in den Angaben aus dem weitſchichtigen Gebiete der Phyſik des Poſidonius.

24) Cic. divin. I, 55 Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo . . ., deinde a fato deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda ib. 57 Posidon. esse censet in natura signa quaedam rerum futurarum. vgl. ib. II, 15. I, 30. Ueber ſeine Annahme der *εἱμαρμένη*, Cic. de Fato 3 vgl. ob. S. 118, 233.

25) Seneca Ep. 88. 90.

ſchrecken zu laſſen, da man aus gleichem Grunde auf das ganze Leben verzichten müſſe [26]).

II. Wie aber hätten die Akademiker, bei unbefangener Rückkehr zu den platoniſchen Dialogen, nicht inne werden ſollen, daß ihre Skepſis in denſelben keinen Anhalt finde? Zwar Philo aus Lariſſa, Schüler des Klitomachus, im mithridatiſchen Kriege nach Rom gekommen und von Cicero gehört, Urheber der ſogenannten vierten Akademie, ſtellte noch den Unterſchied der älteren und neueren Akademie in Abrede und ſcheint den Standpunkt der letzteren feſtzuhalten beſtrebt geweſen zu ſein [27]), beſchränkte jedoch die Skepſis, indem er die Erkennbarkeit der Dinge nicht an ſich, ſondern nur vermittelſt der ergreifenden Vorſtellung der Stoiker beſtritt, nach Widerlegung der akademiſchen Zweifel ſich ſehnte und ein augenſcheinlich der Natur nach Wahres (*perspicuum*, ἐναργές), im Unterſchiede vom ſchlechthin Gewiſſen, anerkannte [28]). Sein Hauptaugenmerk aber ſcheint auf Ethik gerichtet geweſen zu ſein, im Anſchluß an welche er die ganze Philoſophie nach vier Geſichtspunkten behandelt wiſſen wollte, nach dem protreptiſchen, dem therapeutiſchen, dem der richtigen Lebensführung und dem hypothetiſchen (kaſuiſtiſchen) [29]). Auch war er mindeſtens eben ſo ſehr Rhetor als Philoſoph und pflegte ſeine Vorträge durch Dichterſtellen zu würzen [30]).

---

26) Diog. VII, 129.

27) Cic Acad. II, 6. de Orat. III, 28. Brut. 89. Ep. ad Div. XIII, 1 u. A. — Cic. Acad. I, 4.

28) Sext. Hypot. I, 235 *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.* Numen. b. Euseb. Pr. Ev. XIV, 9 . . . *ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία, πολλὴν δή τ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεθύμει .. τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν κτλ.* — Cic. Acad. II, 11. 12, ohne jedoch *veri et falsi notam* anzuerkennen.

29) Stob. Ecl. II, 40 sq.

30) Cic. Tusc. II, 3. Auch die Beſchuldigung des Antiochus, daß das Buch des Philo mit deſſen Vorträgen in Widerſpruch ſtehe (Acad. II, 4) kann ſchwerlich ganz grundlos geweſen ſein. — Tusc. II, 11.

2. Antiochus aus Askalon, langjähriger Schüler des Philo, Begleiter des L. Lukullus und gleichfalls von Cicero und anderen hervorragenden Römern geschätzt, Urheber der sogenannten fünften Akademie, brach entschieden mit der akademischen Skepsis, welcher er früher gehuldigt hatte[31]). Er griff sie an ihrem empfindlichsten Punkte an, an der Lehre vom Wahrscheinlichen, welches die neuere Akademie an die Stelle der Wahrheit hatte setzen wollen. Er zeigte daß die Entscheidung zwischen Wahrscheinlich und Unwahrscheinlich das Bewußtsein vom Wahren nothwendig voraussetze[32]), und stellte, gleichwie die Stoa, die Unentbehrlichkeit einer zweifellosen Entscheidung zum Behufe des Handelns ins Licht[33]); nicht minder die Möglichkeit und Nothwendigkeit zu wahren allgemeinen Begriffen zu gelangen, als Bedingungen der Fertigkeiten, der Künste und gegenseitiger Verständigung im Denken[34]). Auch das Zeugniß der Sinne, ihre Gesundheit und genaue Beachtung der erforderlichen Vorsichtsmaßregeln vorausgesetzt, nahm er in Schutz[35]). Gegen den von der Aehnlichkeit der Dinge für ihre Unerkennbarkeit hergenommenen Grund machte er geltend, daß aus der Aehnlichkeit nicht Ununterscheidbarkeit folge[36]) und hob den Widerspruch hervor, in welchen die Skepsis sich verwickele, indem sie durch die Behauptung von der Ohnmöglichkeit zur Gewißheit zu gelangen, die Möglichkeit selber anerkenne[37]), — ein Argument, dessen sich

31) Cic. Acad. I, 3. II, 2. 4. 33. — Sext. Hyp. I, 235. Numen. ab Euseb. XIV, 9. — Cic. Acad. II, 19. 22. — Cicero berücksichtigt neben dem gegen Philo gerichteten Buche auch die Vorträge des Antiochus.

32) Cic. Acad. II, 11 sqq. sehr ausführlich, nur nicht in bester Ordnung, erörtert, vgl. 10. 8.

33) ib. 8. 12. Der dem Menschen eingepflanzte Sinn für Erkenntniß oder Wahrheit wird gleichfalls geltend gemacht, ib. 10.

34) ib. 7.

35) ib. 7. vgl. 15 sqq.

36) ib. 16 sq.

37) ib. II, 14. 34. vgl. 9. Auch die Anwendung von Eintheilungen, Definitionen und Beweisführungen wird als Zugeständniß Dessen was man bestreite, hervorgehoben, ib. 14.

demnächſt, wie wir geſehn haben, die pyrrhoniſche Skepſis bemächtigte (S. 250 ff.). Eben aber der Skepſis ihr vom Widerſtreit der verſchiedenen philoſophiſchen Lehrgebäude unter einander hergenommenes Argument zu entziehn, verſuchte er zu zeigen, daß die in ihnen einander aufhebenden Behauptungen nur untergeordnete Punkte oder den Ausdruck beträfen und in der Hauptſache Einſtimmigkeit unter ihnen ſtatt finde [38]). Auch die bis dahin von der Akademie heftig befehdete Stoa ſollte nur eine verbeſſerte Form der altakademiſchen Lehre ſein, welcher Antiochus, beſonders in der Erkenntnißlehre, ſich anſchloß, und wohl nicht blos ſich angeſchloſſen zu haben beſchuldigt ward [39]). Zur Bewährung jener Behauptung verſucht er ſich an dem Aufbau eines aus Bruchſtücken der drei Hauptſyſteme (das epikureiſche wird von vorn herein beſeitigt) muſiviſch zuſammengeſetzten Lehrgebäudes. Daß das platoniſche und ariſtoteliſche einander keineswegs entgegengeſetzt waren, iſt ihm und der folgenden Eklektik zuzugeben; aber das Verhältniß derſelben zu einander hat Antiochus nicht eingeſehn, nicht erkannt daß Ariſtoteles um was Plato begonnen hatte, weiter aus- und fortzubilden, obgleich einverſtanden mit ihm in der weſentlichen Grundanſchauung, nicht blos in einzelnen Beſtimmungen von ihm ſich entfernen ſondern in allen drei Haupttheilen der Philoſophie einen neuen Weg der Forſchung einſchlagen mußte. Sollten ja die hyperphyſiſchen Principien Plato's, die Ideen, in ſolcher Weiſe gefaßt werden, daß ſie im Stande den Erfahrungen zu ſicherem Anhalte zu dienen. Seine Aufgabe war einen neuen Grund zur Erkenntniß der Welt der Dinge zu legen. Antiochus begnügt ſich als beiden gemeinſam hervorzuheben, daß ſie Kraft und Stoff, ein

38) Acad. I, 4 una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum. vgl. c. 5. 6. II, 5. Fin. V, 3. 5.

39) Acad. II, 5 a quibus (Peripateticis et Academicis) Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt. vgl. I, 4. 9. 12. Fin. V, 8. 25. N. D. I, 7. — Acad. II, 43 erat quidem (Antiochus) . . . germanissimus Stoicus. vgl. c. 45. 46 a Chrysippo pedem nusquam.

Wirkendes und Leidendes unterſchieden und beide auf dieſe Zweiheit die Körper und Qualitäten zurückgeführt hätten [40]); als beſonderes Eigenthum des Ariſtoteles erkennt er nur das fünfte Element, den Aether, an. Lehren von ſolcher unbeſtimmten Allgemeinheit konnten denn freilich auch bei den Stoikern gefunden werden; nur hätten ſie, wird bemerkt, das fünfte Element wieder fallen laſſen und alle Wirklichkeit auf das Körperliche beſchränkt [41]). Eben ſo konnte man mit Uebergehung der ſondernden Unterſchiede, die Lehre von der die Welt bewegenden und beſeelenden Vernunft, als letztem Grunde der Erkenntniſſe, in allen drei Syſtemen wiederfinden [42]), und ſogar den ſtoiſchen Senſualismus in der platoniſch-ariſtoteliſchen Erkenntnißlehre [43]). Auch dem Antiochus galt, gleich den Stoikern, Logik und Phyſik nur als Vorbau der Ethik und letztere ſcheint er denn auch am ausführlichſten abgehandelt zu haben [44]). Rückſichtlich des Princips vom naturgemäßen Leben [45])

40) Acad. I, 6. In eo quod efficeret vim esse censebant, in eo autem quod efficeretur materiam quandam, in utroque tamen utrumque ... sed quod ex utroque id iam corpus et quasi qualitatem quandam nominabant cet. — eine augenſcheinlich ſtoiſch gefärbte Auffaſſung.

41) ib. c. 7. 11.

42) ib. c. 7. — c. 8 mentem volebant rerum esse iudicem; solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex et uniusmodi et tale quale esset. c. 9 Aristoteles primus species, quas paulo ante dixi, labefactavit, quas mirifice Plato erat amplexatus, ut in his quiddam divinum esse diceret . . . Sed Zeno . . . corrigere conatus est disciplinam.

43) ib. c. 8 quamquam oriretur a sensibus (tertia philosophiae pars), tamen non esse iudicium veritatis in sensibus. Mentem (42) cet. Ueber die ſtoiſche Auffaſſung ſ. c. 11.

44) ib. 5 fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex; una de vita et moribus, altera de natura . . . tertia de disserendo. c. 9 maxime necessaria pars philosophiae. vgl. Fin. V, 4, wo Cicero gleichfalls dem Antiochus folgt, ſ. ib. c. 3. Acad. I, c. 5 morum autem putabant studia esse . . in quibus erat philosophia ipsa.

45) Acad. I, 5 ac primam partem illam (44) bene vivendi a natura petebant . . . constituebantque extremum esse rerum expetendarum et

wollte er im Anſchluß an Philo, und im Grunde auch an die Stoiker Panätius und Poſidonius, das Sinnen- und Vernunftweſen beſtimmt geſondert wiſſen und auch jenem ſein Recht angedeihen laſſen, da der Menſch aus Seele und Leib beſtehe[46]). Die Erreichung aller geiſtigen, körperlichen und äußeren Güter ſollte daher als Endziel unſrer Beſtrebungen von allen drei Syſtemen anerkannt ſein ([45]). Dem ſich anſchließend will er jedoch den Werthunterſchied dieſer verſchiedenen Beſtandtheile des höchſten Gutes beachtet und diejenigen vorgezogen wiſſen, welche die vollkommneren und in ihrer Art löblicheren ſeien[47]). Es ſcheint ein Mittelweg zwiſchen den Lehren der Stoiker und Peripatetiker gefunden werden zu ſollen, und mit der Anerkennung, daß in der Tugend allein die Glückſeligkeit beſtehe, ſoll zum glückſeligſten Leben doch auch noch der Beſitz von Schönheit, Geſundheit, Stärke gehören, als Güter, die um ihrer ſelber willen begehrt würden[48]). Dabei wollte er ſehr weſentliche Beſtandtheile der ſtoiſchen Ethik, das Ideal und die Apathie des Weiſen, den unbedingten Gegenſatz zwiſchen Weiſen und Thoren, aufrecht halten, ohne jedoch Gleichheit aller Sünden zugeben zu wollen[49]). Zweifelhaft freilich bleibt, ob oder wie viel Cicero den weiteren Erörterungen (beſonders in *de Finibus*) vom Eignen zugemiſcht habe.

III. Und die Peripatetiker? Auch ſie ſcheinen der ſynkretiſtiſchen Richtung der Zeit nicht ganz fremd geblieben zu ſein, wenn Diodorus von Tyrus, der Nachfolger des Kritolaus, und ſchon vor ihm Hieronymus, in der Begriffsbeſtimmung des

finem bonorum, adeptum esse omnia e natura, et animo et corpore et vita. cet. o. 6 utrisque (Academicis et Peripateticis) hic bonorum finis, adipisci quae essent prima natura cet. o. 10 Zeno . . . omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute (posuit) . . . omnes virtutes in ratione ponebat, . . nec virtutis usum, sed ipsum habitum per se esse praecolarum. vgl. Fin. V, 9 sqq.

46) Fin. V, 13. 16. 17. 21 u. a.

47) Acad. I, 5. Fin. V, 12. 17 u. a.

48) Fin. V, 5. 24. 25. — Acad. I, 6. II, 43. Fin. V, 27. 24.

49) Acad. II, 44. 43.

höchſten Gutes, der Tugend die Schmerzloſigkeit hinzufügten [50]). Die peripatetiſchen Zeitgenoſſen der zuletzt genannten Akademiker, wie Kratippus, der Lehrer des jüngeren Cicero, müſſen von geringer Bedeutung geweſen ſein [51]). Dagegen liegt uns in dem Buche von der Welt (περὶ Κόσμου) ein nicht unerheblicher Verſuch vor, ariſtoteliſche Lehren mit ſtoiſchen Beſtandtheilen zu durchſetzen. Daß das Buch dem Ariſtoteles nicht gehören könne, iſt längſt anerkannt, aber nicht nur nicht der Verfaſſer deſſelben, ſondern auch die Zeit ſeiner Abfaſſung noch nicht ausgemittelt worden. Daß ſtoiſche Vorſtellungsweiſen eingewebt ſind, leidet keinen Zweifel, jedoch auch nur eingewebt; den Grundton bilden ariſtoteliſche Lehren, und faſt unverkennbar iſt die Abſicht, das Buch als ein ariſtoteliſches erſcheinen zu laſſen. Mit Recht iſt daher die ſehr gelehrt durchgeführte Annahme Oſanns [52]) zurückgewieſen worden, Chryſippus ſei der Verfaſſer deſſelben; eben ſo die Vermuthung, es gehöre dem Poſidonius [53]), oder gar, es ſei eine griechiſche Rücküberſetzung der Schrift des Apulejus und dieſe das Original, nicht die lateiniſche Uebertragung des griechiſchen Textes [54]). Man darf mit Sicherheit dafür halten daß es der Zeit der beginnenden Synkretiſtik angehöre [55]). Im Uebrigen ſind die

---

50) Cic. Fin. V, 5. — ib. II, 6. Acad. II, 42.

51) Fin. III, 12 . . est enim eorum (Peripateticorum) consuetudo dicendi non satis acuta propter ignorationem dialecticae. — Off. I, 1. Ep. ad Div. XII, 16. Cic. Tim. c. 1. Kratippus' theilweiſe Rechtfertigung der Weißſagung (Divin. I, 3. 32) ſcheint ſehr ſchwach geweſen zu ſein. Von Staſeas aus Neapel redet Cicero ziemlich geringſchätzig.

52) In den Beiträgen zur griechiſchen und römiſchen Literaturgeſchichte I, 144 ff. vgl. Spengels heidelberger Programm 1842. Gieſeler in der Zeitſchrift für Alterthumswiſſenſchaft. 1838, St. 146 ff.

53) Ideler, in Arist. Meteorologica II, 286; dagegen Spengel a. a. O. p. 17. vgl. Bake, Posidonius 237 sq.

54) Stahr, Ariſtoteles bei den Römern 169 ff.; dagegen Spengel ib. p. 10 und Hildebrand, Apulei Opera I, XLIV sq.

55) Ich begnüge mich hier auf Zellers gründliche Erörterungen III, 355 ff. zu verweiſen.

Peripatetiker von Cäsars Zeit an, wie Sosigenes, Nikolaus Damascenus, Andronikus Rhodius und dessen Schüler Boëthus, ja, durch das erste und zweite Jahrh. u. Zeitr. hindurch, fast lediglich mit der Berichtigung und Auslegung der zu neuer Anerkennung gelangten aristotelischen Schriften, mit ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe der Stoiker und Akademiker beschäftigt und fast durchgängig bestrebt Aristoteles' und Plato's Lehren aus einander zu halten [56]).

IV. Schon nach Ende des ersten punischen Krieges fand griechische Literatur allmälig Eingang in Rom. Nachdem bereits Nävius im Epos, Trauerspiel und Lustspiel, nach griechischen Mustern sich versucht hatte, trat Plautus (254—184 v. Chr.) mit seinem der neueren attischen Komödie mit Geist und Witz nachgebildeten Lustspiel hervor. Im Trauerspiel ward von Quintus Ennius (239—169) vorzüglich Euripides nachgeahmt; sein Epos hatte der Verherrlichung römischer Thaten sich zugewendet. Mit dem griechischen Drama zogen zugleich Anklänge an Philosophie in Rom ein. Ennius will nur an ihr nippen, nicht sich in sie versenken, der censorische Kato sie verbannt wissen; selbst den Sokrates hält er für einen Schwätzer, der am Glauben gefrevelt habe und mit Recht hingerichtet sei. Und wohl begreiflich dieser Eifer für alten Glauben und alte Sitte; denn die von Ennius ins Lateinische übertragenen sogenannten heiligen Denkschriften des Euhemerus (300 v. Chr.) und ähnliche Bücher drohten allen durch die Sitte geheiligten religiösen Glauben zu untergraben. Doch konnte selbst Kato der griechischen Bildung und Philosophie sich nicht erwehren. Andre hervorragende Römer, Scipio Aemilianus und seine Familie, Lälius u. A. traten mit geistreichen Griechen, wie Panätius, in engere Verbindung und die Erscheinung der drei philosophischen Gesandten Athens (155 v. Chr.) machte griechische Phi-

---

56) vgl. m. Abhandl. über das aristotelische Organon und die griechischen Ausleger desselben, in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften v. J. 1833. S. 275 ff.

loſophie zum Lieblingsſtudium der jungen Römer [57]). So entſtand ein lebhafter Verkehr zwiſchen Rom und Griechenland; es ward Sitte daß junge vornehme Römer zur Vollendung ihrer Erziehung längere oder kürzere Zeit in Athen verweilten, wo die verſchiedenen Philoſophenſchulen, die Epikureer, Stoiker, neueren Akademiker und Peripatetiker, ſie für ſich zu gewinnen ſtrebten. Schon vor Cicero überſetzte und bearbeitete man philoſophiſche Schriften in römiſcher Sprache, unbeholfen genug, wie es ſcheint [58]); in der That bedurfte es auch keiner Uebertragung; faſt jeder gebildete Römer las und ſprach damals griechiſch. M. Tullius Cicero aber beabſichtigte die Philoſophie in Rom einzubürgern und die lateiniſche Sprache für ſie auszubilden. Begreiflich behielt der vielbeſchäftigte Staatsmann und Redner nicht Zeit in philoſophiſche Forſchung tiefer einzugehn, war auch wohl ſchwerlich von Natur darauf angelegt. Es lag ihm daran zu einigermaßen umfaſſender Einſicht in die hauptſächlichen philoſophiſchen Probleme und zu eignem Urtheile darüber zu gelangen, ſie nach dem Muſter der Griechen darzuſtellen. Er nennt, mit ſchwerlich ernſtlich gemeinter Beſcheidenheit, ſeine Bücher Abſchriften [59]), und freilich war er in kein Syſtem der griechiſchen Philoſophie ſo tief eingedrungen wie Lukretius in das epikureiſche. Zwar hatte er die Dialogen Plato's einiges Ariſtoteliſche, Schriften des Theophraſt u. A. fleißig geleſen, vorzugsweiſe jedoch benutzte er die Schriften und Vorträge zeitgenöſſiſcher Griechen. Wie wenig wir auch Ciceros philoſophiſche Bücher mit denen der großen griechiſchen Philoſophen vergleichen oder gar ihnen an die Seite ſtellen dürfen, immer noch bleibt ihr Werth ein bedeutender, nicht blos wegen der Vollendung der Darſtellung

57) ſ. Th. Mommſens römiſche Geſchichte I, 860 ff. 864. 929 ff. II, 418 ff. 437.

58) Cicero. Tusc. I, 3.

59) ad Attic. XII, 52 *ἀπόγραφα* sunt; minore labore fiunt; verba tantum affero quibus abundo. vgl. jedoch Fin. I, 2. 3. Offic. I, 2. In einigen Beziehungen die Griechen übertroffen zu haben, rühmt er ſich ſelber (60).

und in ſo fern ſie uns einen Einblick in manches aus der Entwickelungsgeſchichte der griechiſchen Philoſophie anderweitig uns nicht mehr Zugängliche eröffnen, ſondern vorzüglich als Denkmäler der damaligen philoſophiſchen Bewegungen. Wäre mehr von den gleichzeitigen griechiſchen Schriften erhalten, ſo würde die Vergleichung wahrſcheinlich zu Cicero's Vortheil ausfallen und in Beziehung auf die Philoſophen der dritten Periode mochte er mit Recht ſich rühmen, ſie in Manchem übertroffen zu haben, namentlich im Ausdruck und in der Anordnung [60]); auch von der dilettantiſchen Philoſophie der folgenden Zeiten können wir nur Weniges ſeiner Behandlungsweiſe an die Seite ſtellen.

2. Fragen wir nach der durchgreifenden Richtung ſeiner Philoſophie, ſo iſt die Beantwortung der Frage nicht leicht. Nach ſeinem eignen Zeugniß hatte Cicero von früh an der Philoſophie, wenn auch zunächſt als der Mutter vollkommener Beredtſamkeit [61]), mit Liebe ſich zugewendet und in ihr Troſt gefunden, nachdem Zwingherrſchaft an die Stelle freien Staatslebens getreten war, — einen Troſt, von dem er freilich wiederholt ſelber geſteht, wie unzureichend er in ſeinen Bekümmerniſſen um Staat und Familie ſei [62]). Auch konnte er ſich auf ſeine Reden zum Zeugniß berufen, daß er nimmer der Philoſophie ſich entfremdet habe [63]). Noch bevor er ſeiner ſtaatsmänniſchen Thätigkeit entſagt hatte, unter dem erſten Triumvirate, machte er in ſeinen ſechs Büchern vom Staate, von denen etwa der dritte Theil in vereinzelten Bruchſtücken und durch den von A. Mai entdeckten Palimpſeſt auf uns gekommen iſt, Anwendung davon, indem er zu zeigen unternahm, wie das römiſche Gemeinweſen, ſeiner Anlage nach, die Bedingungen eines vollkommnen Staates, in geeigneter Miſchung königlicher,

---

60) ad Attic. XIII, 13. vgl. Tusc. IV, 5. Offic. I, 3. 43. III, 3. Rep. I, 22. 23. II, 11.

61) Brut. 93.

62) Tusc. II, 1. V, 2. Offic. II, 1. N. Deor. I, 3. Tusc. IV, 38. V, 41. Offic. III, 1. ad Attic. XII, 46. V, 15 und mehrfach.

63) Offic. II, 1. N. Deor. I, 3. Tusc. II, 3 und anderwärts.

ariſtokratiſcher und demokratiſcher Inſtitutionen, beſitze: denn wie hoch er auch die entſprechende platoniſche Politie hielt, — der von Peripatetikern angebahnte, von Polybius angenommene Begriff eines aus glücklicher Verbindung jener drei Hauptformen hervorgegangenen Staatsweſens mußte dem Gleichgewicht der Gewalten entſprechen, welches in Rom hervorzurufen er mit unzureichenden Kräften beſtrebt geweſen war. Es folgten wahrſcheinlich bald darauf die nicht ganz vollendeten Bücher von den Geſetzen. Als er unter der Diktatur Cäſars und dem Konſulate des Antonius ſich überzeugt hatte daß Alleinherrſchaft im römiſchen Staate unvermeidlich ſei, verwendete er ſeine unfreiwillige Muße, um auch ſo noch ſeinem Vaterlande zu dienen und ſeines Kummers über häusliche und öffentliche Angelegenheiten Herr zu werden, zur Ausarbeitung einer Reihe von Werken, die encyklopädiſch, in der Weiſe von *Isocr.*, über das Gebiet der Philoſophie ſich verbreiteten. Mit dem das Studium derſelben warm empfehlenden, bis auf wenige Bruchſtücke untergegangenen Hortenſius hatte er den Anfang gemacht und dann in raſcher Abfolge die vier Bücher der Akademika, wovon nur zwei und zwar das erſte in erſter, das zweite in zweiter Bearbeitung, auf uns gekommen ſind, die fünf Bücher über die Principien (*de Finibus*) des Guten und Böſen, die gleichfalls fünf Bücher umfaſſenden tuskulaniſchen Disputationen über die die Glückſeligkeit vorzugsweiſe betreffenden Probleme, die drei Bücher von der Natur der Götter, die ſich ihnen anſchließenden zwei von der Divination und das Buch vom Schickſal veröffentlicht[64]). Dazwiſchen eingeſchoben waren die durch eigne ſchwere Erlebniſſe veranlaßte, uns nicht mehr zugängliche, Troſtſchrift, die Paradoxa, die Büchelchen vom Alter und von der Freundſchaft, ſowie ſeine auf den Bedarf des Redners berechneten Topika. Schon hieraus ergibt ſich daß Cicero

64) ſ. d. von Cicero ſelber aufgezeichnete Ueberſicht Divin. II, 1. 2, welcher er hinzufügt: sic parati ut . . . nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non latinis literis illustratus pateret. vgl. Tusc. II, 1. V, 24. 25. — Die Zuſammengehörigkeit der verſchiedenen Theile und Unterſuchungen der Philoſophie erkennt er an, Tusc. II, 1. V, 24. 25.

eine ſyſtematiſch gegliederte Darſtellung der Philoſophie nicht beabſichtigte, ſondern ſich begnügen wollte, durch beredten Vortrag zur Ueber- und Einſicht über und in diejenigen Fragen und Probleme der Philoſophie anzuleiten, welche jedem gebildeten und denkenden Menſchen nahe liegen müſſen, jedoch mit durchgängiger Rückſicht auf die praktiſche Anwendung [65]). An die Stelle einer Wiſſenſchaftslehre oder Logik ſetzt er die akademiſchen Unterſuchungen über die Erkenntniß; von der Dialektik der Stoiker erwartet er wenig Förderung für die in die Sachen eingehenden Unterſuchungen [66]); mit der ariſtoteliſchen Syllogiſtik ſcheint er ſehr wenig vertraut geweſen zu ſein. Aus dem Gebiete der Phyſik behandelt er nur das auf den Gottesglauben Bezügliche oder damit in nächſter Verwandtſchaft ſtehende. Seine ethiſche Principienlehre, welcher auch die tuskulaniſchen Disputationen angehören, ergänzt er dann durch die an ſeinen Sohn Markus gerichteten drei Bücher von den Pflichten (ob. I, 577). Manches von Dem was er als Jüngling, theilweiſe durch Ueberſetzung ſich aneignend [67]), in Schriften der Sokratiker, des Plato und der Platoniker und Akademiker, des Ariſtoteles und der Peripatetiker, der Stoiker und Epikureer geleſen, oder was er in den Vorträgen der Akademiker Philo und Antiochus, des Epikureers Zeno, der Stoiker Diodotus und Poſidonius gehört hatte, mochte er in treuem Gedächtniß aufbewahrt haben; auch hatte er, während er den Staatsgeſchäften den größten Theil ſeiner Zeit widmen mußte, nicht aufgehört zur Erholung gelegentlich zu philoſophiren [68]); doch leidet es keinen Zweifel daß er bei der Abfaſſung ſeiner Schriften Bekanntſchaft mit den Werken der griechiſchen Philoſophen theils erneuerte theils erweiterte.

3. Allerdings will er vorzugsweiſe für einen Akademiker oder

---

65) Tusc. II, 3. Divin. II, 1. Fat. 2. Fin. IV, 3. — Off. I, 43.

66) Acad. II, 28.

67) Wie Xenophons Oekonomikus und platoniſche Dialogen, wie das noch erhaltene dem plat. Timäus nachgebildete Bruchſtück, de Universitate. vgl. Offic. II, 24.

68) ob. Anm. 63.

vielmehr akademiſchen Skeptiker gelten und hat die antinomiſche Betrachtungsweiſe der Fragen und Probleme dem Karneades, nicht, wie er ſelber meint, den ſokratiſchen Dialogen entlehnt [69]); zu einer feſten, in ſich einhelligen und durch die verſchiedenen Gebiete durchgeführten Ueberzeugung war er nicht gelangt, — es konnte jene Betrachtungsweiſe ſeiner praktiſch-rhetoriſchen Richtung und zur Anlehnung an die Volksmeinungen (Parad.) ([69]), am ſicherſten genügen. Nur in gänzlicher Schwebe zwiſchen einander entgegengeſetzten Annahmen zu bleiben und die Ohnmöglichkeit ſicherer Entſcheidung zwiſchen ihnen anzuerkennen, kann er ſich nicht entſchließen. Zwar trägt er die die Möglichkeit des Wiſſens beſtreitenden Gründe der Skepſis ausführlich vor und macht für ſie vorzüglich die Uneinigkeit der Philoſophen unter einander geltend [70]), will aber ſynkretiſtiſch das dem Streitigen doch wiederum zu Grunde liegende Wahrſcheinliche hervorgehoben [71]) und die Erhaltung vom Urtheil (die ἐποχή) auf das wahrhaft Streitige oder vielmehr auf Dasjenige beſchränkt wiſſen, was über den Bereich des menſchlichen Geiſtes hinausliege [72]), allerdings mehr nach jedesmaligem Dafürhalten als nach einigermaßen entwickelten Grundſätzen [73]). Es ſoll aus der Erwägung der einander entgegengeſetzten Annahmen die wahrſcheinlichſte ſich ergeben ([70. 73]). Antiochus' eklektiſche Theorie ſcheint ihm nicht genügt zu haben. Eben ſo wenig die Wahrſcheinlichkeitslehre des Karneades; und doch legt er auf das Innewerden des Wahrſcheinlichen faſt noch entſchiedeneres Gewicht als dieſer, ſo fern in unſrem praktiſchen Leben die Entſcheidung darauf ſich gründe [74]).

---

69) Divinat. II, 1. Paradox. prooem. Acad. II, 20. N. Deor. I, 5. — Tusc. I, 4. V, 4.

70) Acad. II, 10 sqq. — ib. 48. vgl. 33. 36 sq. N. Deor. I, 1. 6. III, 15.

71) Tusc. I, 4. V, 4.

72) N. D. I, 21. Acad. II, 36. 39.

73) Tusc. V, 11 nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabiliter percussit, id dicimus cet. vgl. o. 29. Offic. I, 2.

74) Acad. II, 31.

Im praktiſchen Gebiete möchte er den Zweifeln Schweigen gebieten und ſpricht ſich innerhalb deſſelben über Fragen mit Entſchiedenheit aus, über die er in andren Schriften die ſkeptiſchen Zweifel entwickelt hatte [75]), — mit einer Entſchiedenheit, die freilich nur das Innewerden einer überwiegenden Wahrſcheinlichkeit für ſich anführen konnte [76]), welches er dann wieder einerſeits auf das Gefühl ſinnlicher Gewißheit, andrerſeits auf ein uns irgendwie angeborenes inneres Bewußtſein zurückzuführen geneigt geweſen zu ſein ſcheint. So wie er von uns eingeborenen Samen der Tugend und des Rechts redet, ſo auch von der uns angeborenen Begierde das Wahre zu finden, von einem natürlichen Gottesbewußtſein, einer natürlichen Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit [77]). So mag man wohl bei Cicero entſchiedene Keime zu der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes (*common sense*) finden. Nur darin zeigt ſich der ſkeptiſche Akademiker daß er die Betrachtung der Gegenſtände von entgegengeſetzten Seiten für das Mittel hält das natürliche Bewußtſein zu entwickeln und zu läutern [78]). Eine ſolche Betrachtungsweiſe wendet er daher auf die oberſten Gründe des ſittlichen Handelns an, wiewohl in dieſem Gebiete das angeborene Wahrheitsgefühl am unmittelbarſten ſich bewähren ſoll. In der vergleichenden Kritik der ethiſchen Principien der Epikureer, Stoiker, Akademiker und Peripatetiker ergibt ſich entſchiedene Verwerfung des epikureiſchen;

---

75) Legg. I, 13. — So ſpricht er ſich über die göttliche Vorſehung und Weltregierung, über das Weſen und die Unſterblichkeit der Seele aus, Legg. I, 7. 8. Rep. VI, 24. Tusc. I, 22 u. a.

76) N. D. III, 40 extr. vgl. Divinat. I, 5. II, 72.

77) Acad. II, 31. 37. — Tusc. III, 1 sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutis Legg. I, 13 ius quod dicam natura esse. vgl. Fin. II, 14. V, 21. II, 14 eadem natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi. Tusc. I, 16 deos esse natura opinamur. vgl. 13 omni in re omnium gentium consensio lex naturae putanda est. und anderweitig.

78) Tusc. I, 4 . . haec est enim, ut scis, vetus et socratica ratio contra alterius opinionem disserendi; nam ita facillime quid verisimillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur. vgl. V, 4. Offic. III, 4.

dagegen ſchwankt das Urtheil über das Verhältniß der drei andren zu einander und welches den übrigen vorzuziehen ſei. Zwar ſtellt Cicero mit Antiochus weſentliche Verſchiedenheit nicht blos zwiſchen der akademiſchen und peripatetiſchen, ſondern auch zwiſchen dieſen und der ſtoiſchen Ethik in Abrede [79]), kann doch aber ſehr erhebliche Abweichungen der ſtoiſchen von der akademiſch-peripatetiſchen nicht verkennen [80]); er will dem jedesmal Wahrſcheinlicheren den Vorzug geben [81]). Was er als das Gemeinſame aller drei ethiſchen Theorien anerkennt, das Princip des naturgemäßen Lebens und die unbedingte Werthhaltung der Tugend, ergreift er mit feſter Ueberzeugung [82]); rückſichtlich der Differenzpunkte kann er zu keiner völligen Entſchiedenheit gelangen. Zwar hält er die ſtoiſche unbedingte Selbſtgenugſamkeit der Tugend zur Glückſeligkeit und die Apathie als gänzliche Beſeitigung der Affekte, gegen die peripatetiſche Beſchränkung derſelben und gegen die Unterſcheidung der Glückſeligkeit des Tugendhaften von einer durch äußere Begünſtigung darüber hinausgehenden aufrecht [83]), erkennt jedoch an daß die Strenge des ſtoiſchen Syſtems, die unbedingte Gleichſetzung der entſchiedenen Schlechtigkeit und der leichten Vergehn, das Ideal des Weiſen, mit dem Grundſatz des naturgemäßen Lebens ſich nicht einigen und noch weniger in ihm durchführen laſſen; ſo daß er ſich in der Anwendung doch wiederum den Peripatetikern annährt [84]). Der ciceronianiſchen Darſtellung der Ethik iſt wohl nur eigenthümlich die Uebertragung griechiſcher Termini, wie des *καλὸν* durch *honestum*, die Sorgfalt in der Wahl der Ausdrücke und die An-

79) Acad. I, 6. Fin. V, 3. 5. 25. Tusc. IV, 3. V, 30. Offic. III, 4. — Fin. III, 3. IV, 20 sqq. V, 8. 25. 29. Offic. I, 2. Tusc. V, 11.

80) Acad. I, 10.

81) Tusc. V, 11.

82) Acad. I, 6. Fin. IV, 20 sqq. vgl. Tusc. V, 1. 25. Offic. III, 4.

83) Fin. V, 27 sq. Tusc. V, 8 sqq. 26. — IV, 18 sqq. Offic. I, 25. Acad. I, 10.

84) Fin. IV, 9. 19. 28. Offic. I, 8. — Fin. IV, 9. — Fin. IV, 11 sqq. Tusc. II, 13. Senect. 14.

wendung der ſtoiſch-peripatiſchen Principien auf römiſche Verhältniſſe, — Eigenthümlichkeiten, in denen ſich mehr die Perſönlichkeit Ciceros als eine beſondere Richtung ſeiner Philoſophie ausſpricht. Aehnlich verhält ſichs mit ſeiner Logik und Phyſik; in den wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen durchaus abhängig von ſeinen griechiſchen Quellen, durchbricht er namentlich in den Lehren von der Gottheit, der Seele und der Freiheit, ihre Schranken durch die jedesmaligen Ueberzeugungen ſeines unmittelbaren Bewußtſeins [85]), unbekümmert darum daß dieſes nach Verſchiedenheit der Verhältniſſe und der Stimmungen in verſchiedener Weiſe ſich ausſpreche. So bedeutend daher auch eine ins Einzelne gehende Erörterung ciceronianiſcher Philoſophie für Charakteriſtik des Mannes und ſeiner Zeit ſein kann [86]), — für eine Geſchichte der Entwickelungen der griechiſchen Philoſophie und ihrer Ableger, iſt ſie von geringem Belang. Dennoch mag das Studium der philoſophiſchen Schriften Ciceros als Einleitung in das Studium der Philoſophie empfehlenswerth ſein [87]).

4. Von dem um jene Zeit in Rom ſich äußernden Bedürfniß zur Abwehr des ſittlichen Verderbens der Philoſophie ſich zuzuwenden, zeugt die Schule der Sextier. Für Philoſophie entſchied ſich Quintus Sextius, ein Zeitgenoſſe des Cäſar und Auguſtus, mit Verzichtung auf politiſche Wirkſamkeit [88]). Seine Schule, die auch Redner und Grammatiker unter ihren Zöglingen zählte, durch ſeinen Sohn und durch Sotion aus Alexandria, den Lehrer Senekas, fortgepflanzt, ſcheint anfangs großen Anklang gefunden zu haben und demnächſt, ohne in die ferneren philoſophiſchen Bewegungen eingegriffen zu haben, erloſchen zu ſein [89]). Die von Sextius und

85) Tusc. V, 11. vgl. V, 1. Off. III, 3.

86) vgl. R. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam merita, und beſonders Ritter IV, 103—170.

87) vgl. Herbart über die Philoſophie des Cicero im Königsberger Archiv. Jahrg. 1811. 1. St. und in den Werken.

88) Seneca Ep. 98. Plut. de Profic. In virtut. 5.

89) Sen. quaest. nat. VII, 32. Controv. praef. II. Sueton. de claris grammaticis 18.

Sotion aufbehaltenen Sittenſprüche[90]) ſind, auf Belebung und Läuterung des ſittlichen Sinnes gerichtet, vorwiegend ſtoiſchen Gepräges[91]), jedoch mit Annäherung an pythagoriſche Satzungen. Zum Kampf gegen Ueppigkeit und Sünde wird tägliche Selbſtprüfung und Enthaltung von Fleiſchſpeiſen gefordert; Sotion empfahl auch die Lehre von der Seelenwanderung[92]).

Konnten aber ſolche philoſophiſche Beſtrebungen dem einbrechenden Verderben wehren? Begreiflich daß wohlgeſinnte aber nur praktiſch einſichtige Männer, wie Terentius Varro, ihrer ſpotteten[93]).

Zweite Abtheilung.

Wenden wir uns von dieſen Anfängen der Eklektik zu ihrem weiteren Verlauf im erſten und zweiten Jahrhundert unſrer Zeitrechnung. Allerdings beſtehen noch immer die vier hauptſächlichen philoſophiſchen Schulen und werden ſogar durch den Staat, vorzüglich unter den Antoninen, aufrecht gehalten[94]), mehr oder weniger aber laſſen ſie von der Strenge ihrer früheren Sonderungen nach und nähern ſich einander. Nur die Epikureer verharren in ihrer urſprünglichen Starrheit, ohne weder ihre Lehren

90) Urſprünglich griechiſch geſchrieben (Sen. Ep. 59) mögen die Sentenzen des Q. Sextius auch in lateiniſcher Uebertragung verbreitet geweſen ſein; doch ſehr zweifelhaft ob oder wie viel davon in der einem Sextus beigelegten Sammlung (bei Gale p. 645 sqq. Orelli Opusc. veter. sententiosa I, 244 sqq.) ſich erhalten habe. Ohngleich authentiſcher was Seneka (Ep. 59. 64. 108. de Ira II, 36. III, 36) daraus mittheilt. — Die Bruchſtücke des Sotion b. Stob. Floril. III, 124. 126 Mein. Ob das Buch *περὶ Ὀργῆς* (ib. I, 137. 312. IV, 41. 66) ihm angehörte, iſt zweifelhaft.

91) Seneca Ep. 64.

92) Seneca Ep. 108.

93) Mommſens röm. Geſch. III, 587 ff.

94) ſ. Zumpt über den Beſtand der philoſophiſchen Schulen in Athen. Abhandl. d. Berl. Akad. 1842. philoſoph. Kl. 47 ff.

weiter zu entwickeln, noch auch, wie es ſcheint, gegen die übrigen Schulen mit Erfolg zu vertheidigen; blos die Stoa und Skepſis erweckt ſie zu einiger Abwehr. Auch von den Stoikern dieſes Zeitalters kann man nicht ſagen daß ſie an den ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen fördernden Theil genommen hätten; ſie bleiben auf dem Standpunkte ſtehn, welchen die Stoa unter Panätius und Poſidonius eingenommen hatte und beſchränken ſich nur noch mehr als dieſe auf das praktiſche Gebiet.

I. 1. Ueber L. Annäus Seneka, den Lehrer des Nero und Opfer der Grauſamkeit deſſelben, iſt es ſchwer in wenigen Worten ſich auszuſprechen. Auf der einen Seite vertritt er die Sätze der alten Stoa von der unbedingten Selbſtgenugſamkeit der Tugend zur Glückſeligkeit und ihrem Grunde in der richtigen Vernunft [95]), von der Erhabenheit des Weiſen, die ſelbſt über die der Götter hinausreiche, da er Alles der Freiheit ſeiner Selbſtbeſtimmung verdanke [96]), vom unbedingten Gegenſatz zwiſchen dem Sittlichen und Unſittlichen, dem Weiſen und Thoren, von der ſchlechthinnigen Gleichheit des Werthes aller ſittlichen Handlungen, ſowie von der gleichen Verſchuldung bei all und jeden Vernachläſſigungen und Uebertretungen der ſittlichen Anforderungen, von der Ausrottung der Affekte [97]): von der andren Seite macht er der menſchlichen Schwäche wiederum Zugeſtändniſſe, welche von der alten Stoa entſchieden verworfen wurden. Er unterſcheidet Güter der Seele, des Körpers und der äußeren Verhältniſſe, will zwar die der Seele, d. h. die von der richtigen Vernunft ausgehenden, den übrigen unbedingt vorgezogen wiſſen, legt doch aber auch dieſen bedeutenden

95) Seneca Ep. 71 unum bonum est quod honestum est: caetera falsa et adulterina bona sunt. cet. 74. 76 u. ſ. w. vgl. de Provid. c. 2. de Constant. 2. 5. 7. — Ep. 41 animus et ratio in animo perfecta . . . rem facillimam (ratio haec exigit) secundum naturam suam vivere cet.

96) Seneca Ep. 53 extr. est aliquid quo sapiens antecedat deum; ille naturae beneficio, non suo sapiens est. 73 Solebat Sextius dicere: Iovem plus non posse quam bonum virum. de Provid. 1. 5.

97) Ep. 66. 71. de Benef. III, 1. IV, 26. — de Ira I, 14. Ep. 116. — Ep. 41. 75. 116. 87. de Ira III, 42.

Werth bei [98]). Er ſondert noch beſtimmter als Panätius oder Poſidonius, Tugenden welche die Höhe erreicht haben und ſolche die ſie anſtreben [99]). Zu Grunde lag wohl, mit Hinneigung zur platoniſchen Dreitheilung, die ſchon von Panätius befürwortete Sonderung der vernünftigen und vernunftloſen Seelenrichtung, deren letztere Sen. auch zu Recht kommen laſſen will. In ſeinen ausführlichen, wenngleich nicht ſyſtematiſch durchgeführten Abhandlungen von den Pflichten ſchwankt er oft genug zwiſchen den ſtrengen Anforderungen der ſtoiſchen Ethik [100]) und den Zugeſtändniſſen, die er der menſchlichen Schwäche machen möchte; — letztere ſchildert er wiederholt mit lebhaften Farben [101]). Die Logik will er keineswegs verwerfen, jedoch auf das unmittelbar für Verſittlichung des Lebens Anwendbare beſchränken [102]). Die Phyſik preiſt er nicht nur, namentlich in ihrem höchſten Theile, von der Gottheit, als Grundlage der Tugend, ſondern auch als Befreierin des Geiſtes und Leiterin zu Erkenntniß des Himmliſchen [103]), geht aber in ſeinen *Quaestionibus naturalibus* nur auf Erklärung einzelner, beſonders meteorologiſcher Erſcheinungen ein, nicht ohne Sinn für Beobachtung. An die Stelle des Glanzes und Ebenmaßes der ciceronianiſchen Beredtſamkeit tritt bei Seneka das Pathos einer oft hohlen Rhetorik, in welchem jedoch nicht ſelten die Wärme ſittlicher Ueberzeugung durchbricht. Seine edlere Natur ringt mit den Verlockungen ſeiner ſchlüpferigen Stellung in einer verderbten Zeit,

---

98) Benef. I, 1 (deos) sequamur duces quantum humana imbecillitas patitur. de Vita beat. 17 sq. vgl. Ep. 57—111. 65. 102. Consol. ad Polyb. 27.

99) de Vita beata c. 17. — ib. c. 20. Ep. 72. 75. vgl. 94 und I. Lipsii Manuduct. ad stoicam philosophiam II, 8 sq.

100) vgl. Zeller S. 391 ff. Ritter 193 ff.

101) Benefic. I, 10. de Clement. I, 6. quaest. Natur. VII, 39. vgl. III, 30. Ep. 11. 57.

102) Ep. 106. 113. 117. vgl. 89. In ähnlicher Weiſe ſpricht er über Grammatik, die Einzelheiten der Geſchichte und die Theorien der Eleaten und Skeptiker ſich aus, de brevit. Vit. c. 13. Ep. 88. 106 extr. 89.

103) Quaest. Natur. prooem. vgl. Ep. 117. 65.

und er ſelber bezeichnet ſich als einen Weisheit anſtrebenden, nicht Weiſen-(99). Ohne den eigentlichen Eklektikern anzugehören, hat er mit ihnen doch Anerkennung auch andrer von der ſeinigen verſchiedener philoſophiſcher Richtungen gemein, ſelbſt der epikureiſchen, und will ſeine Entſcheidung durch kein Lehrſyſtem binden laſſen [104]). Beſonders in den Briefen ſpricht ſich ſeine edlere Natur oft in ſehr erfreulicher Weiſe aus, eben weil ſie Gegenſtände der ſpeciellen Sittenlehre behandeln, deren Unentbehrlichkeit er gegen Ariſto nachzuweiſen ſucht [105]). In ihnen findet ſein ſittlicher Sinn Gelegenheit frei von den Feſſeln des Syſtems ſich zu äußern. Nur die Luſt an rhetoriſch geſchärftem Ausdruck verbirgt auch in ihnen nicht ſelten die zu Grunde liegende Lauterkeit des Gefühls und veranlaßt zu mit einander nicht einſtimmigen Aeußerungen; ſo daß es oft ſchwer iſt zu entſcheiden was von den Widerſprüchen, in welche der Philoſoph ſich verwickelt, ſeinem rhetoriſchen Pathos, was dem Mangel an Folgerichtigkeit des Denkens zuzuſchreiben ſei.

2. Vom Muſonius Rufus, einem römiſchen Ritter aus Volſinii, der von Nero aus Rom vertrieben, nach deſſen Tode dahin zurückkehrte, noch unter Vespaſianus und Titus dort lehrte, und mehrfach von Tacitus als philoſophiſcher Redner erwähnt wird, gewähren die Angaben ſeines dankbaren Schülers Epiktetus und die von ihm aufbehaltenen Bruchſtücke ein ziemlich treues Bild [106]). Augenſcheinlich war bei ihm, gleichwie bei'm Epiktetus, theoretiſche Ableitung und Entwickelung der Principien hinter ſorgfältiger Beachtung und Läuterung des unmittelbaren ſittlichen Bewußtſeins zurückgetreten; ſo daß wir uns begnügen können, ſeine Richtung in der ſeines Schülers zu charakteriſiren.

---

104) Seine Briefe ſchließen oft mit Ausſprüchen des Epikur, wenn ſich in ihnen eine *magnifica vox* findet, wie Seneca ſie jenen als Siegel aufzudrücken liebt, Ep. 13. — de Vita beata 3 extr. Ep. 12 u. anderw.

105) Ep. 94. 95.

106) Stob. Serm. 48, 67. 67, 20. 79, 51 u. ſ. w. — Epictet. Dissert. I, 1. 7. III, 6. 15 u. ſ. w. vgl. Moſer in den Studien von Daub und Kreuzer VI, 74 ff. Zeller 395 ff. Nieuwland de Musonio Rufo philosopho Stoico. Amstelod. 1783.

3. Epiktetus aus Hierapolis in Phrygien, Freigelaſſener eines Freigelaſſenen des Nero, Epaphroditus, lebte und lehrte zuerſt in Rom, dann nach Vertreibung der Philoſophen unter Domitian, in Nikopolis im Epirus. Unter dem ihn hochhaltenden Hadrian nach Rom zurückzukehren konnte er ſich nicht entſchließen [107]). Seine von Arrianus als Handbuch (Enchiridion) und als Abhandlungen (διατριβαί), von welchen letzteren nur noch vier Bücher vorhanden ſind, vier andre, außer einzelnen Bruchſtücken, ſich verloren haben, aufgezeichneten Unterredungen hatte er als Greis in Nikopolis gehalten; Schriftliches ſelber nicht hinterlaſſen [108]). Epiktetus' Bewunderer M. Aurelius Antoninus führt einen Schüler deſſelben, Junius Ruſtikus, unter ſeinen Lehrern auf und Gellius, zur Zeit der Antonine, erwähnt des Epiktetus als der nächſten Vergangenheit angehörig [109]). Das Ziel ſeiner Richtung bezeichnet was er von ſeinem Lehrer Muſonius Rufus rühmt: er habe ſo eindringlich geredet, ſo das Böſe geſchildert, daß jeder ſich ſelber getroffen gefühlt habe, wie wenn es ihn perſönlich gegolten [110]). Fern von Verachtung der Wiſſenſchaft, weiß er die Wichtigkeit der Lehre von den Schlüſſen zu ſchätzen; nur ſollen die darauf bezüglichen und ähnliche Unterſuchungen, gleichwie Bücherſtudien und das Streben nach Wohlredenheit, vom Zwecke, dem ſie als Mittel zu dienen hätten, nicht abführen, noch weniger dem Stolz, dem Hochmuth, der Gewinnſucht fröhnen [111]). Für Erörterungen, die nicht unmittelbar oder mittelbar Erweckung, Belebung und Läuterung der Sittlichkeit förderlich ſich erweiſen, hat er nicht

---

107) Suid. s. v. Ἐπίκτητος. Gell. II, 18. XV, 11. Spartian. Hadr. 16. — vgl. m. Artikel Epictetus in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology. Lond. 1846.

108) Beide Werke hat Schweighäuſer mit dem Kommentar des Simplicius und einigen ſpäteren Paraphraſen herausgegeben, Epicteteae philosophiae monumenta. Lips. 1799. 5 volumina.

109) Gell. VII, 19.

110) Arrian. Dissertatt. III, 23. 29. vgl. Arr. Ep. ad Gellium.

111) Dissertatt. I, 7. III, 2, 6. II, 23. II, 12, 25. — I, 4. Man. 46. — Dissert. I, 8, 6. 29, 55 und anderswo.

Muße [112]). Der wahre Stoiker, und dem gilt ihm der wahre Kyniker gleich, d. h. der Philoſoph, iſt ihm ein Bote des Zeus, den Menſchen geſendet ſie von irrigen Annahmen über das Gute und Böſe, über Glückſeligkeit und Unſeligkeit zu befreien, ſie auf ſich ſelber (ihr wahres, göttliches Ich) zurückzuführen; und dazu bedarf es natürlicher Anmuth und Schärfe des Geiſtes mit lebendig ergreifender Rede [113]). Anfang der Philoſophie iſt Selbſterkenntniß, d. h. das Innewerden ſeiner eignen Schwäche und ſeines Unvermögens in Bezug auf das was noth thut; dieſes feſtſtellen heißt philoſophiren [114]). Nur was unſrer Wahl und Entſcheidung anheimfällt, iſt gut oder böſe; alles Uebrige, weder gut noch böſe, liegt außer unſrem Bereich, iſt ein Aeußeres, bloßer Stoff für unſre Wahl und an ſich gleichgültig; nicht aber die Anwendung deſſelben dieſe vielmehr naturgemäß oder naturwidrig [115]). Die Wahl, d. h. unſre Vorſtellungen, beherrſchen wir, in ihr ſind wir frei; ſie kann durch Nichts außer uns überwunden werden, ſelbſt nicht durch Zeus; nur wir ſelber vermögen uns zu überwinden [116]). Die Wahl aber wird durch das Vernunftvermögen beſtimmt, welches allein ſich ſelber und alles Andre ſchaut und prüft, im Stande alle außer ihr gelegenen Gewalten zu überwinden. Wer der Entſcheidung der Vernunft entſagt, iſt gleich dem Menſchen der ſein eignes Antlitz vergeſſen hat [117]). Das Vernunftgemäße fällt mit

---

112) Dissert. II, 19, 10 sqq.

113) Dissert. III, 22.

114) Dissert. II, 11, 1 sqq. 17, 1. III, 10, 6. vgl. fragm. 3.

115) Dissert. I, 1. 4, 19. Man. 1, 5. 6. Dissert. I, 25, 1. II, 5, 4. — I, 29, 1. II, 16. IV, 10, 26.

116) Dissert. I, 1, 23. 29, 12. II, 1, 22. 23, 19. III, 3, 10. — I, 1, 7 sqq. II, 1, 4. 16, 24. III, 3, 18. 26, 34. Fragm. 180. Man. 6 *τί οὖν ἐστὶ σόν; χρῆσις φαντασιῶν.* — die Vernunft *ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις*, Dissert. II, 1, 18. — jedoch will Ep. den ſtoiſchen Determinismus nicht aufheben, Ib. I, 28, 6. vgl. III, 3, 2. 7, 15.

117) Dissert. III, 3, 1 *ὕλη τοῦ καλοῦ, καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν.* vgl. Man. 29, 7. 48. — Dissert. I, 2. 14 *ὁ γὰρ ἅπας εἰς*

dem Naturgemäßen und Gottgefälligen zuſammen; in der Vernunftgemäßheit und der Freiheit beſteht unſre Gottähnlichkeit; kraft ihrer ſind wir mit der Gottheit ſo verbunden als wären wir Theile derſelben; denn Geiſt, Erkenntniß und Vernunft iſt die Weſenheit Gottes und fällt mit dem Guten zuſammen [118]). Rufen wir daher im Streben nach dem Guten, Gottes Hülfe an, eifern ihm nach, läutern wir das Leitende in uns, ſeien wir rein mit dem Reinen in uns und der Gottheit; denn in uns lebt der Wahrſager, der die Weſenheit des Guten und Böſen uns verkündigt; er iſt der Dämon, das Göttliche in uns [119]). Um jedoch zur Fertigkeit in der Anwendung des ſittlich Guten zu gelangen, bedarf es der Uebung, und dieſe muß fortwährend auf Beherrſchung unſrer Vorſtellungen und damit zugleich der Affekte gerichtet ſein, welche ſelber wiederum Vorſtellungsweiſen ſind, die uns drängen und drücken. Dieſer erſten weſentlichſten Uebung muß eine zweite auf das Angemeſſene (die Pflicht) gerichtete hinzukommen, und ihr eine dritte, die Gewißheit und Wahrheit feſtſtellende, jedoch letztere nicht die erſteren verdrängen wollen [120]). Alles was außer unſrer Wahl liegt, ſollen wir gemäß der uns in der Weltordnung angewieſenen Stelle, in vertrauensvoller Ergebung der Lenkung und Leitung der Vorſehung anheim ſtellen, deren All und Jedes beherrſchendes Walten der unbefangenen und dankbaren Betrachtung der Ereigniſſe nicht entgehn kann [121]). In dieſem gläubigen Ver-

---

τὴν περὶ τῶν τοιούτων σκέψιν καὶ τὰς τῶν ἐκτὸς ἀξίας συγκαθεὶς καὶ ψηφίζων ἐγγύς ἐστι τῶν ἐπιλελησμένων τοῦ ἰδίου προσώπου.

118) Dissert. I, 14, 6. II, 8, 1. 11. II, 10, 4. — I, 14 *οὐ θέλεις οὖν καθ' ἃ ἴσος εἰ τοῖς θεοῖς, ἐκεῖ που τίθεσθαι τὸ ἀγαθόν;* I, 3. 9. 12, 26. 13, 3. 14, 5 sqq.

119) Dissert. I, 14, 14 *ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστί· καὶ τίς τούτοις χρεία φωτὸς εἰς τὸ βλέπειν τί ποιεῖτε;* vgl. II, 18, 29. 19. — 14, 13. III, 22, 19. — Gottes ſollen wir gedenken, ihn als Helfer und Beiſtand anrufen (123). Damit hängt auch Mahnung zur Demuth zuſammen, Man. 22.

120) Dissert. II. 18, 1. 29. III, 2, 6 sqq.

121) Daß nicht auf dem äußeren Erfolg unſere Glückſeligkeit beruhe,

trauen und dem Bewußtſein deſſen zu bedürfen, um in allen Fügungen des Lebens, unter Entbehrungen und Leiden die innere Seelenruhe unwandelbar zu bewahren, ſpricht ſich der Geiſt dieſer neueren, man darf wohl ſagen veredelten, Stoa aus. Sie verzichtet auf Ableitung der Principien unſres Handelns und unſres Gottesbewußtſein, ſo wie auf organiſch gegliederte Theorie; anſtatt das Wiſſen um das Sittlichgute auf ein Innewerden des Einklangs deſſelben mit der göttlichen Weltordnung zurückzuführen, ſchöpft ſie jenes Wiſſen aus dem unmittelbaren ſittlichen Gewiſſen und iſt nur beſtrebt dieſes in ſeiner Reinheit zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben [122]); iſt aber, fern von dem Hochmuth der älteren Stoa, der eignen Schwäche ſich bewußt und beſtrebt, ſich der höheren göttlichen Hülfe zu verſichern [123]), indem ſie ähnlich das Gottesbewußtſein als ein ſich durch ſich ſelber bewährendes unmittelbares Innewerden faßt [124]), ohne an Ableitung oder dialektiſcher Entwickelung

---

ſchärft Ep. durchgängig, hin und wieder auch in Bezug auf die Schickſale unſrer Angehörigen, ein, ohne jedoch die Liebespflichten zu verläugnen, und mit durchgängiger Beziehung auf das Vertrauen zu der göttlichen Vorſehung, vgl. Ritter S. 222 ff. — So wird auch Unterwerfung unter die Weltordnung und die Pflicht, in ihr die angewieſene Stelle auszufüllen, eingeſchärft, Dissert. I, 12. I, 2. Man. 24. 37.

122) Dissert. I, 22. II, 11. Das Gute auf eine ἔμφυτος διάνοια zurückgeführt, im Unterſchiede von erworbenen Kenntniſſen, wie die mathematiſchen. — I, 22, 1 *μανθάνειν τὰς Φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει. κτλ.* vgl. II, 17, 1 sqq. 12, 5. ib. I, 2, 30 sqq., wie der Stier, der Löwe ſeiner Beſtimmung (παρασκευή) folgt, ſo auch der Menſch der ſeinigen. — Rückſichtlich des Glaubens an die göttliche Vorſehung begnügt ſich Ep. auf die überall ſichtbare Einheit, Ordnung und den Zuſammenhang im Weltganzen hinzuweiſen, Dissert. II, 14. — Man. 31, 1 u. anderw.

123) Man. 48 *ἐνὶ δὲ λόγῳ ὡς ἐχθρὸν ἑαυτὸν παραφυλάσσει καὶ ἐπίβουλον* (ὁ προκόπτων). vgl. fragm. p. 741. Dissert. III, 14. — II, 18 *τοῦ θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.* vgl. I, 3. und fr. 119 *συνεχέστερον νόει τὸν θεὸν ἢ ἀνάπνει.* ib. 120.

124) Der Menſch iſt beſtimmt das Lob Gottes zu ſingen, Dissert. I, 16, ein Schauer (θεατής) und Ausleger (ἐξηγητής) ſeiner Werke zu ſein, ib. I, 6. vgl. IV, 1.

deſſelben oder gar, wie die ältere Stoa, an der Nachweiſung ſich zu verſuchen, wie es mit dem polytheiſtiſchen Volksglauben vereinbar, ohne darum denſelben aufheben zu wollen; Spuren der Wahrheit und Motive zur Sittlichkeit erkennt er auch in ihm an [125]). In dem Grade, in welchem Epiktet der anmaßlichen Weisheit der älteren Stoiker entſagt und die Härte ihrer Beſtimmungen mildert, namentlich dem Mitgefühl und der Liebe Raum gibt, nähert er ſich dem Sokrates und Plato an; in dem durchgängigen Rückgang auf die unmittelbaren Anforderungen des Gewiſſens auch den Kynikern, ohne deren Verläugnung der Sitte zu theilen: ſo daß wir Hinneigung zu der Richtung der Eklektik auch bei ihm nicht verkennen können; eine Theorie derſelben zu unternehmen, würde ſeinem Standpunkte widerſprochen haben.

4. In ähnlicher Weiſe faßt der Kaiſer Markus Aurelius Antoninus die ſtoiſche Lehre in ſeinen Selbſtunterredungen auf. Er ſchließt ſich vorzugsweiſe dem Epiktetus an, iſt der Abſicht ſeiner Schrift zufolge, noch weniger als dieſer auf wiſſenſchaftliche Gliederung ſeiner Lehren bedacht, dagegen mehr auf Beachtung ſeiner inneren perſönlichen Zuſtände und Angelegenheiten. Auch er legt kein Gewicht auf theoretiſche Forſchung, die nicht unmittelbar auf Verkehr mit dem eignen Dämon, Einkehr in denſelben und ſeine Pflege zurückführen, und ſchon er ſtrebt nach der demnächſt von Plotinus und ſeiner Schule verfolgten Vereinfachung ſeiner ſelber [126]). Bei ihm dieſelbe Sonderung des Gebietes unſrer freien Selbſtbeſtimmung, d. h. der Herrſchaft über unſre Vorſtellungen und Affekte, von den äußeren Fügungen unſres Lebens und rückſichtlich letzterer dieſelbe fromme Ergebung in die göttliche Vorſehung, nur noch entſchiedener ausgeſprochen; nicht äußeres Behagen, überhaupt nichts Aeußeres, kann Ruhe und Wohlſein gewähren, ſondern das Innere allein iſt die unverſiegbare Quelle

125) Dissert. II, 20, 32 sqq. c. 7. Man. 31, 5. c. 32.

126) vgl. Nic. Bach, de Marco Aurelio Antonino. Lips. 1826. — I, 7 und an a. St. — II, 13. 11. III, 12. IV, 3. VII, 28. 59. XII, 3. V, 5. XII, 33. VIII, 148. — IV, 26 ἁπλοῦν σεαυτόν.

der Glückſeligkeit [127]). Um die Beſtand- und Werthloſigkeit der äußeren Güter zu veranſchaulichen, bedient er ſich des Bildes vom ewigen ſtetigen Fluſſe der Dinge, ohne jedoch in die entſprechende ſtoiſch heraklitiſchen Lehre irgendwie weiter einzugehn und mit Hervorhebung der darin, als Geſetz und Ordnung der ewigen Vernunft, waltenden göttlichen Vorſehung [128]). Auch den Dämon in unſrem Innern führt er ſeinem Weſen und Urſprung nach unmittelbar auf die Gottheit zurück [129]). Streng gegen ſich ſelber, iſt der kaiſerliche Stoiker noch milder als Epiktet in der Beurtheilung der Fehler Andrer; er will auch die Undankbaren und feindlich ihm Entgegentretenden lieben, ihnen zur Rückkehr auf den rechten Weg behülflich ſein [130]). Und wie hätte der Herrſcher, gleich dem Epiktetus, ſich ausſchließlich in ſich ſelber zurückziehn, wie nicht die Verpflichtung entſchiedener betonen ſollen, als Glied der Menſchheit, für die Menſchheit und zunächſt für ſein engeres Vaterland zu wirken? Er ſpricht durchgängig zugleich als Menſch und Römer [131]). Nur der Glaube an perſönliche Fortdauer fehlt auch dieſen Stoikern; ſie getröſten ſich der Rückkehr des Ich zu ſeinem Urquell, der Gottheit, ohne auf die weiteren Annahmen der alten Stoa zurückzugehn [132]).

Man möchte dieſe ſpäteren Stoiker den Myſtikern des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts vergleichen, die im Ueberdruß an der Scholaſtik und ausſchließlich bedacht auf das Seelenheil, zur Vertiefung und Verinnerung der geoffenbarten Lehren zurückkehrten. Und ihre Wirkſamkeit iſt eine ähnliche geweſen; bis

127) V, 19. II, 13. III, 12. V, 19 u. ſ. w. X, 1. III, 12. II, 3. IV, 23.

128) VII, 19. II, 14. — IV, 43. V, 23. VI, 17. IX, 19. 28. — II, 3. 11. 16. III, 11. VI, 44. XII, 5 u. ſ. w. Mit Hervorhebung der durchgängigen Einheit der Natur II, 1. IV, 40. IX, 8. 9. III, 2. XII, 30. — IX, 27. I, 17.

129) II, 1. 4. 5. III, 6. 16. V, 27. 23. XII, 26.

130) VII, 22. 26. VIII, 8. II, 1. III, 11.

131) V, 1. VI, 7. III, 4. 5. 29. II, 5. 6. 13. 16. 17. III, 16 u. ſ. w.

132) Eplot. Dissert. III, 13, 14. 24, 93. — M. Aurel. IV, 21. 14. V, 13. 21. 33.

ins ſpätere griechiſche Mittelalter waren ihre Schriften, namentlich die epiktetiſchen, Bücher der Erbauung. Von einer Wiedererweckung der altſtoiſchen Theorie hören wir Nichts; die Schrift des Kornutus (S. 125, 256) über die Götter iſt lediglich eine hiſtoriſch literariſche Zuſammenſtellung der ſtoiſchen Verſuche mit dem polytheiſtiſchen Volksglauben ſich zu einigen.

5. Neben dieſer Vereinfachung der ſtoiſchen Ethik macht ſich in derſelben Zeit eine urſprünglich aus gleichem ſittlichen Bedürfniß hervorgegangene Erneuerung der kyniſchen Lehren geltend. Perſönliche Selbſtändigkeit durch Bedürfnißloſigkeit und Abkehr von dem Verderbniß der Zeit, iſt das angeſtrebte Ziel dieſer Richtung. Männer ernſten, wenn auch beſchränkten Sinnes, ſuchen in ihr Schutz gegen die furchtbar anwachſende, bodenloſe Entſittlichung. Ohne Hoffnung die Maſſen zu bekehren, wollen ſie nur ſich ſelber retten und durch ihr Beiſpiel auf Einzelne wirken. So ſchildert uns Seneka ſeinen und des Paetus Thraſea Freund Demetrius[133]) und Lucian den Demonax zur Zeit der Kaiſer Hadrianus und Antoninus Pius[134]). Vom Oenomaus aus Gadara, Zeitgenoſſen des Hadrian, iſt nur zu bemerken, daß er dem polytheiſtiſchen Aberglauben entgegentrat[135]) und die Freiheit der Selbſtbeſtimmung durch den ſtoiſchen Determinismus nicht beſchränkt wiſſen wollte[136]). Die vorherrſchend negative Richtung dieſer Männer ward durch andre zu Uebertreibungen und eitlen Schauſtellun-

133) Seneca de Benefic. VII, 1. 8 sq. Ep. 62 und anderw. Tac. Annal. XVI, 34. Weniger günſtig urtheilen Tac. Hist. IV, 40 und Sueton. Vespas. 13 über ihn.

134) ſ. Lucians Demonax und Cynikus. — Er wird (Demon. 5) als Eklektiker bezeichnet. Auch er, gleichwie Oenomaus, entſagte dem polytheiſtiſchen Volksglauben. ib. 11. 65 sq.

135) Ueber die Zeitbeſtimmung Syncell. p. 659 Dind. — Iulian. Orat. VII, 209 sq. Spanh., bezeichnet die gegen den Polytheismus gerichtete und von ihm verſpottete Schrift als τὸ κατὰ τῶν χρηστηρίων, Euseb. Praep. V, 18 extr. VI, 6 extr. γοήτων φορά. Gegen den Glauben an die Orakel gerichtete Bruchſtücke aus derſelben ib. V, 19—36.

136) Euseb. ib. VI, 7.

gen mißbraucht, hinter denen nicht selten schmutzige Hab- und Genußsucht sich verbarg [137]).

II. Die Thätigkeit der Peripatetiker dieser Jahrhunderte, Alexanders von Aegae, Lehrers des Nero, Adrastus aus Aphrodisias, Herminus, Aristokles von Messene, Alexanders Aphrodisiensis, war, wie früher bemerkt worden, gleich der ihres Vorgängers, Andronikus von Rhodus, vorzugsweise auf Erklärung der schwierigeren aristotelischen Schriften und Verbesserung der Texte gerichtet, und ihr nüchtern kritischer Geist wirkt nicht nur in den vortrefflichen Paraphrasen des Themistius (im vierten Jahrh.) nach, sondern hat auch die Mischsucht der späteren neuplatonischen Ausleger einigermaßen zu zügeln vermocht. Doch konnte tiefer eingehende Erörterung einzelner Lehrpunkte auch in den Kommentaren und historischen Darstellungen der aristotelischen Lehren nicht fehlen, wie rücksichtlich des Sosigenes und Nikolaus dem Damaskener aus einzelnen Angaben sich nachweisen läßt [138]) und wie wir aus den erhaltenen Büchern Alexanders des Aphrodisiers ersehn. Er vertheidigt die aristotelische Ethik gegen stoische Einwürfe [139]), die Lehre von der Weltewigkeit gegen die Platoniker [140]), die von der Willensfreiheit wiederum gegen die Stoiker [141]), fern von Synkretistik, wenn auch ohne die Probleme gerade in ihrer Tiefe zu fassen. Nur in seiner Lehre von den allgemeinen Begriffen, von der Seele, vom Verhältniß Gottes zur Welt, möchte sich einige Annäherung an Strato den Lampsakener, wenn nicht an die Stoiker, finden [142]). Bestimm-

137) Wie Lucian, de morte Peregrini u. an a. St. es schildert.

138) vgl. meine (56) angeführte Abhandlung.

139) Ἀπορίαι καὶ λύσεις ed. Spengel, passim. vgl. de Fato 17. Orell.

140) Aporiae I, 18.

141) de Fato. vgl. de Anima II, 159 sqq. Apor. I, 4. Das Nähere darüber bei Ritter IV, 256 ff. und Zeller S. 421 f.

142) Alex. will die allgemeinen Begriffe auf Abstraktion aus den Einzeldingen zurückführen, ihnen keine Subsistenz zugestehn, de Anim. I, 139, b. II, 143; wie Strato, keine vom Körper trennbare Seelenthätigkeit und nichts Ewiges, Unvergängliches in dieser anerkennen, sondern nur die Unterschei-

tere Hinneigung zu letzteren ſcheint beim Lehrer des Alexander, dem Meſſenier Ariſtokles ſtattgefunden zu haben [143]), verbunden mit dem Verſuch die weſentliche Uebereinſtimmung des platoniſchen und ariſtoteliſchen Lehrgebäudes nachzuweiſen. Zu bedauern daß ſein Werk von der Philoſophie, welches eine kritiſche Ueberſicht über die philoſophiſchen Theorien und Lehrgebäude der Griechen enthalten zu haben ſcheint, nur in Bruchſtücke auf uns gekommen iſt [144]).

III. Finden wir nun ſchon bei den Peripatetikern des zweiten Jahrhunderts einige Hinneigung zu Ergänzung und theilweiſer Umbildung der ariſtoteliſchen Lehre, ſo tritt noch entſchiedener bei den Platonikern eine ſynkretiſtiſche Richtung, freilich in ſehr verſchiedener Weiſe und in verſchiedenem Grade, hervor. Arius Didymus, von unbeſtimmtem Zeitalter und ſchwerlich ſchon Zeitgenoſſe Cicero's, iſt wahrſcheinlich in den beiden von ihm angeführten Schriften vorzugsweiſe hiſtoriſch verfahren [145]). Der-

dung eines blos möglichen (*νοῦς ὑλικός*) und eines durch Entwickelung der Anlagen verwirklichten Geiſtes; er ſetzt an die Stelle des ariſtoteliſchen energetiſchen Geiſtes die jedesmalige Einwirkung der Gottheit (de Anima passim), und hält mit der Stoa das Herz für den Sitz der Vernunft, ib. Eben ſo führt er die Verſchiedenheiten der Lebensprincipien auf die Verſchiedenheit des unreineren oder reineren Stoffes, und dieſe wiederum auf das kleinere oder größere Maß des beigemiſchten göttlichen Feuers zurück, Apor. II, 3. Sehr unklar ſind ſeine Beſtimmungen über den Unterſchied von Naturkauſalität und Vorſehung. vgl. Zeller S. 426 f.

143) de Anima f. 144—145. Die Beziehung dieſer Stelle auf Ariſtokles, und daß mithin anſtatt *Ἀριστοτέλους* mit Zeller (429, 1) *Ἀριστοκλέους* zu leſen ſei, ſcheint mir unzweifelhaft. Eben ſo die in d. St. bezeichnete Erklärung des energetiſchen Geiſtes als Wirkung des göttlichen Geiſtes in einem zu ſeiner Aufnahme geeigneten Organe, welche Geeignetheit dann wieder auf das Uebergewicht des Feuers in der materiellen Miſchung zurückgeführt wird, — mit Annäherung an die Stoa.

144) Die Bruchſtücke b. Euseb. Pr. Ev. XI, 3. XIV, 17 sq. XV, 14. — Es wird die Ideenlehre als nur der Ergänzung bedürftig und als Vollender derſelben Ariſtoteles bezeichnet.

145) Bruchſtücke aus ſ. Schrift *περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι*, b. Euseb. Pr. Ev. XI, 23, aus ſ. *ἐπιτομή* ib. XV, 15. 20.

kyllides und Thraſyllus, letzterer zur Zeit Tibers, hatten mit Eintheilung und Anordnung der platoniſchen Dialoge ſich beſchäftigt, Eudorus dagegen, wahrſcheinlich unter Auguſtus, ſcheint in ſeinen Kommentaren zu dem platoniſchen Timäus und einigen ariſtoteliſchen Schriften Plato's Lehren gegen Ariſtoteles aufrecht zu halten beſtrebt geweſen zu ſein, und Alexander Aphrodiſienſis ihn, wenn nicht den ſpäteren Attikus, zu berückſichtigen [146]). Entſchieden dagegen treten aller Miſchung platoniſcher, ariſtoteliſcher und ſtoiſcher Lehren Kalviſius Taurus unter Antoninus Pius, Lehrer des Gellius, und der etwas ſpätere Attikus entgegen [147]). Und freilich mochten dieſe Männer ſich wohl gedrungen ſehn dem unkritiſchen Verfahren zu widerſtreben, mit welchem ſelbſt Plutarch aus Chäronea (in der Mitte des erſten und wie es ſcheint den erſten beiden Decennien des zweiten Jahrhunderts) die Differenzen zwiſchen Plato und Ariſtoteles auszugleichen bemüht war.

2. Er beſtreitet zwar mit nicht ſonderlich zugeſpitzten Waffen, nicht blos die epikureiſchen ſondern auch die ſtoiſchen Lehren [148]), tritt als ächter Platoniker auf, will nur ſein Ausleger ſein [149]), jedoch bei Plato ſchon eigenthümlich ariſtoteliſche Lehren finden, wie die von den Kategorien [150]), gibt hin und wieder der Skepſis nach

146) Zum Timäus v. Plutarch de an. procreat. 3. 2. 16, 1. 8 angeführt. Ueber ſ. Kommentare zu ariſtotel. Schriften ſ. m. Abhandlung (56) S. 275. Strabo führt einen Eudorus als ſeinen Zeitgenoſſen an XVII, 1, 5. Deſſen Schrift, *Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν*, Stob. Ecl. II, 46 sq. ſcheint vergleichend verfahren zu ſein. — Alex. Apor. I, 10. vgl. Attikus bei Euseb. Pr. Ev. XV, 5. 11.

147) Suid. s v. *Ταῦρος*. Gell. XII, 5. I, 26. VI, 13. 14. — Attikus bekämpft bei Euseb. Pr. Ev. XV, 4 sqq. 12. 13 beſonders die von den platoniſchen abweichenden Lehren des Ariſtoteles.

148) vgl. zum Folgenden K. Eichhoffs Programme über Plutarchs Moralia Duisb. v. d. J. 1839 f. — Plut. in ſ. Schriften adv. Colotem, non posse suaviter vivi sec. Epic. — de Stoicorum repugn., de commun. notionibus adv. Stoicos und anderwärts.

149) Qu. conviv. IX, 5, 2. de facie in Luna 6. de Virt moral. 3 u. ſ. w.

150) de An. procreat. 23.

und nähert ſich wiederum den Stoikern an, indem er die Weltſeele dem Verhängniß gleich ſtellt, unendlichen Kreislauf des Werdens und Wiederbringung der Dinge behauptet [151]). Die Richtung ſeines Zeitalters zeigt ſich auch darin bei ihm, daß er Erforſchung des Sittlichen für das Endziel aller Philoſophie hält und der Logik und Ethik einen nur untergeordneten Werth zugeſteht [152]). In ſeiner Ethik und der ihr zu Grunde gelegten Eintheilung der Seelenvermögen verbindet er Platoniſches mit Ariſtoteliſchem und ſchließt ſich namentlich der Lehre vom Mittelmaß an [153]). Nicht jedoch will er nach dem Vorgange des Antiochus an einer Theorie der Eklektik ſich verſuchen, ſondern nur den Platonismus hie und da ergänzen, das Ariſtoteliſche auf ihn zurückführen und Uebereinſtimmung deſſelben mit einzelnen weſentlichen Lehren der Stoa nachweiſen. Ihm in Vergleich mit den bisher berückſichtigten Eklektikern eigenthümlich iſt, daß er, indem er auf Erkenntniß der Gottheit verzichtet [154]), zur Befriedigung ſeines religiöſen Bedürfniſſes, obgleich den Aberglauben beſtreitend [155]), nicht blos zur griechiſchen ſondern auch zur ägyptiſchen Mythologie ſeine Zuflucht nimmt und auf die Weiſe die demnächſt zu betrachtende Miſchung orientaliſcher und griechiſcher Anſchauungsweiſen vorbereitet. Sein Lehrer Ammonius wird als Urheber oder Erneuerer der Synkretiſtik bezeichnet [156]), — ob mit Recht, und in welcher Weiſe er verfahren

---

151) de sera num. Vind. 4. 14. de primo Frigid. 22. Quaest. conv. VII, 1. — de Fato 2. Stoic. rep. 38 sq. commun. Not. 31. u. ſ. w. Auch in ſeiner Ethik findet ſich hier und da Anlehnung an die neuere Stoa; vgl. Schreiter de doctr. Plutarchi theol. et morali, in Illgens Zeitſchrift für hiſtor. Theologie. v. J.

152) de prof. in Virt. 7. vgl. die untergeſchobene Schrift Educ. puer. 10.

153) de *El* ap. Delph. 13. 15. — Def. oracul. 36. vgl. de virt. moral. 3. — ibid. 4. 5 sq. vgl. c. 12. de prof. in virt. 3. 13.

154) de sera num. Vind. 4. 14.

155) in ſeiner Schrift *περὶ Δεισιδαιμονίας*. vgl. Ritter IV, 563 ff.

156) Aus den häufigen Anführungen deſſelben bei Plutarch ergibt ſichs nicht.

ſein mochte, vermögen wir nicht zu beſtimmen. Tiefe der Forſchung und gründliche Kritik wird man in Plutarchs philoſophiſchen Schriften vergeblich ſuchen; aber nicht blos durch die ihnen zu Grunde liegende außerordentliche Beleſenheit ſondern auch durch die Zuverläſſigkeit der Angaben haben ſie unſchätzbaren Werth für uns, und das in ihnen ſich ausſprechende treue und warme Gemüth muß anſprechen, auch wo es in ſeiner eigenthümlich gelehrten Myſtik einem unklaren Ziele nachſtrebt.

3. Nicht minder will der mit Plutarch in mancher Beziehung zuſammentreffende Rhetor Maximus Tyrius, unter den Antoninen und Kaiſer Kommodus, Platoniker ſein, und durch Abſchwächung der platoniſchen Lehren gelingt es ihm leicht, die gleichfalls abgeſchwächten ariſtoteliſchen, ſtoiſchen und kyniſchen mit jenen in Uebereinſtimmung zu bringen. . Der platoniſchen Idee des Guten ſchiebt er die kontinuirliche unbedingte Denkthätigkeit des ariſtoteliſchen abſoluten Geiſtes unter und ſtoïſirt wiederum in andren Beziehungen [157]). Aber vor Allem auf die jedesmal beabſichtigte rhetoriſche Wirkung bedacht, erklärt er ſich nach Maßgabe der Veranlaſſung über denſelben Gegenſtand in ſehr verſchiedener Weiſe. Einhelligkeit ſeiner Anſichten ſcheint er nicht einmal angeſtrebt zu haben. Mag er den Plutarch an Korrektheit und Eleganz der Diktion überlegen und das Studium ſeiner Reden für Geſchichte der Sprache von Wichtigkeit ſein, für Philoſophie und ihre Geſchichte ſind ſie von ohngleich geringerer Bedeutung als die plutarchiſchen Abhandlungen, und unerfreulich durch die faſt durchgängig hervortretende Unterordnung der Gedanken unter den Zug und Glanz der Worte. Eine ähnlich ſchillernde Darſtellung der platoniſchen Lehren finden wir in der Einleitung des Albinus und dem dem Alkinoos zugeſchriebenen Abriſſe der platoniſchen Theorie [158]), in dem Bruchſtücke des Severus (um die Mitte des zweiten

157) Dissertat. XVII, 1 extr. u. anderw. — vgl. Ritter S. 245 ff. Zeller 438 ff.

158) vgl. Ritter S. 244 f. Zeller 443.

Jahrhunderts)[159]) und den philoſophiſchen Abhandlungen des Apulejus (um dieſelbe Zeit). Auch bei letzterem, dem dichteriſchen Rhetor, findet ſich Orientaliſches eingemiſcht[160]).

4. Selbſtändiger verfährt der gelehrte Arzt Klaudius Galenus; geboren 131, lebt er bis unter Kaiſer Severus. Er will ſich keinem der verſchiedenen Lehrgebäude anſchließen, kommentirt ariſtoteliſche, platoniſche und chryſippiſche Schriften, neben den hippokratiſchen, will gegen die Angriffe der Skepſis Sinneswahrnehmungen vermittelſt der ihnen einwohnenden Evidenz (ἐνάργεια), die Vernunfterkenntniß durch Nachweiſung der weſentlichen Uebereinſtimmung in der Auffaſſung der allgemeinen Begriffe aufrecht halten, fügt den ariſtoteliſchen vier Arten der Urſächlichkeiten als fünfte die der Mittel (δι' οὗ) hinzu, beſtreitet die ſtoiſche Annahme von der Körperlichkeit der Qualitäten, hegt Bedenken gegen die Unkörperlichkeit der Seele und will die Unſterblichkeit derſelben weder behaupten noch verneinen; die Unterſuchung über ihren Sitz behält er der Arzneiwiſſenſchaft vor. Die Fragen nach der Einheit der Welt und ihrer Ewigkeit beſeitigt er, weil die Entſcheidung derſelben werthlos für unſer ſittliches Handeln ſei; ja auch die nach der Weſenheit der Gottheit und ob die Welt durch blindwirkende Urſachen, oder durch die Gottheit gebildet worden ſei. Dagegen hält er die Ueberzeugung vom Daſein der Gottheit und vom Walten der göttlichen Vorſehung feſt; denn die nach Zwecken gebildete und aufrecht erhaltene Weltordnung trete uns überall unverkennbar entgegen. Und eben ſo iſt er überzeugt daß die übrigen Urſächlichkeiten der der Zweckurſächlichkeit untergeordnet ſein müßten[161]). Seinen Schriften (die erhaltenen ſind nur

159) Euseb. Pr. Ev. XIII, 17. Es kommen einige Anführungen bei Jamblichus und Proklus hinzu, ſ. Zeller 442.

160) ſ. Zeller 541 f.

161) Auch hier muß ich mich begnügen auf die weiteren Ausführungen und dazu gehörigen Belegſtellen bei Sprengel, Beiträge z. Geſchichte der Medicin I, 117—195, Ritter 263 ff. und Zeller 446 ff. zu verweiſen.

ein Bruchſtück der von ihm verfaßten)[162]) verdanken wir gleich denen des Plutarch, ſehr bedeutende Beiträge zur Geſchichte der vorangegangenen Philoſophie; aber bei aller Anerkennung ſeiner umfaſſenden Gelehrſamkeit, ſeines behutſam prüfenden Sinnes und theilweiſen Scharfſinns, können wir doch nicht ſagen daß es ihm gelungen ſei einen neuen Weg der Forſchung anzubahnen oder früher betretene zu vertiefen. Er iſt ein vorzugsweiſe dem Plato und Ariſtoteles ſich anſchließender, jedoch auch hie und da von der Stoa entlehnender Eklektiker, nur freier von dem unkritiſchen Streben andrer Männer dieſer Richtung das Verſchiedenartige zu einigen.

Auch die neuere Skepſis ſcheint, wie ſchon bemerkt worden iſt (S. 234), Vermittelung mit der dogmatiſchen Philoſophie hie und da angeſtrebt zu haben; doch iſt was wir über Phavorinus, unter Hadrian, namentlich durch Galenus erfahren, zu aphoriſtiſch, um ſeinen Standpunkt genau ermeſſen zu können.

Dritte Abtheilung.

1. Die Anfänge einer andren Richtung der Eklektik, wenn man nicht lieber die bisher betrachtete als eine vorzugsweiſe eklektiſche und die gegenwärtig zu erörternde als eine ſynkretiſtiſche bezeichnen will, treten ſchon bei Plutarch hervor.

Plutarch geht von platoniſch-ariſtoteliſchen, hie und da ſtoiſch gefärbten Begriffsbeſtimmungen aus und in der Löſung der daran ſich knüpfenden Probleme zu Anſchauungsweiſen über, die mehr dem Orient als dem Occident angehören. So wenn er das Weſen Gottes als das Seiende, Eine und Gute, als die reine Vernunft faßt und gegen die Verwechſelung deſſelben mit den verſinnlichenden Vorſtellungsweiſen, anthropopathiſchen Mythen und Zurückführung der Götter auf Naturweſen und Naturproceſſe eifert, dann aber ſich nicht begnügt der göttlichen Kauſalität einen ewigen

162) Das Verzeichniß bei Galenus de libris propriis.

bestimmungslosen Stoff, wie immer näher gefaßt, vorauszusetzen, sondern zur Erklärung des Bösen in der Welt, um den Begriff der vollkommnen göttlichen Kausalität rein zu halten, ein böses Princip voraussetzt und nun dasselbe aus dem Andren (θάτερον) Plato's und besonders aus dessen vorübergehender Erwähnung einer bösen Weltseele herauszudeuteln sucht, vorzüglich jedoch Anhaltspunkte dafür im parsischen Ahriman, dem ägyptischen Typhon und den Mythen vom Hades und Ares findet. Gelöst hatte die griechische Philosophie allerdings das Problem nicht und den Mangel befriedigender Lösung lieber durch nicht ganz klare Andeutungen bezeichnen als der ihr antipathischen, wenngleich damals schon bekannten, Vorstellung von einem radikal bösen Princip sich hingeben wollen. Die Scheu vor fremdartigen Vorstellungsweisen war zu Plutarchs Zeit bereits überwunden und er bemüht sich nur, nicht ohne grübelnden Scharfsinn, die gewählte Erklärungsweise mit den platonisch-aristotelischen Lehren einigermaßen in Einklang zu bringen. Er kehrt zurück zu der Annahme eines ungeordneten, jedoch nicht schlechthin qualitätslosen, regellos bewegten Stoffes, welcher gegen Gutes wie Böses indifferent, nicht ohne Sehnsucht zum Guten und Göttlichen sei, dem bösen Princip dagegen weist er eine Mittelstellung an zwischen der mit göttlicher Kraft erfüllten Weltseele und jenem Urstoff, und durch den platonischen Ausdruck einer bösen Weltseele, den er als die der Ordnung entgegenstrebende Kraft faßt, veranlaßt, unterscheidet er einen guten und bösen Theil der Weltseele, indem er aus ersterem die Vernunft und die Willensfreiheit, aus letzterem die Sinnlichkeit und die vernunftlosen Triebe ableitet, mit näheren Bestimmungen, in die hier einzugehn nicht der Mühe lohnen möchte. Daran knüpft sich ihm dann die Vorstellung von Mittelwesen, die nicht wie der höchste Gott schlechthin vollkommen, sondern auch dem Unvollkommnen, ja dem Bösen, zugänglich seien; von der das Weltall erhaltenden Vorsehung des obersten Gottes unterscheidet er die den himmlischen Göttern anvertraute Fürsorge für die sterblichen Wesen und für Aufrechthaltung der Gattungen; von dieser wiederum die den Dämonen angewiesene Führung der menschlichen Handlungen. Die Dämonen,

für Lust und Unlust empfänglich, sind denn auch der Verführung durch's böse Princip ausgesetzt und zerfallen in gute und böse. Mit besonderer Vorliebe bildet er seine phantastische Dämonologie und die Lehre von den dämonischen Einwirkungen auf die menschliche Seele aus; namentlich führt er das Weißsagungsvermögen darauf zurück. Der Glaube an Dämonen war allerdings dem griechischen Alterthume keineswegs fremd und auch hie und da in die Philosophie eingedrungen; zu einer Theorie aber entwickelt, wie wir sie bei Plutarch und in wachsender Willkürlichkeit in der späteren griechischen Philosophie finden, war sie nicht. Wenn Plutarch ferner, nach Plato, die Verdunkelung der Seele durch die Verkörperung derselben hervorhebt, so genügt ihm nicht das von diesem ergriffene Heilmittel, Erhebung zu der Welt der ewigen unveränderlichen Ideen, er verweist auf leidentlich enthusiastische Hingabe an höhere göttliche Erweisung, die zwar nicht ohne Selbstthätigkeit, jedoch um so reiner in uns hervortrete, je mehr die eigne Thätigkeit zurückgedrängt werde. Da werden denn die Dämonen als Vermittler bezeichnet und äußere Mittel, wie die Dämpfe der pythischen Höhle und enthaltsames Leben, wie das der Isispriester, zur Erregung des leidentlichen Enthusiasmus und der Empfänglichkeit für die göttliche Einwirkung, empfohlen. Mochte er nun auch den versinnlichenden Vorstellungsarten des Polytheismus und dem Glauben an Nationalgottheiten entschieden entgegentreten, — in der Ueberzeugung von der zu Grunde liegenden Einheit des Göttlichen und der göttlichen Vorsehung, will er die Gottheiten aller Völker verehren, und um die Identität der griechischen und barbarischen, besonders ägyptischen nachzuweisen, durch gewaltsame der griechischen Sprache entlehnte Etymologien, die Namen der letzteren auf die der ersteren zurückführen [163]). So erweitert er das Gebiet der vorangegangenen Synkretistik und leitet zugleich zu dem demnächst so eifrig verfolgten phantastischen Spiele mit mythologischen Deutungen über. Sehr natürlich daß dieser zwischen Okei-

163) Rücksichtlich der Belegstellen verweise ich auf die vorher (151) angeführte Schrift Schreiters und auf Ritter 503 ff. Zeller 424 ff.

dent und Orient oscilirende Standpunkt Plutarchs nicht frei von Widersprüchen durchgeführt werden konnte.

Einen ähnlich schillernden und orientalischen Vorstellungsweisen entgegenkommenden Platonismus finden wir bei Apulejus und Maximus Tyrius[164]).

2. Man sucht zunächst hinter dem offenbaren Sinn der philosophischen Lehren einen ihnen zu Grunde liegenden tieferen Geheimsinn, unternimmt durch Deutung der Mythen und Kulte griechischer und nicht griechischer Religionen jene zu ergänzen und sehnt sich unmittelbarer göttlicher Offenbarung theilhaft zu werden. In letzterer Rücksicht sieht man nach Mitteln sich um, über den Bereich des vermittelnden Denkens hinaus, dem Göttlichen sich zu näheren und glaubt durch asketisch beschauliches Leben, durch Opfer und Geheimdienste, namentlich durch Hinwendung zu göttlichen Mittelwesen den Zweck erreichen zu können. Es genügte nicht mehr dem bisherigen Lehrgebäude angehörige, aus ihrem Zusammenhang genommene Glieder zu gemischten Theorien zu einigen; man griff über sie hinaus und hoffte durch Ergründung des verborgenen Sinnes der überlieferten Mythen und Mysterien, wenn man sie in ihren Wechselbeziehungen und ihren vielfach verschlungenen Fäden nach auffasse, dem Ziele sich anzunäheren. Da war nun längst durch die aus Alexanders Eroberungen hervorgegangenen Monarchien und vermittelst der römischen Weltherrschaft der Orient dem Occident näher gerückt. Zu jenem wendete man sich mit sehnsüchtiger Erwartung und ward so mehr und mehr zu eigenthümlich orientalischer Anschauungsweise hingezogen, von der man früher nur vereinzelte Anregungen erhalten, welche durch das Uebergewicht des jugendlich griechischen Geistes sehr bald ein diesem entsprechendes Gepräge empfingen. Auch jetzt freilich wollte man auf eigenthümlich griechische Aneignung des vom Orient Entlehnten nicht verzichten; nur war die dazu erforderliche schöpferische Kraft erloschen; man verschmolz Griechisches und Nichtgriechisches, statt letzteres durch ersteres umzubilden.

---

164) s. Ritter 524. Zeller 539 ff.

Was dem Orient erborgt, was ursprünglich Griechisches nur dann wieder zu Tage gefördert worden, ist im Einzelnen schwer zu entscheiden, und wie man früher zu geneigt war und hin und wieder auch jetzt noch ist, auf den Orient zurückzuführen, was ganz wohl als Fortbildung griechischer Anfänge sich begreifen läßt, so verkennt man hie und da auch umgekehrt den großen Einfluß, welchen schon in den ersten beiden Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung der Orient auf den Occident ausübte; und zwar zuerst dadurch daß nicht nur orientalische Gottheiten und Kulte sondern auch einzelne orientalische Vorstellungen, die dem griechisch-römischen Alterthume fremd waren, jetzt in ihm Fuß faßten; demnächst dadurch daß das Westreich auch in die orientalische Anschauungsweise der Emanation allmählig sich einlebte. So lange der griechische Geist stark genug war des ihm Fremdartigen sich zu erwehren, konnte das ihm ursprünglich Antipathische, wie die Emanationslehre, in die Theorien des ersten Jahrhunderts und selbst der ersten Hälfte des zweiten nicht eindringen; weder in der früheren und späteren Stoa noch in der Synkretistik jener Zeit finden sich Spuren davon. Der dualistische Pantheismus der Stoiker, wenn man dieser Bezeichnung sich bedienen will, nimmt zu ihr nicht seine Zuflucht, wiewohl er durch Annahme derselben manche Räthsel seiner Anschauungsweise wenigstens scheinbar hätte lösen, manche Dunkelheit hätte aufhellen können. Ja, die stoische Theorie zeigt, wie fremd die Emanationslehre dem griechischen Geiste war. Auch Zeller (S. 493) gesteht, daß das Streben nach übernatürlicher Offenbarung und die Sehnsucht nach einer über das Selbstbewußtsein hinausgehenden enthusiastischen Berührung des Göttlichen der griechischen Philosophie fremd geblieben war. Jene Sehnsucht und jenes Verlangen aber fanden ihre Befriedigung in den Anschauungen der Emanationslehre, von denen der Orient so durchdrungen war, daß es schwer sein möchte zu bestimmen, von welchem Theile desselben sie in die griechische Philosophie zunächst eingedrungen sei.

3. Nur sehr wenig bestimmt lassen zwei verschiedene Richtungen sich unterscheiden, eine vom Okeident ausgehende und zum Orient

ſich hinneigende, und eine unmittelbar vom Orient aus in den Okcident eindringende. Namentlich iſt es von der Richtung der Neupythagoreer zweifelhaft, von welcher Seite ſie urſprünglich ausging. Cicero [165]) nennt ſeinen Zeitgenoſſen Nigidius Figulus Erneuerer pythagoriſcher Philoſophie. Wie ſich bei ihm ſchwerlich orientaliſche Myſtik gefunden haben wird, von welcher Cicero nichts weiß, ſo tritt ſie auch nicht in den den Pythagoreern untergeſchobenen Schriften, Timäus, Okellus Lukanus, den unächten Bruchſtücken des Archytas u. a. hervor, mag zu dieſen Fälſchungen die Liebhaberei des libyſchen Königs Jobates [166]) (nach Ritter, Juba II unter Auguſtus König von Mauritanien) oder Anderweitiges veranlaßt haben. Auch bei Moderatus (wahrſcheinlich unter Nero), dem Araber Nikomachus Geraſenus (wahrſcheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) und in den *Theologumenis arithmeticis* iſt das urſprünglich Griechiſche noch vorherrſchend; das Orientaliſche dagegen bei dem räthſelhaften Appollonius aus Tyana. Bei jenen neuen Pythagoreern findet ſich Ineinsbildung der Zahlen und Ideenlehre, wie ſie von den älteren Akademikern angebahnt war. Die Zahlen ſind ihnen Symbole der unſinnlichen Ideen, die beiden erſten Zahlen Zeichen der oberſten Principien, des göttlichen und weltlichen, die dann in verſchiedener Weiſe näher beſtimmt werden. Der angebliche Archytas unterſcheidet zwei Urweſen, das bildende und erhaltende (μορφή), das zerſtörende und verändernde (οὐσία oder ὕλη); Moderatus faßt ſie als Gottheit und unbeſtimmte Zweiheit, führt auf erſtere das Gute und die Vernunft, auf letztere das Böſe zurück; Nikomachus zufolge ſoll die Welt nach den dem göttlichen Geiſte einwohnenden Zahlen geordnet worden ſein. Willkürlicher noch iſt die weitere Entwickelung dieſer Zahlenſymbolik; auch ariſtoteliſche Begriffe werden ihr eingeflochten. In ihrer Ethik tritt beſonders Gleichſetzung von Glückſeligkeit (εὐδαιμονία) und Wohlergehn (εὐτυχία) hervor, und als Endziel, Wiedervereinigung mit der Gottheit durch

165) Cic. de Univ. c. 1.

166) David. Schol. in Arist. 28, 13. vgl. Ritter 513.

Enthaltung von allem Unreinen; letzteres namentlich bei Nikomachus dem Araber. Ein ähnlicher Geist spricht in den in der Lebensbeschreibung des Atheners Sekundus (wahrscheinlich unter Hadrian) enthaltenen Antworten auf ihm vorgelegte Fragen sich aus. Entschiedener Orientalisches findet sich in den Ueberlieferungen aus dem Leben des Pythagoras; in der Unterscheidung guter und böser Dämonen bei Okellus dagegen nicht mehr als bei Plutarch u. A.[167]).

4. Ohngleich bestimmter spricht sich der Geist des Orients in dem Wenigen aus was wir authentisch vom Appollonius aus Thyana in Phrygien (zur Zeit des Nero) erfahren. Er soll Schüler eines Pythagoreers Euxenos gewesen sein, zum Erwerb tieferer Erkenntniß zu den Magiern, den Gymnosophisten Indiens und nach Oberägypten sich gewendet und behauptet haben, auch Pythagoras habe seine Lehre durch Vermittelung Aegyptens aus Indien erhalten. Als Magier, welcher Domitians Ermordung gleichzeitig in Phrygien geschaut habe, wird er auch anderweitig erwähnt; die Lebensbeschreibung aber welche Philostratus unter Septimius Severus für dessen Gemahlin, angeblich nach den Aufzeichnungen eines Damis aus Ninive, ausarbeitete, beabsichtigt augenscheinlich ihren Helden als gottbegeisterten Philosophen, den kynisch-stoischen, namentlich dem Euphrates (angeblich unter Hadrian), wahrscheinlich auch dem Erlöser, entgegenzustellen, und zugleich in ihm das Ideal eines von den magischen Künsten des übrigen Orients freien, indisch-griechischen Weisen zu schildern. Auch die ihm beigelegten Briefe sind aller Wahrscheinlichkeit nach gefälscht; ächt ist wohl nur das Bruchstück bei Eusebius[168]). Es wird darin der höchste, über alle Berührung mit der Welt erhabene Gott von den untergeordneten Gottheiten unterschieden; jener soll ohne alle Opfer, auch ohne lautes Gebet, nur geistig angebetet werden, letzteren Verehrung durch Anzündung von Weihrauch,

167) s. die weiteren Ausführungen und Belegstellen b. Zeller 510 ff.

168) Praep. Ev. IV, 13. Im Uebrigen begnüge ich mich auf Ritter 494 ff. und vorzüglich Zeller 501 ff. zu verweisen.

Aufſtellung von Bildern u. dgl. zu Theil werden. Als ſeinen, d. h. des Philoſophen, Beruf habe er, heißt es, Verbreitung der wahren Gotteserkenntniß und Gottesverehrung betrachtet, und in letzterer der Sonne als reinſter ſichtbarer Offenbarung der Gottheit ſich zugewendet. Von Reinheit der Geſinnung und Abtödtung der Begierden will er den Menſchen zu höherer Stufe bis zur Erlangung der Wunderkraft und Allwiſſenheit hinaufläutern.

Vierte Abtheilung.

I. 1. Die andre entſchieden vom Orient, aber dem edelſten Theile deſſelben, ausgehende Richtung eklektiſcher Philoſophie wird von einem Manne angebahnt, der an Tiefe des Geiſtes, Umfang des Wiſſens und ſelbſt an Methode, die Philoſophen des ihm vorangegangenen Jahrhunderts und des ihm folgenden weit überragt. Wir kommen erſt hier, mehr als ein Jahrhundert zurückſchreitend, auf den alexandriniſchen Juden Philo, weil nicht nachweislich daß er Einfluß auf die bis jetzt erwähnten Männer geübt habe.

Verſuche die griechiſche Philoſophie auf orientaliſche Weisheit zurück zu führen, finden wir ſchon bei alexandriniſch-griechiſchen Hiſtorikern; zu methodiſcher Durchführung dieſer Annahme iſt es wahrſcheinlich erſt durch alexandriniſche Juden gekommen, deren ſchon viele unter Alexander und Ptolemäus Lagi nach Aegypten und vorzüglich in die Hauptſtadt übergeführt waren, ſo daß ſie in der erſten Hälfte des erſten chriſtlichen Jahrhunderts, zur Zeit Philo's, ſchon zwei von den fünf Stadttheilen Alexandrias inne hatten und zerſtreut auch andre Stadttheile bewohnten. Durch das von den Ptolomäern Soter und Philadelphus errichtete Muſeum, die Bibliotheken und den Verkehr mit den dortigen Gelehrten zur griechiſchen Philoſophie herangezogen, begannen wiſſenſchaftlich gebildete Juden ſehr bald an Ausgleichung derſelben mit den Offenbarungen ihrer heiligen Bücher ſich zu verſuchen. Je feſter ſie aber vom göttlichen Urſprung der Lehren derſelben überzeugt wa-

ren, um ſo weniger konnten ſie weder als dieſen widerſprechend noch als urſprünglich und neu gelten laſſen was ſie in der griechiſchen Philoſophie für wahr hielten. Daher von der einen Seite die Vorausſetzung, das Wahre in ihr müſſe ein wenngleich entfernter Ausfluß aus den geoffenbarten Büchern ſein, von der andren Seite ihr Beſtreben, durch tieferes Eindringen in den verborgenen Sinn dieſer, die von ihnen für wahr gehaltenen Philoſopheme als in jenen enthalten nachzuweiſen. In erſterer Beziehung nahmen ſie zu untergeſchobenen oder gefälſchten Büchern ihre Zuflucht, in der zweiten zur Unterſcheidung eines Geheimſinns von dem buchſtäblichen, und zu allegoriſcher Auslegung. Ob Spuren ſolcher Anbequemung an griechiſche Vorſtellungsweiſen ſchon in der griechiſchen Ueberſetzung des alten Teſtaments der LXX ſich finden, müſſen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Mit Ariſtobulus unter Philometor, um 150 v. Chr., tritt Richtung des Judenthums auf griechiſche Philoſophie enſchieden hervor. Schon er behauptete theils, längſt vor den LXX habe es eine griechiſche Ueberſetzung des A. T. gegeben, aus welcher Plato und Pythagoras ihre Lehren geſchöpft hätten, und führte zur Bewährung ſeiner Behauptung erſonnene Verſe des Orpheus, Linus, Homer und Heſiodus auf, theils ſuchte er anthropomorphiſtiſche Ausdrücke des A. T. allegoriſch umzudeuten. So wollte er in den orphiſchen Gedichten, gefälſchten natürlich, die moſaiſche Lehre von der göttlichen Weltſchöpfung nachweiſen. Bei der auf beſtimmte Grundſätze (Kanones) zurückgeführten allegoriſchen Auslegung ging er von der Annahme aus, daß alles im Geſetz Enthaltene unmittelbaren Einfluß auf Belehrung der Menſchen haben müſſe, und daß der geſammte Inhalt des Geſetzes in einem verborgenen, durch tieferes Verſtändniß zu eröffnenden Zuſammenhang ſtehe. In Erörterungen über Ariſteas Entſtehungsgeſchichte der Ueberſetzung der LXX (von unbeſtimmter Zeit), das vierte Buch der Makkabäer, das Buch der Weisheit, die Sekte der Therapeuten können wir hier nicht eingehn [169]).

169) Ich muß mich begnügen auf Dähne's geſchichtliche Darſtellung

2. Philo der Jude war von prieſterlichem Geſchlecht in Alexandrien geboren. Von früher Jugend an ganz den Wiſſenſchaften lebend, ward er wahrſcheinlich ſchon in vorgerücktem Alter durch die Bedrückungen welche ſeine Stammgenoſſen beſonders unter Kaiſer Kajus (Kaligula) zu erdulden hatten, genöthigt den öffentlichen Angelegenheiten ſich zu widmen und mit vier andren ſeines Volkes eine Geſandtſchaft nach Rom zu übernehmen, um Zurücknahme des Befehls, welcher auch von den Juden göttliche Verehrung für die Bildſäule des Kaiſers in Anſpruch nahm, auszuwirken und fernere Verfolgungen abzuwenden. Die Geſandtſchaft langte im Winter 39—40, nach Beendigung des Krieges gegen die Germanen, in Rom an und war noch dort als der Statthalter Syriens, Petronius den wahrſcheinlich im Frühling 40 erlaſſenen Befehl erhielt, die koloſſale Bildſäule des Kajus im Tempel zu Jeruſalem aufſtellen zu laſſen. Philo bezeichnet ſich ſelber als den älteſten der Geſandten und in dem erſt unter Klaudius abgefaßten Bericht als einen Greis, ſo daß die Annahme, er ſei zur Zeit der Geſandtſchaft gegen 60 Jahre alt geweſen, mithin ohngefähr 20 Jahre v. Chr. geboren, Wahrſcheinlichkeit für ſich hat. Wie wenig die Geſandtſchaft ihren Zweck erreichte, beweiſt außer jenem Befehl, der Zorn des Kaiſers über die Bitte des mild geſinnten Petronius die Vollſtreckung des Befehls bis zu vollendeter Erndte verſchieben zu dürfen. Nur der im Januar 41 erfolgte Tod des Kaiſers rettetete den Petronius, welchen hinzurichten er befohlen hatte. Von Philo's übrigen Lebensverhältniſſen ſteht nur noch feſt ſeine Reiſe nach Jeruſalem. Euſebius' Behauptung, Philo ſei noch unter Klaudius in Rom geweſen und mit dem Apoſtel Petrus bekannt geworden, gleichwie die des Photius, er ſei zum Chriſtenthum übergegangen, entbehren der Beglaubigung.

---

der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie. 1834. Gfrörers Philo und die jüdiſch-alexandriniſche Theoſophie. 1835. 2te Aufl. L. Georgii's Abhandl. über die neueſten Gegenſätze in Auffaſſung der alexandriniſchen Religionsphiloſophie, in Ilgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie 1839, 3tes Heft 69 ff. und auf Zeller's Geſch. III, 559 ff. zu verweiſen.

3. Philo's Schriften, längere und kürzere Abhandlungen, zerfallen in mehrere Abtheilungen, deren erste und der Zeit nach auch muthmaßlich früheste, allgemein philosophisch und philosophisch-historischen Inhalts ist. Eine zweite wahrscheinlich erst im Greisenalter von Philo verfaßte, bezieht sich auf die Bedrückungen, welche die Juden damals zu erdulden hatten. Alle übrigen Abhandlungen Philo's betreffen die mosaischen Bücher. Voran steht eine Auslegung der Schöpfungsgeschichte; dann folgt nach der gewöhnlichen Anordnung eine Reihe allegorischer Erklärungen der folgenden Abschnitte der Genesis bis c. XLI, theils unter dem Titel Legis allegoriarum l. I—II, theils unter besonderen Ueberschriften; jedoch ist es nicht unwahrscheinlich, daß diese Ueberschriften erst später hinzugefügt wurden und die entsprechenden Abschnitte ursprünglich jenem Werke mit fortlaufender Bücherzahl, wovon sich noch einige Spuren in den Excerpten des Mönnichs Johannes und anderweitig finden, eingereiht waren. Diese Reihenfolge allegorischer Auslegungen scheint schon ursprünglich kein stetig fortlaufender Kommentar gewesen zu sein und einzelne Stücke später eingebüßt zu haben [170]). Als Zweck seiner Auslegungen bezeichnet Philo zu Anfang des erst genannten Werkes (de Mundi opificio) zu zeigen, wie das Gesetz und die Welt übereinstimmend seien und wie der dem Gesetz gemäß lebende ein Weltbürger sei. Denn Moses behandelt, heißt es im Leben desselben, die alten Geschichten so, daß nachgewiesen werde, wie derselbe Schöpfer und Vater des Alls und der wahre Gesetzgeber sei, daher wer diesen Gesetzen nachlebe, dem Gange der Natur sich anschließe, wer sie verletze, durch Naturereignisse, wie Sündfluth, Feuerregen u. dgl. gestraft werde, — kraft der Uebereinstimmung der Worte mit den Werken und dieser mit jenen. Es sollten daher aus den in der Genesis enthaltenen Nachrichten von guten und bösen Menschen, Belehrungen über die Anlagen des Menschen und seine Seelenzustände durch allegorische Auslegungen geschöpft, die betreffenden Personen theils als Kräfte theils als Zustände der Seele nachgewiesen werden, um

170) s. Dähne a. a. O. S. 1014 ff.

wie durch Zerlegung, zur Anſchauung der Seele zu gelangen. Von den bisher berückſichtigten Schriften werden geſondert die auf die Geſetzgebung ſelber bezüglichen, und die Geſetze wiederum in ungeſchriebene, d. h. ſolche eingetheilt, die lebendige Muſter (κανόνες) des untadeligen Lebens, wie Enos, Henoch und Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Joſeph und Moſes, und in die einzelnen oder geſchriebenen, Geſetze im engeren Sinne des Worts. Von jenen Muſterleben finden ſich in den vorhandenen Werken nur die des Abraham, Joſeph und Moſes in beſonderen Schriften bearbeitet [171]). Auch in ihnen fehlt es nicht an einzelnen allegoriſchen Deutungen; doch kommen ſie nur beiläufig vor und ſind nicht beſtimmt, wie die der eigentlichen Allegorien, die Anlagen und Zuſtände der Menſchen, der guten wie der böſen, auf allgemeine Naturverhältniſſe zurück zu führen. Die geſchriebenen Geſetze werden zuerſt im Dekalogus, dann in verſchiedenen beſonderen Abhandlungen ihren näheren Beſtimmungen nach erklärt. Zu den in den älteren Ausgaben, namentlich der großen Mangeyſchen enthaltenen philoniſchen Schriften ſind einige von Angelo Mai in florentiner Handſchriften aufgefundene Bruchſtücke zur Erörterung der Geſetze und andre aus der armeniſchen Ueberſetzung ins Lateiniſche übertragene neuerlich hinzugekommen, unter letzteren einige die nicht für philoniſch gelten können [172]). Für entſchieden unächt iſt auch das für Ge-

171) Zu der Vorausſetzung daß die allegoriſchen Schriften vorzugsweiſe für Juden, die die perſönlich verwirklichten und die geſchriebenen Geſetze betreffenden für Hellenen verfaßt ſeien, will Gfrörer die einen von den andren gänzlich geſondert halten und auf das Buch de mundi Opificio die letzteren, hiſtoriſirenden, nicht die allegoriſchen, folgen laſſen. Dähne S. 994 ff. widerlegt die Auslegung der für dieſe Annahme angeführten Stellen und weiſt die Zuſammengehörigkeit der allegoriſchen Bücher mit dem Werke von der Schöpfung nach; — Gfrörers Einrede in der Vorrede zu ſ. zweiten Ausg. des Philo XII ff. iſt als mißlungen zu betrachten.

172) Mangey's Ausg. London 1742. 2 voll. fol. ſ. über dieſelbe Kreuzer in Ullmanns und Umbreits Studien und Kritiken 1832 S. 1 ff. — Die neu hinzugekommenen Abhandl. in C. Richters Ausg. Lips. 1838—40. VIII vol. 12.

ſchichte der Philoſophie nicht unwichtige Buch, de Mundi incorruptibilitate zu halten, deſſen in arge Verwirrung gerathenen Text Jacob Bernays mit gewohntem Scharfſinn neuerlich geordnet hat [173]).

Durch die verſchiedenen Arten der philoniſchen Schriften zieht ſich ein und dieſelbe Gedankenreihe; nur läßt der Verfaſſer den Künſten und Künſteleien ſymboliſcher Auslegung um ſo freieren Lauf, je mehr er an vorliegende bibliſche Texte ſich bindet. An Vermeſſenheit der Erklärung derſelben hat er ſeinen Vorgängern ſchwerlich nachgeſtanden, und war gleich ihnen überzeugt, daß die von ihm ſo hoch gehaltene griechiſche Philoſophie aus moſaiſcher Offenbarung abgeleitet ſei [174]). Er ſchöpft aber ſeine Ueberzeugungen nicht aus verkünſtelter Auslegung; dieſe ſoll ihm nur dienen mit ihnen ſeine Offenbarungsgläubigkeit, ſeinen ſtrengen Begriff von Inſpiration der geoffenbarten Schriften, bis auf den Buchſtaben hin, in Uebereinſtimmung zu ſetzen. Steht er in dieſen Beziehungen mit ſeinen Vorgängern auf gleichem Grund und Boden, ſo übertrifft er ſie ohne Zweifel an gründlicher Kenntniß der griechiſchen Philoſophie, an Tiefe und Umfang der Weltanſchauung, an Geſchick in begrifflicher Durchführung derſelben.

4. Als Ausgangspunkt ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugungen dürfen wir wohl die Sehnſucht betrachten ganz im Gottesbewußtſein aufzugehn; Philoſophie mußte ihm zur Theoſophie werden; um nur in Gott, als einzigen Gegenſtand unſres Wiſſens, zu leben, wollte er, wohl im Anſchluß an die Eſſener und Therapeuten, der Welt abſterben. Die erſte Aufgabe, die er ſich daher ſtellte, war Entſchränkung des Gottesbegriffs. Wie ſollte er da nicht Befriedigung ſeines Bedürfniſſes zunächſt in der Transſcendenz der platoniſchen Lehre finden? Zwar der Bezeichnung der Gottheit als Idee des Guten bedient er ſich nicht; ſie mochte ihm dem Weltbewußtſein zu nahe zu ſtehn ſcheinen. Dagegen iſt ihm Jehovah

173) ſ. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften, Januarheft 1863. S. 34 ff.

174) vgl. Zeller 600 ff.

das wahrhaft Seiende (ὁ ὤν, τὸ ὄν), Ewige, Unveränderliche, das ſchlechthin Einfache und im Gegenſatz gegen alle Beſtimmtheit des Weltlichen, das Qualitätsloſe, eben darum auch über alle Prädikate Erhabene, das Unausſprechliche, nicht blos Unvorſtellbare (ἀκατάληπτος) ſondern auch durchs Denken Unerreichbare (ἀπερινόητος), ſo daß wir, nur von ſeinem Daſein (ὕπαρξις), nicht von ſeinem eigenthümlichen Sein (ἰδία ὕπαρξις) zu wiſſen vermögen. Nur ohne Perſönlichkeit konnte der altteſtamentgläubige ſeinen Jehovah nicht denken, und zeugt dafür auch noch nicht die ihm zugeeignete unbedingte Freiheit, ſo doch daß er ſeliger als die Seligkeit ſein ſoll; denn nur ſo glaubte er den Begriff völlig entſchränken zu können, wenn er was für uns das Höchſte iſt, Wiſſen, Güte, Tugend, Schönheit, reine Einheit und Seligkeit durch ein „mehr als“ zu überbieten ſuchte. Iſt er aber dennoch Endziel alles Wiſſens, ſo kann er nur durch ein unmittelbares Schauen des Seienden, d. h. Gottes, ergriffen werden (ἡ τοῦ ὄντος θέα, ἡ ὄψις θεοῦ), und dieſer unmittelbaren Erſcheinung (ἔμφασις ἀναρχής) vermag der Menſch kraft ſeiner Gottähnlichkeit theilhaft zu werden.

5. Und doch mußte Philo das Weltbewußtſein mit dem Gottesbewußtſein irgendwie zu einigen beſtrebt ſein. Der Menſch ſoll den Urgrund alles Seienden zu erforſchen unabläſſig beſtrebt ſein; die ſichtbaren Erſcheinungen ſollen ihn zur unſichtbaren Welt hinüberleiten und ihm die Ueberzeugung gewähren, daß die weiſe und künſtleriſch ſchön geſtaltete Welt eine weiſe intelligente Urſache vorausſetze; jene ſoll uns zur Staffel werden, Gott durch Gott kennen zu lernen, zu unmittelbarer Anſchauung zu gelangen. Die Welt zeugt von der Güte und Macht ihres Urhebers, und zwar von der Güte als Vorausſetzung der Macht, ſo daß Philo hier der platoniſchen Idee des Guten ſich annähert, ohne ſie jedoch als die innere Weſenheit der Gottheit zu betrachten. Wie vermöchte aber die wandelbare unvollkommene Welt unmittelbar auf die unwandelbare vollkommene Wirkſamkeit Gottes zurückgeführt werden? Da greift Philo zu der platoniſchen Ideenlehre, ſetzt eine unſichtbare geiſtige Welt (κόσμος ἀόρατος, νοητός) der ſichtbaren als Muſterbild voraus und faßt ſie platoniſch als Inbegriff der Ideen

oder geiſtigen Formen, deren Wirkſamkeit zu veranſchaulichen er ſie, in Annäherung an die Stoa, als wirkſame Kräfte ſich dachte. Sie, dieſe unſichtbaren Kräfte (δυνάμεις), ſollen den oberſten Gott als ſein Gefolge umgeben, Diener und Statthalter deſſelben ſein, die Vermittler zwiſchen Welt und Gott. Sie werden den griechiſchen Dämonen und den Engeln der moſaiſchen Bücher verglichen. Sehr begreiflich daß er ſie bald als perſönliche Weſen bald als gleich unendliche Beſtandtheile der göttlichen Weſenheit (τμήματα) bezeichnete, ſo daß auch die höhere Kraft die niedere in ſich befaſſen ſoll; durch ſeine Kräfte ſoll ja Gott in den Dingen und doch wiederum frei von aller Gemeinſchaft mit ihnen ſein; daher den Ideen oder Kräften bei aller Inweſenheit in der Gottheit doch auch wiederum eine gewiſſe Sonderung von ihr, ein gewiſſes Fürſichſein zugeſchrieben werden mußte. An einer Gliederung der Welt der Ideen oder Kräfte verſucht ſich Philo nur in ſo fern, in wie fern er ſie der göttlichen Macht und Güte unterordnet, und als einigendes Band unmittelbar dieſer, mittelbar der Ideenwelt überhaupt, den Logos bezeichnet, der höher als Macht und Güte ſei und alle andren Kräfte in ſich begreife. Er ſoll weder ungeſchaffen, wie die Gottheit, noch geſchaffen, wie endliche Dinge, der den Willen Gottes vollziehende Statthalter, der erſtgeborene Sohn Gottes ſein (θεὸς oder δεύτερος θεός, nicht ὁ θεός), und in letzterer Beziehung wird die göttliche Weisheit ſeine Mutter genannt. Es wird ein in der überſinnlichen und ein in der ſinnlichen ſich offenbarender Logos unterſchieden, nicht aber eine doppelte Exiſtenzweiſe deſſelben [175]); ſo daß auch hier wiederum, wie rückſichtlich der Welt der Ideen, die oberſte Einheit derſelben einerſeits der Gottheit gleichgeſetzt, andrerſeits von ihr geſondert wird. Seine Lehre vom Logos ſcheint Philo auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurück zu führen [176]), ſei es daß er überhaupt den Begriff oder doch die

175) vgl. Zeller 623 ff.

176) vgl. Zeller 628 ff. Nur möchte die Einwirkung der ſtoiſchen auf die philoniſche Lehre hier, wie überhaupt, überſchätzt ſein.

Ausbildung desselben, die Anwendung die er davon macht, in der früheren Theosophie nicht vorfand.

6. In welcher Weise die die göttliche Wirksamkeit auf die Welt der Veränderungen übertragenden Kräfte von der Gottheit ausgingen, vermochte Philo nur durch Gleichnisse auszusprechen. Während er die geistige Welt als Gott vollkommen ähnlich, als seinen Schatten bezeichnet und auch in der sinnlichen Welt, kraft der in ihr enthaltenen geistigen Formen, göttliche Kraft anerkennt, sucht er von der andren Seite den Unterschied zwischen der Gottheit und den von ihr ausgehenden geistigen Formen, und wiederum den Unterschied dieser von ihren weltlichen Abbildern, aufrecht zu halten. Alle pantheistische Auffassung wehrt er entschieden ab und scheint dadurch veranlaßt worden zu sein der Emanationslehre sich nicht hinzugeben. Er faßt das Verhältniß der Welt zur Gottheit theils als das der Erweiterung dieser zu jener, theils als Erfülltwerden des Leeren durch die unendliche Fülle Gottes, theils als Ausstrahlung. In letzterer Beziehung ist ihm Gott das ringsum ausstrahlende reine Licht, der Logos der zunächst daraus hervorgegangene Lichtkreis. So finden wir bei'm Philo die Anfänge der Emanationslehre und doch wiederum entschiedene Abkehr von derselben; zwar setzt er größere oder mindere Entfernung der göttlichen Potenzen von ihrer Wesenheit voraus, aber ohne sie weiter, geschweige denn bis zum Stoff, herabzuführen; die göttliche Wesenheit soll frei von aller unmittelbaren Gemeinschaft mit der Welt bleiben. Eben so wenig jedoch eignet er sich mehr als die Bezeichnungen von der Stoa an; die Grundanschauung derselben, der zu Folge ein und dieselbe Urwesenheit in die Welt sich verwandeln, durch und durch unmittelbar, nur in verschiedenen Weisen und Graden in ihr wirken soll, verwirft er mit all und jeder pantheistischen Erklärungsweise, auf das entschiedenste; die göttlichen Ideen oder Kräfte müssen als Triebräder der Welt der Erscheinungen von ihrem Urquell doch immer irgendwie gesondert bleiben. Die lebendige Ueberzeugung von der Transscendenz Gottes ergänzt oder verbirgt ihm die Mängel seiner Theorie.

Noch entschiedener wendet er von der Stoa in der Lehre vom

Urſtoff ſich ab; ihn für die eine gewiſſermaßen Nachtſeite der einigen urſprünglichen Urweſenheit zu halten, hätte er ſich nicht entſchließen können, ohne ſeine Grundüberzeugung aufzugeben. Er kehrt lieber zu der dualiſtiſchen Vorausſetzung eines todten, an ſich nicht ſeienden und unbeweglichen, ſchlechthin leidenden, qualitäts- und formloſen Urſtoffs zurück, und indem er ihn denn doch wiederum als eine die vier Urſtoffe uneutwickelt in ſich enthaltende, ungeſtaltete und ungeordnete Maſſe ſich vorſtellt, bezeichnet er den weltbildenden Geiſt Gottes als den Zertheiler (τομεύς) und als die Satzung (θεσμός) des Alls. Alles Weſenhafte, wahrhaft Seiende in der Welt wird auf die Wirkſamkeit der göttlichen Kräfte und Ideen zurückgeführt, Weltſchöpfung und Welterhaltung einander gleichgeſetzt, alle Unvollkommenheit und alles Uebel dagegen nicht blos auf Ungeeignetheit des Stoffes zur Verwirklichung der göttlichen Zwecke, ſondern auch auf Widerſtreben deſſelben gegen die göttliche Ordnung; wogegen in a. St., in denen das Nichtſein des Stoffes hervorgehoben wird, Gott als Weltſchöpfer, im Unterſchiede vom bloßen Weltordner, bezeichnet wird; den Begriff der unbedingten Schöpfung feſtzuhalten, verhindert ihn theils die Scheu vor dem alten Werden aus Nichts, theils die Schwierigkeit die Unvollkommenheit der Welt mit der Vollkommenheit der göttlichen Wirkſamkeit zu einigen. Eigenthümliche Verſuche den Begriff eines ſolchen Urſtoffs denkbar zu machen, finden ſich bei ihm nicht; auch der ariſtoteliſche ſcheint ihm entgangen zu ſein; ſo wie er denn überhaupt das ariſtoteliſche Lehrgebäude nur ſehr unvollkommen gekannt haben möchte.

7. Von einer Theoſophie, wie ſie bei Philo an die Stelle der Philoſophie getreten war, können wir ein tieferes Eingehn in logiſche und phyſiſche Unterſuchungen nicht erwarten und dürfen die hierhergehörigen, aus der griechiſchen Philoſophie übernommenen Beſtimmungen ganz wohl übergehn. Solche Unterſuchungen hatten für ihn kein unmittelbares Intereſſe. Dagegen mußte ſeine Grundüberzeugung in der Ethik zu völligem Durchbruch gelangen. Zwar ſchließt er ſich auch hier wiederum den Formen der griechiſchen Philoſophie, namentlich der ſtoiſchen an, aber wie haucht er ihnen

doch ſeinen eigenthümlichen Geiſt ein. Die reinen und vollkommnen Seelen ſind ihm die den fernen Weltraum belebenden, in völliger Geiſtigkeit Gott allein zugewendeten; nur die von der Erde angezogenen verkörpern ſich und verfallen damit den ſinnlichen Begierden und der Sünde, zu der ſie mit der Sinnlichkeit den Hang empfangen; und dieſer Hang iſt ihnen eingeboren, nicht etwa anerzogen oder Folge von äußeren Einflüſſen. Die Erbſünde iſt die unausbleibliche Folge der Verkörperung und damit der Verſinnlichung. Aber ihrer urſprünglichen Weſenheit nach iſt auch die menſchliche Seele mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild oder Theil der göttlichen Weſenheit; darin beſteht ihre Gottähnlichkeit und ihre Fähigkeit zu ihrem Urzuſtande ſich wiederum hinaufzuläutern, darin das Denkende und frei Wollende in ihr. Ihre Sonderung von der bloßen Lebenskraft zu bezeichnen, bedient Philo ſich des ariſtoteliſchen Ausdrucks, ſie komme uns von Außen, und nennt ſie den Geiſt (νοῦς) oder das unmittelbar von Gott kommende Pneuma in uns, während er die ernährende und empfindende Seele auf die luftartigen Beſtandtheile des Samens zurückführt und als ihren Sitz das Blut zu betrachten geneigt iſt. Ihm liegt nur daran die Kluft zwiſchen dem unſterblichen und ſterblichen, dem rein geiſtigen und ſinnlichen Seelenweſen aufs ſchärfſte hervorzuheben, und in dieſer Beziehung ſchließt er ſich zunächſt der platoniſchen Lehre an; in der ferneren Sonderung der verſchiedenen Seelenvermögen ſcheut er ſich nicht bald den Stoikern, bald dem Ariſtoteles ſich anzunähern. An jener unbedingten Sonderung zweier Seelentheile oder Seelenweſen entwickelt ſich dann ſeine ganze Ethik und ſeine Lehre von menſchlicher Erkenntniß und Weisheit. Nur Hinaufläuterung des Geiſtes zu ſeiner urſprünglichen Weſenheit, zu ſeinem Urquell, über die göttlichen Mittelſtufen, ſelbſt die des Nus, hinaus, kann das Endziel aller unſrer Beſtrebungen ſein. Wie aber vermöchte die ſündhafte, mit allen ihren Thätigkeiten, auch denen des Denkens und Wollens, in die Sinnlichkeit eingetauchte menſchliche Seele dies Ziel zu erreichen? Vorbedingung iſt, dem ſinnlichen Leben abzuſterben und nicht nur die Luſtreize und Affekte in ſich abzutödten, ſondern auch ſich ſelbſt aufzugeben, in Selbſtprüfung ſeine

eigne Nichtigkeit, das Unvermögen zu wahrer Erkenntniß zu gelangen, anzuerkennen; und in dieſer Beziehung nähert Philo ſich der akademiſchen Skepſis, wie ſehr und aufrichtig er auch die Philoſophie als höchſte Gabe der Gottheit preiſt. Durch ſich ſelber vermag der Menſch auch jene Vorbedingungen nicht zu erfüllen. Der Gegenſtand aller wahren Wiſſenſchaft iſt die Gottheit, und ihr näheren wir uns nur durch den Glauben, der allein durch Gott ſelber in uns gewirkt werden kann; ſollen wir Gott ſchauen, ſo muß er ſich ſelbſt uns offenbaren; aus keiner ſeiner mittelbaren Wirkungen kann er rein und vollſtändig erkannt werden; denn reine und vollſtändige Erkenntniß Gottes iſt nur diejenige, die ihn in ſeinem ungeſchwächten Lichte, in ſeiner reinen Einheit anſchaut; und dazu bedarf es der höheren Erleuchtung und vollkommner ekſtatiſcher Selbſtentäußerung des zur Anſchauung gelangen wollenden, ſein menſchliches Licht muß in dem göttlichen verſchwinden, an die Stelle des eignen Bewußtſeins und Lichts, die willenloſe Hingabe an den ihn bewegenden göttlichen Geiſt getreten ſein; und nur das Streben nach dieſer Anſchauung kann der Weg zur vollendeten Glückſeligkeit ſein. So mußte denn Philo das Streben nach dieſem Ziel, wie die Erreichung deſſelben, als eine in keiner Weiſe durch Verdienſt zu erlangende Gnadenwirkung betrachten und verzichtete auf Anwendung äußerer zu ihrer Erlangung anzuwendender Mittel. In dieſer Beziehung findet ſich bei ihm eine Reinheit der Auffaſſung, wie wir ſie nicht nur bei Neupythagoreern und demnächſt bei Neuplatonikern, ſondern auch bei manchem chriſtlichen Philoſophen vermiſſen. Doch iſt er weit entfernt ein quietiſtiſches Harren auf ſolche Einkehr Gottes in den menſchlichen Geiſt zu empfehlen. Sehr bezeichnend iſt in dieſer und jener Beziehung, wie er die Stufenfolge der Tugenden faßt. Er weiß das aſketiſche Streben der Eſſener und Therapeuten, der Sinnlichkeit in ſich Herr zu werden, ſehr wohl zu ſchätzen, und doch ſagt er von der aſketiſchen Tugend nicht blos, ſie müſſe mühſam erkämpfen, was Andren als göttliches Geſchenk mühelos zu Theil werde, ſondern auch, ſie unterliege den Schwankungen und Rückfällen, welche ein durch Unterricht oder Einſicht zur Tugend gelangender nicht zu befürchten

habe. Am höchsten steht ihm daher die durch Gottes Gnade erlangte Tugend, jedoch weil sie wie alles Vollendete im Menschen, unmittelbare Gabe der Gottheit ist; und dabei läßt er die Nothwendigkeit der Mitwirkung unsrer Thätigkeit und der freien Selbstbestimmung keineswegs außer Acht, ja auf letztere ist er geneigt den Eintritt der Seele in die Sinnenwelt, als intelligibelen Akt, zurückzuführen und hält die Freiheit der Selbstbestimmung auch im gegenwärtigen Leben gegen den Determinismus oder Fatalismus der Stoa aufs entschiedenste aufrecht. So begreift sich, wie er von den Stoikern Formeln und Begriffe entlehnen konnte, ohne doch mit ihnen mehr als die Bezeichnung gemein zu haben. Sein zur Anschauung Gottes und zum Leben in Gott Gelangter war auch ihm der über alle sinnliche Regungen und Affekte erhabene, und ganz wohl mochte er ihn in stoischer Sprachweise den allein freien, wahren König u. s. f. nennen. Auch konnte er die Unterscheidung des zur Weisheit Fortschreitenden und des Weisen, wie sie namentlich seit Panätius in der Stoa üblich geworden war, sich aneignen; eben so das Princip des naturgemäßen Lebens. Wie aber hätte er mit der Stoa das Vertrauen auf die eigne Kraft und die Annahme theilen können, die Weisheit beruhe auf der Einsicht der Uebereinstimmung unsrer Handlungen mit der Weltordnung? Die Vermessenheit solcher Annahmen widersprach seiner innersten Ueberzeugung, der Ueberzeugung daß Erhebung über die Welt der Erscheinungen nur durch Gottes unmittelbare Einwirkung von uns erreicht werden könne. Und dennoch kannte er eine Freiheit der Selbstbestimmung des menschlichen Geistes, wie die Stoa sie gänzlich in Abrede stellte. Sie war ihm als transscendentale Freiheit, der Grund der Verendlichung und Versinnlichung des menschlichen Geistes; als gegenwärtige, der in unsrem Erdenleben wirkende nothwendige Koefficient zur Erhebung des menschlichen Geistes zur Gottheit. Wiewohl er daher mit Aristoteles u. A. das kontemplative, zu jener Erhebung vorbereitende Leben für ohngleich höher als das praktisch politische hielt, so verkannte er doch auch den Werth des letzteren nicht, und betrachtete nicht nur die praktische Thätigkeit als nothwendige Vorübung für die

theoretiſche, ſondern faßte auch den Inbegriff der Tugenden als Frömmigkeit oder Liebe zu Gott, und als Liebe und Gerechtigkeit in Beziehung auf die Menſchen zuſammen.

8. Mit der Eklektik hat Philo das Beſtreben gemein aus den Lehren der verſchiedenen philoſophiſchen Theorien eine Auswahl zu treffen und verſchiedenartige mit einander zu verbinden; er erhebt ſich aber über die Eklektik ſeiner Zeit und der beiden folgenden Jahrhunderte, indem er nicht durch kritiſche Vergleichung der verſchiedenen Dogmen ein Kriterium der Auswahl zu finden ſucht, oder nach dem bloß äußeren Grunde größerer oder minderer Uebereinſtimmung der verſchiedenen Theorien, für dieſe oder jene Lehrſätze, oder gar nach Neigung oder Abneigung ſich beſtimmen läßt, ſondern von einer entſchiedenen, ihm unverrückt feſtſtehenden Grundüberzeugung ausgeht und in der griechiſchen Philoſophie nur nach Mitteln ihrer begrifflichen Durchführung ſich umſieht. Er mußte was er von Andren entlehnte, mit ſeiner Grundanſchauung in Einklang zu ſetzen und zugleich von pantheiſtiſcher Auffaſſung und von der der Emanationslehre ſich fern zu halten ſuchen: da konnte er den Schein von Widerſprüchen nicht wohl vermeiden; und doch darf man behaupten daß ſie nur in den Außenwerken ſeiner eigenen Theorie ſich finden, in das Innere derſelben nicht eingedrungen ſind; was darin als Widerſpruch erſcheinen möchte, iſt, näher betrachtet, Innehalten in der Durchführung ſeiner Theoſophie, in Folge der Anerkennung, die Kluft zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, dem ewig Seienden und dem Werdenden, nicht ausfüllen zu können [177]). Wir werden ſehn, wie man in dieſer Beziehung weit über ihn hinaus zu gehn verſucht hat.

II. 1. Wie tief die Emanationstheorie in die Anſchauungsweiſe des Orients eingedrungen war, erſehn wir am augenſcheinlichſten aus dem bunten Gewebe, womit die Gnoſtik die chriſtlichen Heilslehren zu überziehn beſtrebt war. In jener glaubte ſie den Schlüſſel zum tieferen Verſtändniß der geoffenbarten Wahrheiten

177) vgl. außer den vorher angeführten Werken (169) m. Artikel Philon im *biographical and mythological Dictionary*.

zu finden; sie griff, um die beabsichtigte Deutung dieser zu erreichen, zu kühnster Anwendung der Künste allegorischer Deutungen, und wo diese nicht ausreichten, zur Berufung auf besondere persönliche göttliche Offenbarungen. Die Gnostik ist nicht vom Christenthum ausgegangen, sondern mit der weit im Orient verbreiteten Anschauungsweise ihm entgegengekommen. Je nach der besonderen Gesinnung der Männer, die in dieser Richtung begriffen waren, gewann das Christliche oder das Emanatistische die Oberhand. Doch auch in jenem Falle mußte ersteres durch letzteres überwuchert werden. Spuren von der Verbreitung solcher Bestrebungen finden sich schon in einigen Stellen der Bücher des Neuen Testaments. So ist in der Apokalypse (II, 24) von solchen die Rede, welche die Tiefen Satans erkennen zu können wähnten. In der Apostelgeschichte (VIII, 9 ff.) wird der samaritanische Magier Simon als ein solcher aufgeführt, welcher zur Erweiterung der Herrschaft über Menschen und Natur die christliche Wunderkraft erkaufen wollte. Durch einen Schüler desselben, Menander, gleichfalls Samaritaner, soll eine Schule gegründet worden sein, aus welcher Saturninus und Basilides hervorgegangen seien, ersterer in Antiochia, angeblich zur Zeit des Kaisers Hadrianus, letzterer in Aegypten wirksam. Beide führen die Bildung und Erhaltung des wahrhaft Realen in der Welt der Veränderungen auf vom Vollkommneren zum Unvollkommneren allmählig sich abstufende Ausflüsse aus der Gottheit zurück, — Basilides in sehr ausgeführter Weise, indem er durch kühne Auslegungen den heiligen Schriften sich anzuschließen sucht. Der ewige Vater, heißt es, habe den Nus, dieser den Logos, und der Logos die Vernünftigkeit (φρόνησις), Weisheit und Kraft (δύναμις) erzeugt; die beiden letzteren, die Tugenden, Fürsten und Engel als Werkmeister der Welt. Nach andrer Ueberlieferung wird die ursprüngliche Emanation durch die Gerechtigkeit und den Frieden zur ersten Achtzahl ergänzt. Die weltbildenden Ausflüsse erreichen die Zahl 365. Obgleich hier noch Einiges zweifelhaft ist, so sieht man doch daß die aus der ihrem Wesen nach von uns unerkennbaren Gottheit zuerst sich entwickelnden Ausflüsse den menschlichen Tugenden zu Grunde liegende

ethische Potenzen sein sollen, — wobei einige nicht ganz klare Umdeutungen der alten Vierheit der Tugenden. Daß Kraft an die Stelle der Tapferkeit gesetzt und der Friede als Ziel der tugendhaften Gesinnung und Vorbild der Gerechtigkeit hinzugefügt wurde, ist sehr glaublich; minder die Fassung der Vernünftigkeit als σωφροσύνη; diese, die Kampf mit widerstrebender Sinnlichkeit voraussetzt, konnte schwerlich unter den vorbildlichen, intelligibelen Tugenden einen Platz finden. Anders verhielt sichs mit der Kraft, dem Festhalten als Ueberzeugungstreue, die auch den Mustertugenden einwohnen muß. Ich möchte daher die Vernünftigkeit lieber als Uebergangsstufe vom Logos zur Weisheit fassen. Erst die folgenden Emanationen bahnen den Uebergang von der sittlichen zur natürlichen Weltordnung an. Jede Stufe der Emanation wird durch einen bestimmten Abstand (διάστημα) von der übergeordneten gesondert, und nach Maßgabe der Stufe die Gotteserkenntniß, der Glaube, der betreffenden intelligibelen Wesen, als eine höhere oder niedere bezeichnet. Woher aber die Sinnenwelt und das allen Menschen anklebende Böse? Uranfängliche Verwirrung und Vermischung wird vorausgesetzt und daraus Entstehung der Begierden und Leidenschaften (προσαρτήματα, πνεύματα) abgeleitet, denen die auch in den menschlichen Seelen noch wirksame Vernunft widerstehen könne und solle. Die Seelenwanderung wird zugleich als Strafe und als Weg zur Läuterung gefaßt. Der oberste oder wahre Gott, rein von aller Unvollkommenheit und allem Bösen, scheint die Vermischung des Lichtreiches mit der Finsterniß zur Vervielfältigung des geistigen Lebens lenken zu sollen. Wie aber jene Vermischung entstanden sei, etwa durch Durchbrechung der den niederen weltlichen Potenzen gesetzten Grenzen und ordnungslose Erhebungslust zu den höheren? ist nicht klar. Der Annahme eines an sich bösen Princips scheint Basilides sich erwehrt und die allwaltende göttliche Vorsehung auch auf die Welt des Wechsels und der Uebel ausgedehnt zu haben, ohne jedoch erklären zu können, wie aus der bloßen Sehnsucht nach höherer Stufe der Erkenntniß und des Daseins, und der daraus hervorgegangenen Ueberschreitung der je den verschiedenen Wesenheiten gesetzten Grenzen (vorausgesetzt daß

eine solche Annahme zu Grunde lag), das Böse sich entwickelt habe, oder wie vielmehr jene Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung die Wirksamkeit des Bösen nicht schon voraussetze.

Fest aber hielt er die Ueberzeugung, daß Hinaufläuterung des Geistes, der Vernunft, zum wahrhaft Seienden, des Glaubens zur Gnosis, das uns vorgesteckte Endziel sei und dieses nur erreicht werden könne durch Abtödtung der sinnlichen Begierden und Leidenschaften. Die Erlösung faßt er als Befreiung der Auserwählten von der Herrschaft der weltbildenden Geister und führt sie auf Christus als den erstgeborenen Sohn der Vernunft zurück. Basilides' Sohn Isidorus scheint die Theorie des Vaters nur im Einzelnen weiter durchgeführt, eine spätere Generation dieser Richtung den Besitz des ihnen als Auserwählten beschiedenen Lebens im Geiste für so sicher gehalten zu haben, daß sie in ihrer Ueberhebung wähnte, dem Reinen sei Alles rein, und Versündigung in der ihrer Natur nach vergänglichen Welt vermöge das Heil der Seele nicht zu beeinträchtigen.

2. Eine zweite Richtung der Gnosis ging von Valentinus aus, der in Alexandria gebildet, um 138 nach Rom und später nach Cypern übergesiedelt sein soll. Der Angabe seiner Schüler zufolge, hatte er den Theodas, einen Schüler des Paulus, gehört und beabsichtigte aus den auf das Verständniß der Menge berechneten Parabeln des Erlösers die zu Grunde liegende tiefere Lehre zu entwickeln. Das Böse und das Uebel, behauptete auch er, könne ohnmöglich auf das schlechthin vollkommene göttliche Wesen, den in unerreichbarer Höhe thronenden Vorvater oder das über alle Gegensätze erhabene Vorprincip, sondern nur auf allmählige Abschwächung desselben zurückgeführt werden. Er, der höher als alles Seiende, habe mit dem von Ewigkeit her bei ihm gewesenen Schweigen (σιγή), auch Gedanken (ἔννοια) und Gnade (χάρις) genannt, den Nus und mit diesem die Wahrheit gezeugt. Diese erste Vierheit sei das Urwesen und Princip alles Seienden: denn erst vermittelst des Nus und der Wahrheit könne die unergründliche göttliche Tiefe sich offenbaren, wiewohl auch jene, durch eine Grenze von derselben noch getrennt, sie zu ermessen nicht vermöchten, son-

dern gleich den übrigen Aeonen nur in ewiger leidender Sehnſucht zu ihr begriffen ſeien; zugleich aber wohne ihnen ein Streben zu dem Niederen, ihnen Untergeordnetem, ein, und daher die ferneren Zeugungen. Von dem Nus und der Wahrheit ſoll dann das Wort (λόγος) und das Leben, und von ihnen der Menſch und die Kirche, d. h. das Urbild der vernünftigen Weſen und der für ſie vorher beſtimmten geiſtigen Gemeinſchaft, gezeugt worden ſein. Die beiden erſten Syzygien wurden pythagoriſch als die Vierheit (τετρακτύς), die erſten vier als die Achtzahl bezeichnet; der weibliche Genoſſe wird das Vermögen (δύναμις) des Männlichen genannt, und die Verbindung je eines weiblichen und männlichen Genoſſen ſoll wohl die Zuſammengehörigkeit der phyſiſchen mit den rein intelligibelen Zeugungen andeuten. Aus dieſer Achtzahl, dem Vorbilde der ganzen Welt, werden dann die übrigen Zeugungen abgeleitet. Das erſte Paar der letzten Vierheit habe, heißt es weiter, zehn Aeonen in fünf Paaren, das zweite zwölf Aeonen in ſechs Paaren erzeugt, zur Erfüllung der vollkommnen Zahl Dreißig, der göttlichen Fülle (des πλήρωμα). In der Zehnzahl werden Miſchung, Vereinigung, Durchdringung, Luſt und Seligkeit, in der Zwölfzahl der Paraklet und Glaube, Hoffnung und Liebe, Verſtändniß und Weisheit und wiederum Glückſeligkeit (μακαριότης) in von einander, in den verſchiedenen Berichten, abweichender Bezeichnung und Abfolge, aufgeführt. Um zur Sinnenwelt zu gelangen, mußten die Vorausſetzungen der wachſenden Entfernung von der göttlichen Tiefe und der ſich ſteigernden leidenden Stimmung der Sehnſucht geltend gemacht werden. In der zur Vermeſſenheit (τόλμα) geſteigerten Sehnſucht das Unerkennbare unmittelbar zu ergreifen, will die Weisheit ihre Grenze überſchreiten, wendet ſich von ihrem Ehegenoſſen ab und vermag, für ſich fortzeugend, zu weſenhaften Geburten nicht zu gelangen; an die Stelle von den mit Sein erfüllten (πληρώματα) treten leere Abbilder (εἰκόνες), denen jedoch immer noch Seelenartiges und Geiſtiges beigemiſcht ſein ſoll, und endlich entſteht der formloſe weibliche Stoff. Die Weisheit muß von der Grenze auf ihren Bereich zurückgeführt werden. Hier alſo ein über Baſilides hinausgehender Verſuch, ohne ein böſes Princip zu Hülfe zu nehmen,

aus der bloßen Abstufung ideeller Principien und ihrer Sehnsucht, mit Ueberschreitung der ihnen gesetzten Grenzen, die unendliche göttliche Tiefe zu ergreifen und mit dem vermeintlichen Wissen davon fortzuzeugen, die Unvollkommenheiten der Welt der Erscheinungen, die Uebel und das Böse in ihr, zu erklären. Natürlich mußte Valentinus zwischen der Weisheit der ersten Vierheit, der göttlichen Weisheit, und dieser der Zwölfheit der Aeonen angehörigen tollkühnen, ihre Grenzen überschreitenden Weisheit (der Achamoth) sehr bestimmt unterscheiden; aber auch letztere, kraft ihrer Aeonennatur, soll zugleich seelische und geistige Keime in die Welt der Erscheinungen senken; sie sind das Reale in ihr, alles Uebrige Bilder und Schemen. Wie doch wiederum andre Valentinianer sich auf solcher Höhe des Idealismus nicht halten konnten und irgendwie dem Stoff ein Fürsichsein beizulegen geneigt gewesen zu sein scheinen, müssen wir hier übergehn. Eben so ihre Annahmen über die Entstehung der Elemente, über den die Welt nach einem höheren, von ihm selber nicht begriffenen Plane bildenden Demiurgos u. dgl. Die Berichte über die verschiedenen hier statt gefundenen Deutungen und Erweiterungen sind sehr unsicher.

Was aber ist das Endziel unsrer Bestrebungen, und was das Endziel der Welt der Erscheinungen? letztere muß verschwinden, sobald die Harmonie in der Welt der Geister hergestellt sein wird, und diese in dem Grade erreicht werden, in welchem jenes leidenschaftliche Streben der Geister, in Vermessenheit die ihnen gesetzten Grenzen der Erkenntniß zu überschreiten, überwunden wird. Nach der Voraussetzung daß auf allen verschiedenen Stufen wenigstens der menschlichen Geisterwelt ein Ineinander von Geistigem, Psychischen und Sinnlichen, jedoch in der Weise statt finde, daß je eins jener drei Elemente das vorherrschende werde, so daß nicht blos in Einzelwesen je eins derselben das entscheidende sei, sondern auch in den verschiedenen Volksstämmen, — nach dieser Voraussetzung soll endliche Hinaufläuterung des Psychischen und selbst des Sinnlichen zum Pneumatischen statt finden, so daß nur das Seinlose und Leere vergehe, alle lebendigen Keime in der Welt der Erscheinungen gerettet und zum Einklang mit dem Pleroma zurückgeführt würden.

Daß kraft der Freiheit der Selbstbestimmung, durch Abtödtung der Begierden und Leidenschaften und durch Steigerung des Glaubens zum Wissen (γνῶσις) — wiewohl er sie als nothwendige Vorstufen forderte, jenes Endziel nicht zu erreichen sei, sah Valentinus ein und wendete sich daher der christlichen Lehre von der Erlösung, jedoch mit Vorbehalt seiner Anschauungsweise, zu. Den Erlöser denkt er sich ausgestattet mit aller Herrlichkeit der göttlichen Fülle nebst der entsprechenden Erkenntniß, und bei seiner Erscheinung zugleich mit den edelsten Bestandtheilen der sinnlichen Welt, um auf dieselbe wirken zu können. Durch ihn soll denn auch der Demiurg (die Weltseele) die die Zukunft enthüllenden Offenbarungen empfangen haben, denen er bis dahin als blindes Werkzeug gedient hatte, und die Vollendung aller Dinge in der Befreiung der Geister von allen leidenden Gemüthsstimmungen, in der Erlangung der ihnen beschiedenen Erkenntniß und in der Auflösung der Welt des Scheines bestehn.

3. Mit kühnem Selbstvertrauen versuchen diese Gnostiker sich an der Lösung der schwierigsten Probleme, ohne die Tiefe derselben ermessen und der Mittel in dieselben einzudringen sich versichert zu haben. Zwar verzichten sie von vorn herein darauf die wahre Wesenheit des obersten Princips zu ergründen; aber der Erkenntniß der daraus abgeleiteten Welt der Geister nnd der Dinge wollen sie keine Grenzen setzen. Sinnreich konstruiren sie herabsteigende Reihen der Vollkommenheiten, beginnen mit den rein geistigen, wie wir ihrer im Selbstbewußtsein und in den Normen der sittlichen Werthgebung inne werden; vom Allgemeinen soll auf das Besondere fortgeschritten werden. Sie können dabei eben so wenig der Entlehnung von Begriffen entbehren, die sie in der griechischen Philosophie vorfanden, wie der Ergänzung und Umdeutung derselben. Die Begriffe müssen ja über die Sphäre des Abbildlichen zu der des Urbildlichen erhoben werden. Basilides sieht in einer zweiten Reihe der Ausflüsse aus der göttlichen Wesenheit, nach solchen sich um, die geeignet den Uebergang zur Welt der Erscheinungen anzubahnen, jedoch gleichfalls als intelligibele Urbilder Dessen was in der Welt des Werdens wirken soll, gefaßt werden und muß

um dieſe mit dem ihr zu Grunde liegenden Stoff, nicht ſelber wieder als Emanation der vollkommnen, allem Wechſel entrückten Gottheit zu faſſen, zu der Annahme einer urſprünglichen Verwirrung im Reiche der intelligibelen Potenzen ſeine Zuflucht nehmen. Aber wie dieſe Verwirrung erklären, ohne die verborgene Wirkſamkeit des Böſen vorauszuſetzen? Valentinus hielt ſich ſtrenger an dem Princip moniſtiſch ideeller Erklärung, indem er aus einer grundweſentlichen Eigenſchaft der geiſtigen Weſenheiten, aus der Sehnſucht nach unmittelbarer Erkenntniß der Gottheit, die Ueberſchreitung der ihnen geſetzten Grenzen und daraus die Welt der Veränderungen und Unvollkommenheiten abzuleiten unternahm. Daß dem Ueberſchreiten der Grenze Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung, mithin eine Verführung zum Böſen, zu Grunde liegen müſſe, hätte freilich auch er nicht in Abrede ſtellen können. Es handelte ſich bei dieſen Gnoſtikern freilich durchgängig von Begriffen, aber von Begriffen, die von der Phantaſie nicht nur hypoſtaſirt, ſondern auch vielfach näher beſtimmt und umkleidet wurden. Wie hätte da die Phantaſie Solcher die demſelben Ziele nachſtrebten, nicht ſelbſtthätig der Erreichung deſſelben zuſtreben ſollen? Durfte man nicht auch hoffen, geeignetere Mittel der Verſinnlichung und Feſtſtellung der Abfolge zu finden, als jene der platoniſchen und ſtoiſchen Philoſophie entlehnt hatten? Markus, der in wilder Schwärmerei die ihm angeblich zu Theil gewordene perſönliche Offenbarung höher als die chriſtliche ſtellt, verſinnlicht die dreißig Aeonen der überſinnlichen Welt und ihre Abfolge durch die dreißig Buchſtaben, und dann wiederum durch pythagoriſche in jener Zeit gäng und gäbe Zahlenſpiele. Ptolemäus legt der göttlichen Tiefe zwei Kräfte bei, Gedanken und Willen, und ſcheint beſonnener verfahren zu ſein, ihm Heraklcon ſich angeſchloſſen zu haben. Man kann auf die Gnoſtiker überhaupt die Bezeichnung der Fließenden (οἱ ῥέοντες) anwenden und die Beſchreibung derſelben bei Plato. Keine Theorie kann dauernd ſich feſtſtellen; jeder hängen verſchiedene Auffaſſungs- und Bezeichnungsweiſen ſich an; daher denn wenigſtens zum Theil die Schwierigkeit, ſie geſchichtlich aufzufaſſen [178]). Wie die uns wenigſtens den Grundzü-

gen nach längſt bekannten gnoſtiſchen Theorien von einer Menge verſchiedenartiger Schößlinge umwuchert waren, erſehen wir auf das anſchaulichſte in der nun wieder aus Licht gezogenen Schrift des Hippolytus (Pſeudo Origines) gegen die Häretiker. So wenig wir die Gnoſtiker zur Veranſchauung des Einfluſſes, den die emanatiſtiſche Anſchauung des nicht iſraelitiſchen Orients auf die griechiſche Philoſophie wie auf Auffaſſung der chriſtlichen Offenbarung im zweiten und dritten Jahrhundert unſrer Zeitrechnung übte, hier übergehn durften, eben ſo wenig können wir auf die Einzelheiten ihrer Lehren und kritiſche Unterſuchungen über dieſelben eingehn.

4. Wozu aber die verwickelten, mehr oder weniger moniſtiſchen Löſungsverſuche, welche die Ableitung des Böſen und der Uebel in der Welt der Dinge mit ſich führt? Kehren wir, ſagten trägere Geiſter, zum Dualismus des parſiſchen Orients zurück. Manes oder Mani, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts von den monotheiſtiſchen Saſſaniden aus Perſien vertrieben, durchzieht als Apoſtel der alten Perſerlehre Syrien und, wie es heißt, auch den fernen Orient, um die handgreiflicheren Lehren vom Kampf der einander entgegengeſetzten Mächte, des Guten und Böſen, Gottes und der Materie, zu verkündigen. Jede von beiden ſoll lebendige Kräfte erzeugt und die Kräfte der Finſterniß eine Begierde zum Licht ergriffen haben und ſo der Kampf entbrannt ſein. In ihm habe, heißt es weiter, auch das Gute der Vermiſchung mit dem Böſen ſich nicht entziehn können und vermöge nur durch ſtrenge Aſkeſe zu ſeiner urſprünglichen Reinheit ſich wieder hinauf zu läutern. Endziel des Kampfes ſoll der Sieg des Guten ſein [179]).

Obgleich der Manichäismus urſprünglich nicht gleich der Gnoſis, der chriſtlichen Lehre ſich zu bemächtigen verſuchte, ſo vermochte dieſe ſich ſeiner doch nur nach langem und hartnäckigem Kampfe zu erwehren.

178) ſ. das Nähere in den Monographien (Neanders gnoſtiſche Syſteme und Baurs chriſtliche Gnoſis) und bei Ritter V, 118 ff. und 191 ff. vgl. über Valentinus' Theorie ſ. chriſtl. Philoſophie I, 272 ff.

179) ſ. Baur, das manichäiſche Religionsſyſtem u. Ritter V, 151 ff.

Fünfter Abſchnitt.

Der Neuplatonismus.

Vorbereitet war das neuplatoniſche Lehrgebäude durch die ganze Reihe ſynkretiſtiſcher Bewegungen, ſowohl derer die von der griechiſchen Phiſoſophie ausgingen, als derer die ihr vom Orient entgegenkamen. Es bedurfte nur eines tieferen wiſſenſchaftlichen Geiſtes durch geſchickte Ausſcheidung und Verbindung, und vor Allem durch Feſtſtellung und folgerechte Durchführung einer Grundanſchauung, die *disiecta membra* der vorangegangenen ſynkretiſtiſchen Verſuche zu einer in ſich einhelligen Theorie zu geſtalten. Mit ihr, wie tief ſie auch ſchon in die chriſtliche Philoſophie eingreift, ſchließt die Entwickelung der alten oder griechiſchen Wiſſenſchaft. Wir haben hier zuerſt die nächſten Vorläufer der neuplatoniſchen Lehren (der Name bezeichnet den beabſichtigten Rückgang auf den Urheber aller ſyſtematiſchen Philoſophie) in Betracht zu ziehn, demnächſt die abſchließende Form uns zu verdeutlichen, die ſie durch Plotinus' überragenden Geiſt erhielten, und endlich einen flüchtigen Blick auf die Ausartungen zu werfen, welche der grübelnd phantaſtiſche Scharfſinn ſeiner Nachfolger daran knüpfte.

Erſte Abtheilung.

1. Allerdings ließ die Beleſenheit Plotins' und ſeiner Schule auch verſchiedene der bisher erwähnten Eklektiker nicht außer Acht; vorzugsweiſe aber ſuchte man Anknüpfungspunkte in den Schriften

des Kronius, Harpokration und vorzüglich des Numenius; ja Plotinus mußte von seinen Schülern gegen die Beschuldigung vertheidigt werden, den Schriften besonders des letzteren, die wesentlichen Bestandtheile seines Systems entwendet zu haben [1]). Glücklicherweise haben aus den Büchern des Numenius Bruchstücke, ergänzt durch vereinzelte Angaben bei Origines, Jamblichus, Proklus u. A., sich erhalten, die wie unzureichend auch uns Einsicht in die Gliederung, den Umfang und die Fassungsweise seiner Gedankenreihen zu gewähren, doch genügen das Verhältniß derselben zu den plotinischen einigermaßen zu bestimmen. So viel Anklänge an die vorangegangene Synkretistik und zwar der orientalischen und occidentalischen Richtung, bei Numenius sich auch finden (selbst Lehren des Philo scheint er gekannt zu haben), so lenkt er doch in eine wissenschaftlichere Bahn ein, durch das Bestreben an die Stelle einer nur sinnlich zu veranschaulichenden Abfolge von Ausflüssen aus der in sich beharrenden Gottheit, eine beschränktere absteigende Reihe von Grundbegriffen zu setzen; und sehr denkbar, daß er auf die Weise stillschweigend Polemik gegen das bunte und zum Theil willkürliche Gewebe der gnostischen Theorien üben wollte. Er entsagte dem Versuch ein ausgeführtes Bild der geistigen und sinnlichen Welt zu entwerfen, um die Grund- und Angelbegriffe für beide in dialektischer Abfolge festzustellen. Und in dieser Beziehung mochten Plotinus und seine Schule ihn als einen ihrer nächsten Vorgänger betrachten.

2. Numenius will die platonische Lehre in ihrer ursprünglichen Lauterkeit herstellen, verwirft die aus der Verbindung der Bestandtheile verschiedenartiger Systeme entstandenen Mischlinge [2]) und rühmt an der epikureischen Schule, er der entschiedenste Gegenfüßler derselben, daß sie sich von solcher Mischlust frei gehalten

---

1) Ueber Amelius' Vertheidigungsschrift s. Porphyr. vita Plot. c. 17.

2) Die Bruchstücke aus seiner Schrift *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδεμαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* b. Euseb. Praep. Ev. XIV, 5 sqq. zeugen von geringer Schärfe der Auffassung und der Kritik. Er liebt Anekdotisches einzuweben.

habe [3]). Dennoch iſt er, ohne deſſen inne zu werden, vom Geiſte der Synkretiſtik ſo ergriffen daß er für die Quelle des ganzen Platonismus den Pythagorismus hält [4]) (daher er auch als Pythagoreer bezeichnet wird) und beide auf die Weisheit der Brahmanen, Magier, Aegyptier und Juden zurückführen will [5]), ja Plato einen attiſch redenden Moſes nennt [6]). Auch in den Bruchſtücken ſeiner eigenen Theorie, die er, mit Beziehung auf Plato, als Abhandlung vom Guten (*περὶ τοῦ Ἀγαθοῦ*) bezeichnet, iſt Rückgang auf den Orient unverkennbar, zugleich jedoch wie er das Entlehnte mit griechiſcher Dialektik umprägte.

Ausführlich ſucht Numenius mit faſt durchgängiger Beziehung auf Plato, zu zeigen daß Allem ein unzeitliches, ewiges, ſtets ſich ſelber gleiches, räumlich unbewegliches, unveränderliches, unkörperliches, einfaches Seiendes vorausgeſetzt werden müſſe, und daß Seiendes die eigentlichſte und urſprünglichſte Bezeichnung dieſes Abſoluten ſei [7]). Der Verſuch, wahrſcheinlich der Gnoſtiker, über das Seiende hinauszugehn, wird kurz zurückgewieſen [8]). Schon aus dieſer Begriffsbeſtimmung des unbedingt Seienden ergibt ſich, daß es nicht in den Elementen und noch weniger in der unendlichen, beſtimmungsloſen Materie und der an ſich todten, nicht in ſich ſelber beharrenden Körperwelt ſich finden könne, dieſe vielmehr ein ſie zuſammenhaltendes, unkörperliches Princip vorausſetze, wie er vorzüglich gegen die Stoa nachzuweiſen beſtrebt geweſen zu ſein ſcheint [9]). Wo aber finden wir dieſes zuſammenhaltende und bele-

3) Euseb. XIV, 5. 727, d. *ὁμοδοξία* ſoll bewährt werden, ib. c.

4) b. Euseb. IX, 7. XIV, 5. 728, c. *ὁ Πλάτων πυθαγορίσας.* ib. 729, d. 727, d *ὁ Πλάτων οὐκ ἀμείνων μὲν Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου, οὐ μέντοι ἴσως οὐδὲ φανλότερος ἐκείνου.* 729 *μεσεύων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους κτλ.* vgl. XI, 10. 526, c.

5) ib. IX, 7. vgl. Orig. c. Cels. I, 15. p. 13. IV, 51. p. 198 Spenc.

6) b. Clem. Al. Strom. I, 342, c. *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;* vgl. Euseb. XI, 10. 527, a.

7) b. Euseb. XI, 10.

8) Euseb. XI, 10. 525, d.

9) b. Euseb. XV, 17. vgl. Nemes. nat. Hom. c. 2, 29.

bende Princip? In dem ewig in ſich Seienden dürfen wir es nicht ſuchen, wenngleich doch alles Weſenhafte zuletzt auf dieſes, den oberſten Gott, zurückgeführt werden muß [10]). Numenius will nach ſtreng methodiſcher Begriffsbeſtimmung die Frage beantworten und rüſtet ſich dazu durch Gebet [11]); doch würden wir ihm wahrſcheinlich Unrecht thun, wollten wir nicht annehmen, Euſebius habe in ſeinen Auszügen aus verſchiedenen Theilen des Werkes, ſehr weſentliche Punkte außer Acht gelaſſen. Nur ſo viel ſieht man, der zweite Gott oder Demiurg, ſoll in der ganzen Welt herrſchen, zu dieſer ſich wendend durch ſeine Strahlen (*ἀκροβολισμοῖς*) Alles beleben und beſeelen, und wenn er in Anſchauung Gottes ſich auf ſich ſelber zurückziehe, ſoll das Licht der Körperwelt erlöſchen [12]). Er iſt im Unterſchiede vom erſten Gotte der Bewegung theilhaft und Princip des Werdens, jedoch der Grund dazu muß in dem Beharren jenes ſich finden [13]). Der erſte Gott geht auf im Intelligi-

10) b. Euseb. XI, 17. 537, a *ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὢν ἐστιν ἁπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαιρετός.* ib. c *ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων.* p. 539, a *ἑστώς.* ib. XI, 22. p. 543, d *αὐτὸ δὲ (τὸ Ἀγαθόν) ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον, τὸ ἡγεμονικόν, ἵλεων. ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ.* Sein Verhältniß zum zweiten Gott oder Demiurgos ſoll durch ein vom Säemann hergenommenes Gleichniß veranſchaulicht werden; ib. p. 538, c, und ferner, daß die göttlichen Gaben, wie die ſchöne Wiſſenſchaft und das Licht, mitgetheilt werden und zugleich Dem bleiben, der ſie mittheilt, ib. d *παραμένει μὲν (ἡ ἐπιστήμη) τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἡ αὐτή.* Doch ſcheut N. ſich vom erſten Gott zu reden, XI, 18. p. 537, c *ἀφοσιοῦμαι δὲ τὰ λεχθέντα καὶ ἔστω μὲν ἐκεῖνα ἄρρητα.* vgl. Anm. 12 u. 13.

11) b. Euseb. XI, 18 pr.

12) ib. p. 537, d. vgl. Anm. 20.

13) ib. XI, 22. 544, d *εἰ ὁ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός ἐστι, γενέσεως ἀρχή, τὸ Ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν ἀρχή . . . . ἡ γένεσις εἰκὼν αὐτῆς (τῆς οὐσίας) οὖσα καὶ μίμημα.* ib. XI, 18. p. 539, b *ἀντὶ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως, τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν ψημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἥ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἡ ἀΐδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα,* — jedoch vermittelſt des Demiurgus; p. 539, d *τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις ὁλαχίζων.* vgl. 537, b. 538, c. Ueber den Begriff des wahrhaft Seienden ib. XI, 10.

beten, iſt über der Welt erhaben und lenkt ihre Harmonie durch die (ihm einwohnenden) Ideen, der zweite hat zugleich Theil an dieſem und dem Sinnlichwahrnehmbaren; ſeinem Weſen nach gehört er der intelligibelen Welt an, ſeiner Wirkſamkeit nach der ſinnlichen [14]); er ſtreut (als Weltſeele) die Samen aus; ſeine Augen auf den oberſten Gott gerichtet, empfängt er ſeine Einſicht (τὸ κριτικόν) durch die Schauung, die Strebung (τὸ ὁρμητικόν), durch das Verlangen (ἔφεσις), welches ihn mit dem der Dyas entſprechenden Stoffe verbinden ſoll [15]). Und in dieſer Beziehung wird der zweite und dritte Gott zuſammengefaßt, während doch ſonſt der dritte, als geordnete Welt, von dem zweiten als ordnendem Geiſt, beſtimmt geſondert wird [16]). Man ſieht, den Stoff irgendwie aus der intelligibelen Welt abzuleiten, hat Numenius nicht gewagt, und dieſer ſein Dualismus liegt auch ſeinen Annahmen über das Seelenweſen zu Grunde. Er mochte wohl von einer dreifachen Vernunft, entſprechend der Dreiheit der Götter, geredet haben, doch unterſchied er beſtimmter zwei verſchiedene Seelen, eine vernünftige und eine vernunftloſe, die in beſtändigem Kampfe mit einander begriffen ſeien. Die vernunftloſe aber beſchränkte er auf das unmittelbar vom Körper, d. h. vom Stoffe Abhängige, dem Grunde alles Schlechten [17]); denn auch die Sinnenthätigkeit führte

14) b. Euseb. XI, 22 544, b ὁ γὰρ δεύτερος, διττὸς ὢν αὐτὸς, ποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν· ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. vgl. Procl. in Tim. V, 299, d.

15) b. Euseb. XI, 18. 538, c ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς κτλ. — 539, d. — 537, a συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν εἶδος ἐχούσης καὶ ῥεούσης.

16) ib. 537, a ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς. — Schon Sokrates ſoll drei Götter unterſchieden haben, ib. XV, 5. 728, c. Nach Procl. in Tim. II, 99, a bezeichnete Numen. ſie als πάππος, ἔγγονος (eingeboren) und ἀπόγονος. vgl. Numen. b. Euseb. XI, 22. 544, b. Vacherot hist. de l'école d'Alexandrie I, 329 und Zeller S. 549 f.

17) Procl. in Tim. IV, 468, a. — Porphyr. b. Stob. Ecl. I, 836. — Iambl. ib. 896 τῶν . . . ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφυομένων προσιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νουμηνίου καὶ Κρόνου κτλ. vgl. Procl. l. l. I, 24, c.

er auf die vernünftige Seele zurück[18]); ſo daß er alſo den Stoff nur für ein zwar ewiges jedoch lediglich paſſives Subſtrat der intelligibelen Kräfte gehalten haben konnte, deren Einwirkung alle Harmonie und alles Leben vorbehalten werden mußte (12. 13. 15). Bei dieſer Annahme von der Nichtigkeit und zugleich Verwerflichkeit alles Stoffes als ſolchem mußte dem Numenius und ſeinen Geſinnungsgenoſſen, Kronius und Harpokration, die Verkörperung als ein Uebel erſcheinen; doch unterſchieden ſie zwiſchen ſolchen Geiſtern, die viel des Seienden geſchaut habend rein und affektlos in die Körper eingingen, und ſolchen die von Begierden und Affekten erfüllt, ſich verkörperten[19]). Den Grund der Verkörperung mußten ſie daher wohl in der vorangegangenen Entwickelung der Geiſter ſuchen. Die durch Begierden und Affekte zur Verkörperung gelangten ſcheinen durch oder in Seelenwanderung ſich läutern, die reinen zur Einheit mit ihrem Urſein zurückkehren zu ſollen[20]). Als ächter Pythagoreer ſich zu bewähren, führte Numenius, wie es ſcheint, in ſehr ſpecieller Weiſe, die Seele auf Zahlverhältniſſe zurück[21]). Aber wie weit hatte er von der Lehre der alten Pythagoreer ſich entfernt, wie ſehr der Anſchauungsweiſe ſeiner Zeit, auch der der Gnoſtiker, ſich hingegeben! Wiederhinaufläuterung zu der urſprünglichen Reinheit des Geiſtes konnte auch ihm zufolge nur durch völlige Entſinnlichung, Leben des Geiſtes

---

18) jedoch unmittelbar nur die *συγκαταθετικὴ δύναμις. σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα*, Porphyr. b. Stob. Ecl. I, 832.

19) Iambl. b. Stob. Ecl. I, 910.

20) Wenigſtens Kronius nahm Uebergang der Geiſter in Thierſeelen an, Nemes. nat. Hom. II, 51 *Κρόνιος ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίας*. Die von V. Couſin aus einem ungedruckten Kommentar zum plat. Phaedon im Journal des savants 1835. 184 mitgetheilten Worte wage ich nicht zu deuten. — Iambl. b. Stob. I, 1066. Wenn der Demiurgos ſich von der Welt zurückziehe und ſeinen Blick ganz auf die Gottheit richte, ſo erlöſche, ſagt Numenius (b. Euseb. XI, 18. 537, d), das Körperliche, der Geiſt aber bleibe, glückſeligen Lebens theilhaft.

21) Procl. in Tim. III, 187, a. 226, b.

in der Anſchauung des an ſich Guten, und dieſe nur mit Hülfe der Gottheit ſelber, durch wahre Erkenntniß, unſres Bandes mit der Gottheit, erreicht werden [22]). Doch will er als Pythagoreer wiederum darin ſich bewähren, daß er Durchdringung der Zahlgeheimniſſe als Weg zu jener Erkenntniß empfiehlt [23]).

Mit ſeinem Genoſſen Kronios [24]) und dem gleichfalls wiederholt mit ihm zuſammengeſtellten Harpokration ſcheint er in der Hauptſache einverſtanden, im Einzelnen verſchiedener Anſicht geweſen zu ſein [25]). Die Differenzpunkte nicht genauer zu kennen, werden wir ſchwerlich für einen erheblichen Mangel in unſrer Kenntniß dieſer Periode zu halten haben. Mögen Plotin und ſeine Schule im eifrigen Studium der Schriften derſelben, ſo wie derer des Attikus u. A., manche Anregung gefunden haben, und mögen jene Schriften gehaltreicher geweſen ſein als ſie uns nach den dürftigen Auszügen und Angaben daraus erſcheinen, — zu wiſſenſchaftlicher Durchführung gelangte die ihnen zu Grunde liegende Anſchauungsweiſe ſicherlich erſt durch die eigentlichen Neuplatoniker und vor Allem durch **Plotinus**.

Zweite Abtheilung.

1. Mit der chriſtlichen Offenbarung war ein neues Zeitalter eingetreten und die Philoſophie ihm entgegengekommen, wie feindlich ſie auch ſpäter ihr gegenübertrat. Philo will durch Entſinnlichung der geoffenbarten Lehre des A. T., ſie mit einer geläuterten Philoſophie, namentlich der platoniſchen, einigen und durch Vertiefung der Geſinnung ihre beſeeligende Kraft erhöhen; die Eklektik

---

22) Nicht durch Vergleichung (oder Reflexion) ſondern nur *μιᾷ βολῇ* kann das Gute ergriffen werden; man muß *ὁμιλῆσαι τῷ Ἀγαθῷ μόνῳ μόνον*, in völliger göttlicher Einſamkeit u. ſ. w. b. Euseb. XI, 22. 543, c. d. *θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου.* d.

23) b. Euseb. XI, 22. 543, d.

24) Porphyr. d. antro Nymph. c. 10.

25) Iambl. b. Stob. I, 910.

vom Ende des erſten Jahrhunderts an und durch die beiden folgenden hindurch, die Widerſprüche in den verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen ausgleichen und zur Ergänzung der auf die Weiſe gewonnenen Ergebniſſe zuerſt die griechiſche, demnächſt auch die orientaliſche Mythologie mit ihnen verſchmelzen. Und iſt die griechiſche Philoſophie beſtrebt, die Vorſtellungsweiſen des Orients zu vergeiſtigen, ſo kommt auch der Orient ihr mehr und mehr entgegen; griechiſche Sprache und Bildung war ja ſchon tief in ihn eingedrungen. Wie hätte er aber der ihm eigenthümlichen, weit verbreiteten emanatiſtiſchen Anſchauungsweiſe ſich entkleiden können? ſie ſucht ſich mit der griechiſchen Philoſophie und ſelbſt mit der geoffenbarten Lehre des Chriſtenthums ins gleiche zu ſetzen. Es entſtehen auf dieſe Weiſe Miſchlinge der verſchiedenſten Art; durchgängig aber will man, wenn auch in ſehr verſchiedener Weiſe und in verſchiedenem Grade der mehr und mehr überhand nehmenden Entſittlichung einen Damm entgegenſetzen und die theoretiſchen Lehren fruchtbar fürs Leben machen. Es zeigt ſich in jenen Bewegungen mehr oder weniger lebendige Sehnſucht nach geiſtiger Wiedergeburt. Was dem Chriſtenthum zum hauptſächlichen Mittel ſeiner weiten und raſchen Verbreitung dient, iſt ſelbſt in der Philoſophie dieſes Zeitalters unverkennbar. Auch die ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen beruhen wenigſtens zum Theil auf jener Sehnſucht; was nicht je eins der philoſophiſchen Lehrgebäude für ſich erreicht hatte, wird durch Verſchmelzung ausgewählter Beſtandtheile und ihre Ergänzung vermittelſt des religiöſen Glaubens, angeſtrebt. Wie wenig auch die Theorien dieſer Zeit, rückſichtlich ihrer Begründung und Durchführung, den aus einem Grundgedanken hervorgegangenen früheren Lehrgebäuden an die Seite geſetzt werden können, ein tief gefühltes Bedürfniß lag ihnen zu Grunde und den Ernſt des Lebens haben ſie unſtreitig gefördert. Ihren Abſchluß erhielten dieſe ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen im Lehrgebäude des Plotinus, und wie dieſes auf Geſinnung, nicht blos auf theoretiſchen Vorausſetzungen beruhte, und zugleich die in ſeiner Zeit verbreitete Sehnſucht nach einem über unſer Sinnenleben hinausreichenden geiſtigen Sein, veranſchaulichen die Nachrichten über das Leben des merk-

würdigen Mannes. An dieſelben knüpft ſich zugleich was ſich über ſeine nächſten Vorgänger und philoſophiſchen Zeitgenoſſen mit einiger Sicherheit ermitteln läßt.

2. Plotinus lebte ſo ausſchließlich in ſeiner Spekulation daß er ſich der Verkörperung zu ſchämen ſchien [26]) und weder von ſeinen Aeltern oder ſeinem Vaterlande, noch von ſeinem Geburtstage, zur Vermeidung der Feier deſſelben, reden mochte. Der Bitte ſich portraitiren zu laſſen, ſtellte er die Frage entgegen: ob es nicht genüge das Bild zu tragen, womit die Natur uns umhüllt habe? und wie man begehren ſolle, ein Bild des Bildes auf die Nachwelt kommen zu laſſen? ſo daß es ſeinem begeiſterten Freunde Amelius nur dadurch gelang ein ähnliches Abbild von ihm zu erhalten, daß er einen Künſtler veranlaßte während ſeiner Jedem zugänglichen Vorträge ihn genau zu beobachten, und dann aus der Erinnerung zu zeichnen [27]). Nach Suidas u. A. war er aus Lykopolis (Siaouth) in Aegypten gebürtig. Daß er von römiſcher Abkunft oder der Freigelaſſene eines Römers war, läßt ſich mit Wahrſcheinlichkeit aus ſeinem Namen ſchließen. Nur Weniges weiß Porphyrius nach den eignen Erzählungen des Plotin zu berichten, wie daß er bis zum achten Jahre, obgleich ſchon zur Schule gehend, an der Bruſt der Amme getrunken habe, daß der Trieb zur Philoſophie in ſeinem acht und zwanzigſten Jahre erwacht, er aber, nicht befriedigt durch die damaligen namhaften Lehrer in Alexandria, in Trübſinn verfallen ſei und dann von einem Freunde zum Ammonius Sakkas geführt, dieſer, nachdem er ſich mit ihm unterhalten, ihn mit den Worten begrüßt habe: dieſen ſuchte ich. Von da an ſei er ununterbrochen bei dem geliebten Lehrer geblieben, bis nach eilf Jahren in ſeinem neun und dreißigſten Jahre das Verlangen die Philoſophie der Inder und Perſer kennen zu lernen, ihn veranlaßt habe, dem Kriegeszuge des Kaiſers Gordianus (im J. 242) ſich anzuſchließen. Nach Gordianus' Niederlage gelang es dem Plo-

26) Porphyr. vita Plot. c. 1 ἔφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη. vgl. Ennead. 1, 4, 14. 15.

27) Porphyr. ib. c. 1. 2.

tin nach Antiochia ſich zu retten, von wo er in ſeinem vierzigſten Jahre nach Rom ſich wendete. Dort theilte er ſich zwar Einzelnen mit, hielt aber die Lehren des Ammonius geheim, wie er mit den beiden andren hervorragenden Schülern deſſelben, Herennius und Origenes, verabredet hatte. Auch nachdem zuerſt Herennius und demnächſt Origenes, gegen dieſe Abrede die Lehre in Schriften zu veröffentlichen begonnen hatten, fuhr Plotinus fort die Theorie des Ammonius nur mündlich vorzutragen und ſeine Schüler zu Unterſuchungen zu veranlaſſen, in denen nach Porphyrius' Ausſage, Mangel an Ordnung und Ueberfluß an Worten zu herrſchen pflegte[28]), bis er zehn Jahre ſpäter, im erſten Regierungsjahre des Galienus (254), durch Freunde veranlaßt ward, über die in den Unterhaltungen angeregten Gegenſtände ſchriftlich ſich auszuſprechen. Auf die Weiſe waren als Porphyrius nach Rom kam und dem Plotinus ſich anſchloß, bereits ein und zwanzig Bücher ſehr verſchiedenen Inhalts von demſelben verfaßt worden, welche mit Vorſicht und nur Gereifteren mitgetheilt wurden. Während der ſechs Jahre welche Porphyrius in Rom mit dem Plotinus zubrachte, ſchrieb dieſer, beſonders auf Antrieb jenes und des Amelius, andre drei und zwanzig Bücher über die in den gemeinſamen Beſprechungen lebhaft verhandelten Gegenſtände. Ihnen kamen, nachdem Porphyrius ſich nach Sicilien zurückgezogen hatte, noch neun hinzu. Von dieſen den verſchiedenen Perioden angehörigen Abhandlungen urtheilt Porphyrius, daß die zuerſt verfaßten ein und zwanzig leichteren Gehalts ſeien und nur die demnächſt ausgearbeiteten drei und zwanzig von der völligen Reife der Kraftentwickelung des Verfaſſers zeugten, die letzten neun und beſonders die letzten vier von herannahender Altersſchwäche[29]). Sein Urtheil möchte ſich in der Hauptſache rechtfertigen laſſen. Porphyrius hat nämlich die Titel, wie ſie ſich mit geringen Abweichungen in den Enneaden

28) Porphyr. l. l. c. 3 ἐκ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς . . . ἦν δὲ ἡ διατριβὴ . . . ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας.

29) Porph. c. 4—6.

wiederfinden, für alle drei Abtheilungen ſorgfältig angegeben. Mit der Herausgabe und der Verbeſſerung der Schriften war Porphyrius vom Plotinus beauftragt worden. Schwäche des Geſichts verhinderte letzteren ſie durchzuſehn oder zu überarbeiten; auch war er unbekümmert um Orthographie und Theilung der Sylben, dazu ſeine Handſchrift ſehr undeutlich. Er pflegte aber die Betrachtungen vom Anfange bis zum Schluß ſo genau zu durchdenken, daß er was er in der Seele entworfen hatte, wie von einem Buche abzuſchreiben ſchien. Mit Sicherheit nahm er den Faden der Unterſuchung, wo er ihn abgebrochen hatte, von neuem auf, ohne das Vorangegangene vorher wiederum leſen zu müſſen, wie fremdartige Unterſuchungen auch dazwiſchen getreten ſein mochten[30]). Plotin lebte in fortdauernd angeſtrengter Thätigkeit, ſei es im Geſpräch mit Andren oder im einſamen Nachdenken; die innere Spannung ſeines Geiſtes hörte nur während des Schlafes auf; und dazu ließ es jene Anſpannung und die Kargheit der Nahrung, an die er ſich gewöhnt hatte, nur wenig kommen. Selbſt Brod genoß er nicht häufig und weigerte ſich bei gaſtriſchen Beſchwerden, an denen er litt, Bäder und Theriak (ein mit Vipernfleiſch bereitetes Dekokt von Mohn u. dgl.) zu nehmen; letzteres, weil er ſich überhaupt aller Fleiſchnahrung enthalten wollte[31]).

Sein Ausdruck war geſpannt gedankenſchwer, kurz und enthuſiaſtiſch, ſich ganz in ſeinen Gegenſtand verſenkend[32]). Beredter noch war er wahrſcheinlich in ſeinen mündlichen Vorträgen als in ſeinen Schriften, und ſehr geſchickt das geeignete Wort zu finden. Dazu ward die Schönheit ſeiner Geſtalt durch die Rede erhöht, ſein Geſicht glänzte von Geiſt und ward mit leichten Schweißperlen bedeckt. Wie er ſanft und freundlich die Fragen aufnahm, ſo wußte er ſie, ohne zu ermüden, mit geſpannter Aufmerkſamkeit zu beant-

---

30) Ib. c. 24. — c. 7. 8.

31) Porph. c. 8 extr. — c. 2 ib. Kreuzer.

32) Ib. c. 14 *ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντονος γέγονε καὶ πολύνους, βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*

worten. So hatte er drei Tage lang mit Porphyrius über die Inwesenheit der Seele im Körper verhandelt. Ueber gelungene Versuche seiner jüngeren Freunde äußerte er sich mit lebhafter Anerkennung; unsittlichen Behauptungen trat er durch Aufforderung zur Widerlegung entgegen [33]).

In einer Zeit, in welcher der furchtbaren Sittenlosigkeit der Menge ohngeachtet, ein tieferes sittlich religiöses Bedürfniß bei Manchem erwacht war, mußten ernstere Gemüther, denen Befriedigung in der christlichen Heilslehre noch nicht zu Theil geworden war, einer für den Ernst der Betrachtung begeisterten und ganz ihr sich hingebenden Persönlichkeit, wie die des Plotinus, mit Liebe und Vertrauen sich zuwenden. Auch waren nicht nur Männer der Wissenschaft, wie die Philosophen Amelius, Porphyrius, die Aerzte Paulinus, Eustochius, der Araber Zethus u. A., sondern auch Senatoren und andre Staatsmänner mit warmer Verehrung ihm zugethan; einer derselben, Rogotianus, in dem Maße, daß er seiner Würden (er war bis zur Stufe des Prätors vorgerückt) sich entkleidete und auf alles Wohlleben verzichtete, — zu seinem auch leiblichen Heile; denn vorher an Händen und Füßen gelähmt, gewann er durch die einfache Lebensweise, der er sich zugewendet hatte, den Gebrauch seiner Glieder völlig wieder. Auch Frauen schlossen sich dem Plotinus an [34]) und sein Haus füllte sich mit Knaben und Mädchen, welche sterbende Aeltern seiner Obhut anvertraut hatten. Für sie Sorge zu tragen, scheint es ihm an praktischem Geschick nicht gefehlt zu haben; namentlich wird scharfer physiognomischer Blick, feiner Sinn für die Verhältnisse ihm nachgerühmt und die Sorgfalt gepriesen mit welcher er die Abrechnungen über das Vermögen der ihm Anvertrauten überwacht habe [35]). Oft zum Schiedsrichter zur Ausgleichung von Streitigkeiten gewählt, hatte er doch während seines sechs und zwanzigjährigen Aufenthalts in Rom mit keinem der Staatsmänner (*τῶν πολιτικῶν*) sich ver-

33) ib. c. 13. 15.
34) ib. c. 7. — c. 9. 11.
35) ib. c. 9.

feindet. Der Gunst des Kaisers Galienus und der Kaiserin Salonina erfreute er sich in dem Maße, daß er fast den Wiederaufbau einer zerstörten Stadt in Kampanien mit der Bestimmung erlangt hätte, als Platonopolis nach den Gesetzen Platos sich zu regieren [36]). Feinde und Neider aber mußten seine Ueberlegenheit anerkennen. So soll der Versuch des Alexandriners Olympius, der kurze Zeit Schüler des Ammonius gewesen war, ihn durch magische Künste zu beschädigen auf diesen selber zurückgefallen sein und durch Zusammenziehen der Glieder sich an ihm gerächt haben. Ein ägyptischer Priester, wird ferner erzählt, habe in Plotins Gegenwart im Isistempel in Rom dessen Dämon erscheinen lassen wollen, und statt seiner habe ein Gott als Schutzgeist desselben sich gezeigt, dessen höhere Würde der Aegyptier nicht habe in Abrede stellen können [37]): Erzählungen die bei dem verhältnißmäßig nüchternen Porphyrius sich findend, für Charakteristik der Richtung jener Zeit bemerkenswerth sind, wie wenig sich auch ausmitteln läßt, wie sichs mit solchen Vorgängen oder dem Glauben daran verhalten haben möge. Obgleich Plotinus den Vorhersagungen der Astrologie nur mit prüfender Vorsicht Glauben beimaß, an Schutzgeister höherer oder niederer Ordnung glaubte er nicht minder als jener Aegyptier, und wahrscheinlich eben so an das Vermögen durch Vertiefung des Geistes sie herauf zu beschwören, oder durch magische Künste auf Entfernte einzuwirken [38]). Freilich nicht seiner selbeigenen sondern der durch Schauung ergriffenen göttlichen Geisteskraft traute er solche Machtvollkommenheit zu und wollte eben darum Ueberlegenheit der Götter über sich nicht anerkennen, ja wies des Amelius Aufforderung zur Theilnahme an einem Opfer mit den Worten ab: jene (die Götter) müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen [39]). Nach Plotins Tode

---

36) ib. c. 9 extr. — c. 12.

37) Porph. c. 10 *ὥστε καὶ ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μαγεύσας ἐπεχείρησεν.* vgl. Procl. in Alcibiad. p. 198 Cous.

38) Porph. c. 15 extr. — vgl. vorläufig Ennead. III, 4.

39) Porph. c. 10.

befragte Amelius den (delphiſchen) Apollo, wohin deſſen Seele gewandert ſei, und erhielt in ein und fünfzig hinkenden Hexametern einen ſchwülſtigen Lobgeſang auf den Philoſophen, worin er als ſanft und gut, mit reiner Seele dem Göttlichen ſich zuwendend, von der Gottheit geliebt und als glücklicher Späher der Wahrheit gefeiert und ſeinen Verehrern offenbart wird, jetzt weile er, gleichwie Minos, Rhadamanthys, Aeakus, Plato und Pythagoras, da wo Freundſchaft, Verlangen, Heiterkeit (εὐφροσύνη) und die auf die Gottheit gerichtete Liebe throne, — in Gemeinſchaft mit den ſeligſten Dämonen [40]). Daß Plotinus nicht ohne Erfolg dem erſten und jenſeitigen (ἐπέκεινα), im göttlichen Lichte thronenden Gotte ſeinen Geiſt zugewendet, und der Gott, der über Form und Geſtalt, über das Denken und das Denkbare erhabene, ihm viermal während Porphyrius' perſönlichen Verkehrs mit ihm, erſchienen und er auf dieſe Weiſe, durch überſchwengliche Energie, zu völliger Einheit mit demſelben gelangt ſei: — berichtet Porphyrius und geſteht ſelber nur einmal im Leben, in ſeinem acht und ſechszigſten Jahre, zu ſolcher Einigung mit der höchſten Gottheit gelangt zu ſein [41]). Noch mehr als der hochtrabende Apoll und des Porphyrius begeiſterte Liebe, ſprechen die anerkennenden Worte des Longinus für die Gewalt, welche Plotinus über die Geiſter ſeiner Zeit übte. Anfangs hatte der treffliche Kritiker, früher ſelber ein beharrlicher Zuhörer des Ammonius und Origenes, Geringſchätzung gegen Plotinus gezeigt und bekannte noch nach deſſen Tode mit den meiſten ſeiner Lehrſätze nicht einverſtanden zu ſein, hatte auch gegen die plotiniſche Auffaſſung der Ideenlehre geſchrieben und den Erwiderungen des Amelius und Porphyrius nicht nachgegeben, war aber eifrig bemüht fehlerfreie Abſchriften der Bücher des Plotinus ſich zu verſchaffen und rühmte die gedankenſchwere Schreibart deſſelben und die philoſophiſche Behandlung der Unterſuchungen [42]). Aehnlich äußert er ſich in dem ſeiner Schrift vom Endzweck vorgeſetzten,

40) Ib. c. 22.

41) Porph. c. 23. vgl. Plotin. Ennead. V, 5, 3 sq. ib. Kreuzer.

42) Porph. 20. — ſ. ſeinen an Porphyrius gerichteten Brief, Ib. c. 19.

noch vor dem Tode des Plotinus geschriebenen Zueignungsbriefe, indem er den Lykopoliten nicht nur den übrigen Philosophen seiner Zeit, Platonikern, Stoikern und Peripatetikern, sondern auch dem Numenius, Kronius, Moderatus und Thrasyllus unbedingt vorzieht, in Beziehung auf Fülle der behandelten Gegenstände, wie auf Gedrungenheit der Darstellung und auf Eigenthümlichkeit der Betrachtungsweise; nur einigermaßen wird Amelius ihm an die Seite gestellt [43]). Unterleibsleiden unterworfen wendete Plotinus keine andre Mittel als tägliche Reibungen an und unterließ auch diese als die ihm diesen Dienst leistenden Männer an der Pest (im J. 262) gestorben waren. Daß ihn selber die Seuche ergriffen habe, erzählt nur Suidas, Porphyrius dagegen daß die Entziehung der gewohnten Reibungen ein Halsübel (κύναγχος) zur Folge gehabt habe, das nach und nach bösartig geworden sei, so daß er kontrakt an Händen und Füßen, auch den Gebrauch der Sprache verloren habe. Plotinus hatte sich auf das Landgut eines verstorbenen Freundes in Kampanien zurückgezogen und sei, heißt es ferner, als Eustochius von Puteoli ihm zugeeilt (Porphyrius war im sicilischen Lilybäum, Amelius im syrischen Apamea), mit den Worten gestorben: dich erwartete ich und versuche jetzt das Göttliche in mir zu dem Gotte im All zurückzuführen. Bei seinem letzten Athemzuge sei ein Drache unter dem Bette hervorgekommen und in eine Maueröffnung geschlüpft [44]). Er starb sechs und sechzig Jahre alt, am Schluß des zweiten Regierungsjahres des Kaisers Klaudius (270), wäre demnach im J. 204 geboren worden.

3. So gewährt uns die Lebensbeschreibung Plotins ein treues Bild von dieser höchst eigenthümlichen Persönlichkeit und ihrer Zusammengehörigkeit mit der Zeitperiode, wie wir es von keinem andren griechischen Philosophen besitzen; zugleich eröffnet er uns schon Vorblicke auf verschiedene wesentliche Punkte seines Lehrgebäudes. Nur wie dieses allmählig sich in ihm ausgebildet habe, erfahren

43) τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενος, b. Porph. c. 20. 21 pr. Der Brief enthält sehr bemerkenswerthe Angaben über die Philosophen jener Zeit.

44) Ib. c. 2.

wir nicht. Mit den Lehren des Heraklitus und der Eleaten, der Pythagoreer, des Anaxagoras und Empedokles, der Stoiker und des Aristoteles war er augenscheinlich vertraut; Manches eignet er sich von ihnen an, Andres widerlegt er mit oft eindringlichem Scharfsinn, namentlich in den Büchern von den Gattungen des Seienden, den Kategorien [45]). Plato aber ist sein Führer und Meister; bei ihm findet er die Grund- und Angelbegriffe seines eignen Systems ausgesprochen, oder doch mehr oder weniger bestimmt angedeutet, wie er durch oft kühne Ausdeutungen der platonischen Mythen nachzuweisen sucht; ihn führt er häufig durch ein bloßes e r sagt an, liebt seine Untersuchungen an Worte desselben zu knüpfen und durch Auslegung derselben sein Einverständniß mit dem großen Athener zu bewähren. Anschluß an Plato ist ihm mit dem Numenius gemein, schwerlich die von Aristoteles entlehnte kritische Benutzungsweise der andren griechischen Theorien und Lehrgebäude; aber Plato ist ihm nicht, wie jenem der attisirende Moses: fast absichtlich scheint er die Berücksichtigung orientalischer Glaubens- und Wissenslehre zu vermeiden. In den Hüllen griechischer Mythen versucht er hin und wieder seine eignen religiös-philosophischen Ueberzeugungen wiederzufinden; von ägyptischer und andrer orientalischer Götter- und Religionslehre macht er fast gar keine Anwendung, und doch konnte es ihm dem Aegyptier und in Asien eingedrungenen, an Kenntniß derselben nicht fehlen. Von dem unkritischen Mischen und Fälschen orientalischer Mythologie und Mystik, wie sichs bei andren Neuplatonikern, namentlich bei Jamblichus, findet, trägt Plotinus nicht die Schuld. Wahrscheinlich auf seine Veranlassung hatten Amelius und Porphyrius gegen den Mißbrauch geschrieben, der mit den Lehren Zoroasters getrieben ward. Porphyrius erwähnt dieser Schriften in Verbindung mit dem von Plotinus gegen die Gnostiker gerichteten Buche (Enn. II, 9) [46]). Daß Plotin darin mit den christlichen Gnostikern es zu

45) Enn. VI, 1—3. vgl. Trendelenburgs historische Beiträge zur Philosophie I, 232 ff.

46) Porph. c. 16.

thun hatte, leidet keinen Zweifel; aber nur ihre willkürlichen Emanationsdichtungen, ihre Lehren von der Materie und vom Böſen, ihren aſtrologiſchen Fatalismus widerlegt er; die von ihnen mehr verhüllten als enthüllten chriſtlichen Heilslehren läßt er unberührt. Auch in den verſchiedenen Auseinanderſetzungen ſeiner Dreiheit der Principien enthält er ſich alles Rückblicks auf die chriſtliche Dreieinigkeitslehre. Erſt Porphyrius trat gegen die chriſtlichen Dogmen entſchieden in die Schranken, und daß er in die von ihm redigirten und herausgegebenen Abhandlungen Plotins keine mißliebige Bezugnahmen auf das ihm ſelber verhaßte Chriſtenthum eingeſchoben hat, darf wohl als ein Zeichen ſeiner gewiſſenhaften Behandlungsweiſe der ihm anvertrauten Schriften betrachtet werden. Auch die Bücher der neueren griechiſchen Philoſophie ließ Plotinus keineswegs unberückſichtigt, vielmehr die Kommentarien des Severus, Kronius, Numenius, Gajus, Attikus, ſo wie die der Peripatetiker Aſpaſius, Alexander, Adraſtus, in den Zuſammenkünften leſen[47]); ſo weit aber aus den erhaltenen Bruchſtücken, namentlich des Numenius, ſich urtheilen läßt, hatte er nicht nur in einzelnen weſentlichen Beſtimmungen, ſondern in der ganzen Behandlungsweiſe über jene Platoniker ſich weit erhoben. Nur dem Ammonius Sakkas hatte er, nach dem oben angeführten Zeugniß des Porphyrius, während der erſten Jahre ſeines Aufenthaltes in Rom gänzlich ſich angeſchloſſen und auch ſpäter den Geiſt jenes ſeines Lehrers in ſeinen Unterſuchungen walten laſſen[48]). Ob er aber mehr als allerdings tiefgreifende Anregungen von ihm empfangen und nicht ihr Ver-

47) Ib. c. 14.

48) Anm. 28. vgl. Porph. c. 14. Der angebliche Urheber des Neuplatonismus, der eklektiſche Potamo, kann hier nicht in Betracht kommen: *ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου*, ſagt Diogenes L. I, 21, *καὶ ἐκλεκτικὴ τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων.* Das von ihm Angeführte unterſcheidet ſich nicht weſentlich von den Lehren der uns bekannteren Eklektikern. Suidas erwähnt eines ohne Zweifel andren Alexandriners Potamo als Zeitgenoſſen des Auguſtus und führt von ihm nur Kommentare zur platoniſchen Politie an, nicht die vom Diogenes angezogene *στοιχείωσις*.

hältniß zu einander ein ähnliches gewesen sei wie das zwischen Sokrates und Plato? Zu entschiedener Beantwortung dieser Frage sind unsre Nachrichten über Ammonius ungenügend. Von christlichen Aeltern geboren, soll er zum Polytheismus zurückgekehrt sein. Schriftliches hatte er nicht hinterlassen [49]). Nach dem Berichte des spätereu Hierokles, älteren Zeitgenossen des Proklus, hatte er die Lehren des Plato und Aristoteles in ihrer ursprünglichen Reinheit hergestellt und ihre Uebereinstimmung in allen wesentlichen Punkten nachgewiesen [50]), — ganz im Sinne des späteren Neuplatonismus; wogegen die unter ihnen stattfindenden Verschiedenheiten Plotinus nicht außer Acht ließ. Daß Ammonius aller materialistischen Auffassung des Seelenwesens entgegengetreten sei, ist sehr glaublich und ganz im Geiste der damals herrschenden Philosophie, wenn auch das Nähere darüber in seiner Ausführlichkeit und Bestimmtheit, Zweifel an der Authentie des Berichts erwecken muß [51]). Er scheint sein Augenmerk vorzüglich auf Erklärung der Art und Weise gerichtet zu haben, wie die Seele mit dem Körper geeinigt werden könne, ohne sich mit ihm zu vermischen, mit ihm zu entstehn und abzusterben und ihre Wesenheit einzubüßen. Er beruft sich auf das Vermögen der Seele auch im Schlafe und in der betrachtenden Hinwendung zum Intelligibelen vom Körper sich los zu machen [52]), und folgert daraus, daß die Seele nicht im Leibe sei, sondern in sich selber oder in einem Höheren, dem Intelligibe-

49) vgl. Vachorot I, 342 ff. Porphyr. b. Euseb. Hist. eccles. VI, 19, 3. — Porphyr. v. Plot. c. 3.

50) b. Phot. Bibl. cod. 251, p. 461. vgl. cod. 214, p. 172, a. 173, b.

51) Möglich daß dem Nemesius de Nat. Hom. c. 2. p. 69 sqq. u. c. 3. p. 129 sqq. Aufzeichnungen über die Lehren des Ammonius vorlagen, die uns nicht mehr zugänglich sind, aber ohnmöglich daß ihnen Alles entlehnt sein sollte, was dort *uno tenore* nach Nennung des Namens des Ammonius vorgetragen wird. Die gelehrte und nicht ungeschickte Kritik geht nicht blos über die Annahmen hinaus, die vor dem Ammonius aufgestellt waren, sondern stimmt auch nicht mit der von ihm berichteten Ineinsbildung platonischer und aristotelischer Lehren.

52) Nemes. c. 3. 131 sq.

len, und ſich nur in Beziehung zum Leibe ſetze, d. h. in ihm wirke; denn die Einigung der Körper finde durch Veränderung der ſich einigenden ſtatt, im Intelligibelen trete Einigung ein ohne daß ſichs verändere[53]). Hier allerdings Punkte der Uebereinſtimmung in den Lehren des Plotinus und Ammonius, die jedoch mehr oder weniger beſtimmt auch bei anderen Philoſophen jener Zeit ſich finden. Dagegen hören wir nicht nur nicht, daß Ammonius bereits die unbedingte Transſcendenz des oberſten göttlichen Princips und Erhebung des Geiſtes zu demſelben durch gänzliche Vereinfachung gelehrt habe, wie Plotin, wir hören vielmehr daß bei Origenes, nicht dem Kirchenvater, wenn auch dieſer den Ammonius gehört haben mag[54]), vielmehr dem Freunde Plotins, dieſe Lehren ſich noch nicht fanden[55]). Noch weniger können wir ſie bei Longinus erwarten, der gegen Plotin die platoniſche Lehre von den Ideen als für ſich ſeiende Weſenheiten, nicht Subſiſtenzen im Nus, feſthielt[56]). Von Herennius' Lehrmeinungen erfahren wir gar Nichts.

4. Mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit dürfen wir daher annehmen, daß nicht nur die wiſſenſchaftliche Gliederung der früherer Philoſophie entlehnten Anſchauungsweiſen, ſondern auch Ergänzung derſelben zu einem in ſich abgeſchloſſenen Syſteme, das eigene Werk des Plotinus geweſen. Als ſolches dürfen wir es bezeichnen, wenngleich es nur in vereinzelten, gelegentlich veranlaßten und kaum loſe verbundenen Abhandlungen, in denen ein und derſelbe Gegenſtand wiederholt verhandelt wird, auf uns gekommen iſt. Nur

---

53) ib. 133 sqq. 135 . . . ὡς ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ κτλ. — p. 129 sq. Von p. 137 an ſcheint Nemeſius ſelber die Betrachtung fortzuſpinnen, erwähnt des Porphyrius u. ſ. w.

54) vgl. Zeller 683, 3.

55) Nach Porphyr. v. Pl. c. 3 u. Longinus ib. c. 20 gab es von dem Origenes nur zwei Schriften περὶ δαιμόνων und ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. — Procl. theol. Plat. II, 4.

56) Porphyr. l. l. c. 20. 19. vgl. Syrian In Ar. Metaph. 59 Bagol.

wenige derselben sind als Anfänge einer systematischen Darstellung zu betrachten, namentlich die drei Bücher über psychologische Probleme (IV, 3—5) und über die Gattungen des Seienden (VI, 4—6); doch möchte es kaum gelingen sie zu einer nur einigermaßen stetig fortlaufenden Reihe der Untersuchungen zu verbinden; noch weniger die übrigen, besonders die in der ersten Periode abgefaßten, die so ganz und gar den Charakter einzelner Betrachtungen tragen, passend ihnen einzufügen. Wir wollen daher Porphyrius nicht tadeln, daß er auf solche Versuche verzichtend, nach Aehnlichkeit der behandelten Gegenstände, den Nachlaß des Plotinus gesondert und geordnet hat *). Die Schwierigkeiten der uns obliegenden Rekonstruktion können wir nicht verkennen; Porphyrius' Anordnung gewährt zur Lösung unsrer Aufgabe wenig Hülfe und mit Recht hat der neueste Herausgeber die chronologische Abfolge nach den eignen Angaben des Porphyrius hergestellt; doch auch sie ist nicht von solcher Art daß sie uns Einsicht in die allmählige Entstehung und Fortbildung des Lehrgebäudes gewährte, eben weil Plotinus bei der Abfassung von der jedesmaligen Veranlassung, nicht von einem gleich anfangs entworfenen Plane sich leiten ließ. Die allmählige Bildungsgeschichte des Lehrgebäudes im Geiste des Plotinus, nachzuweisen wird schwerlich je gelingen. Die Grund- und Hauptlehren scheinen ihm als er zu schreiben begann (auch begann er ja in vorgerücktem Alter) festgestanden zu haben und in der ersten Periode nur hinter dem jedesmal ihn beschäftigenden Gegenstande mehr zurückgetreten zu sein als es in den auf das Eigenthümliche des eignen Systems gerichteten Ausarbeitungen der späteren Perioden der Fall ist. In diesen tritt auch bestimmter als in jenen das den Plotinus, so viel wir wissen, vor allen Philosophen seines Zeitalters auszeichnende Bestreben hervor, durch sorgfältige Erörterung der Schwierigkeiten des zu behandelnden Gegenstandes den Weg zu ihrer Lösung sich zu bahnen. Die Einsicht in die

*) Einer Randglosse zufolge (zu IV, 4. 301 Kirch.) hatte auch Eustochius eine Ausgabe veranstaltet; ob aller Schriften des Plotin oder nur eines Theils derselben, erfahren wir nicht.

Eigenthümlichkeit der Probleme hat er auf dieſe Weiſe, nach dem Muſter des Ariſtoteles, weſentlich gefördert.

Vor Allem müſſen wir uns nach Beſtandtheilen der plotiniſchen Enneaden umſehen, welche Auskunft über ſeine Wiſſenſchaftslehre gewähren, und darin eben möchte er zunächſt und vorzüglich ſeine Vorgänger überragt haben, daß er wieder, gleichwie Plato und Ariſtoteles, das Bedürfniß fühlte, ſeiner Spekulation Unterſuchungen über das Wiſſen und wie wir deſſelben theilhaft zu werden und es zu befeſtigen im Stande ſeien, zu Grunde zu legen. Der Impuls dazu oder doch zu ihrer ſchriftlichen Führung, ſcheint erſt in der zweiten Periode ſeines Schriftthums in ihm hervorgetreten zu ſein; der Grund wird in einer Abhandlung (Ennead. V, 5) gelegt, die der Zeitordnung nach die neun und zwanzigſte war. Nur dürfen wir keine ſtetig durchgeführte Unterſuchung erwarten, wie wir ſie bei Plato und Ariſtoteles finden. Plotinus fußt auf dem Grunde, den dieſe gelegt und theilweiſe die ſeiner Zeit näheren Philoſophen im Einzelnen befeſtigt hatten; er beabſichtigt nicht ein neues Gebäude aufzuführen, ſondern das vorhandene, vorzugsweiſe platoniſche, bis zur äußerſten Spitze zu vollenden. Je ſchwieriger und über den Bereich der vorangegangen Unterſuchungen hinausgehend, die ſeinige iſt, um ſo ſorgfältiger und ausführlicher führt er ſie.

5. Plotin geht von der von Ariſtoteles wie von Plato anerkannten Vorausſetzung aus, daß der wahre und wirkliche Geiſt nimmer trügen könne, ein nicht erkennender Geiſt in ſich widerſprechend ſei[57]). Sein Wiſſen kann nicht zweifelhaft, Vermuthung oder vom Hörenſagen ſein und hängt nicht von Beweisführung ab,

57) vgl. über das plotiniſche Lehrgebäude außer Ritter IV, 542 und Zeller (III, 695), Steinhart, quaest. de dialectica Plotini, 1829, meletemata Plotiniana, 1840, und in Pauly's Realencyklopädie d. klaſſ. Alterth. V. Bd. Kirchner, die Philoſophie des Plotin. 1854. Vacherot, histoire critique de l'école d'Alexandrie I, 360 ff., Jules Simon de l'école d'Alexandrie I, 223 ff. — Enn. V, 5, 1. (II, 17, 22) Kirchh. *πῶς γὰρ ἂν ἔτι νοῦς ἀνοηταίνων εἴη;*

da dieſe immer ein an ſich und durch ſich ſelber Gewiſſes (ἐναργές) vorausſetzt; und wie ſoll dieſes von dem nicht an ſich Gewiſſen unterſchieden werden[58])? Soll etwa die ſinnliche Wahrnehmung das Vertrauen gewähren, daß ſichs ſo verhalte? Und doch zweifeln wir, ob das ſinnlich Wahrgenommene nicht vielmehr in der (ſubjektiven) Affektion als in dem dieſer zu Grunde Liegenden ſeinen ſcheinbaren Beſtand (ὑπόστασις) habe, und das ſetzt Entſcheidung des Geiſtes oder des vermittelnden Denkens (διάνοια) voraus. Auch ergreift ja der Sinn nur ein Bild (εἴδωλον) des Gegenſtandes, nicht dieſen ſelber, der immer außerhalb bleibt[59]). Ebenſo vermag der Geiſt das Geiſtige (τὰ νοητά) nicht zu erkennen, wenn es von ihm verſchieden iſt, und wollte man annehmen daß Geiſt und Geiſtiges irgendwie mit einander verknüpft ſeien[60]), ſo würden auch dann die Gedanken nur Bilder (τύποι) ſein, von denen der Geiſt afficirt ſein müßte; und mit dem geiſtigen Ergreifen (νόησις) würde ſichs nicht anders verhalten als mit der ſinnlichen Wahrnehmung[61]). Die Gewißheit ein außer ihm vorhandenes Seiendes wirklich ergriffen zu haben, könnte der Geiſt nicht erlangen, möchte nun das Seiende (Objekt) wiederum ein Geiſtiges ſein oder auch nicht, und möchte es in letzterem Falle als Prämiſſe, Urtheil oder Satz ſich darſtellen, da dieſe verſchiedenen Formen auf ein Andres ſich beziehn[62]). Soll aber jeder Gegenſtand des Geiſtes einfach und für ſich ſein, ſo würde die Einheit des Denkenden aufgehoben werden[63]); und wie ſollte der Geiſt

58) ib. l. 28 πῶς γὰρ καὶ διοριεῖ τις τά τε αὐτόθεν (ἐναργῆ) τά τε μή;

59) ib. p. 18, 4. vgl. p. 19, 25.

60) ib. II, 18, 16 Kirchh. εἰ δὲ συνεζεῦχθαι φήσουσι, τί τὸ συνεζεῦχθαι τοῦτο;

61) ib. p. 18, 21 πῶς δὲ καὶ γνώσεται, ὅτι ἀντελάβετο ὄντως; . . ἕκαστον γὰρ τούτων ἄλλο αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐν αὐτῷ αἱ τῆς χρίσεως ἀρχαί, αἷς πιστεύσει, ἀλλὰ καὶ αὗται ἔξω καὶ ἡ ἀλήθεια ἐκεῖ.

62) ib. p. 18, 31 εἰ δ' ἀνόητα καὶ ἄνευ ζωῆς, τί ὄντα; οὐ γὰρ δὴ προτάσεις οὐδὲ ἀξιώματα οὐδὲ λεκτά.

63) ib. p. 19, 3 εἰ δ' ἁπλᾶ φήσουσι, δίκαιον χωρὶς καὶ καλόν,

umherwandernd mit ſeinen Gegenſtänden zuſammentreffen? wie (in ſich) beharren[64])? Er würde immer nur Bilder, nicht das Wahre haben[65]); und wäre er ſich deſſen bewußt, ſo müßte er geſtehn der Wahrheit nicht theilhaft zu ſein; wüßte er auch das nicht, und glaubte das Wahre zu haben, welches er nicht hat, ſo wäre ſeine Täuſchung eine doppelte. Iſt alſo die Wahrheit nicht im Geiſte, ſo iſt der Geiſt nicht Wahrheit, mithin nicht wahrhaft Geiſt, und die Wahrheit auch nicht anderweitig vorhanden. So alſo fällt Geiſt, alles Seiende und Wahrheit zuſammen; der wahre Geiſt erkennt was Jegliches ſei, nicht etwa blos wie es beſchaffen[66]); er bedarf keiner Beweisführung noch des Glaubens (*πίστις*) daß ſichs ſo verhalte; er iſt ſich ſelber gewiß. Wahrheit, im ſtrengen Sinne des Wortes (*ὄντως*)[67]), iſt Einſtimmung mit ſich ſelber, nicht mit einem Andren[68]); der Geiſt iſt ein großer Gott, der zweite Gott, der hervortritt, bevor man den erſten erblickt[69]).

6. Fällt nun Sein und Wahrheit mit dem Geiſte zuſammen, ſo auch all ſeine Erkenntniß mit Selbſterkenntniß, die wir ja der Seele, geſchweige dem Geiſte, ohnmöglich abſprechen können. In einer ſpäteren Abhandlung, der drei und vierzigſten, geht dann Plotin in ausführliche Erörterung der Selbſterkenntniß des Geiſtes ein. Sollen wir alſo annehmen daß das ſich ſelber Denkende ein Verſchiedenartiges ſei (*ποικίλον*) und es mit einem Theile ſeines

---

πρῶτον μὲν οὐχ ἕν τι οὐδ' ἐν ἑνὶ τὸ νοητὸν ἔσται, ἀλλὰ διεσπασμένον ἕκαστον κτλ.

64) Ib. p. 19, 7 *πῶς δὲ αὐτοῖς συντεύξεται ὁ νοῦς περιθέων; πῶς δὲ μενεῖ; ἢ ἐν τῷ αὐτῷ πῶς μενεῖ;*

65) Ib. p. 19, 17 *θεωρήσει τοίνυν αὐτὰ οὐκ ἔχων αὐτά, εἴδωλα δὲ αὐτῶν ἐν τῇ γνώσει τῇ τοιαύτῃ λαβών.*

66) Ib. c. 2 *γνῶσιν (ἔχει) τοῦ τί ἕκαστόν ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τοῦ ποιόν τι ἕκαστον . . . . τῷ ἀληθινῷ νῷ δοτέον τὰ πάντα.*

67) Ib. p. 20, 16 *αὐτὸς γὰρ οὕτως καὶ ἐναργὴς αὐτὸς αὑτῷ.*

68) Ib. *ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ, ἀλλ' ἑαυτῇ κτλ.*

69) Ib. c. 3 *καὶ θεὸς δεύτερος προφαίνων ἑαυτὸν πρὶν ὁρᾶν ἐκεῖνον κτλ.*

Inhalts das Andre ſchaue, oder daß es einfach ſeiend ſich ſelber denke[70])? Erſtere Annahme wird zurückgewieſen, da der Geiſt in Folge derſelben nicht Ein und Daſſelbe ſondern ein Theil von ihm einen andren auffaſſen würde. Und ſollte der Geiſt blos das Denkbare erkennen, nicht aber wer er ſelber ſei? Doch ſoll erſt unterſucht werden, ob ihm Selbſterkenntniß zukomme und was in ihm das Erkennende ſei und wie er erkenne. Sogar der Seele Selbſterkenntniß abzuſprechen, möchte unzuläſſig ſein[71]). Das Wahrnehmungsvermögen der Seele bezieht ſich allerdings an ſich nur auf Aeußeres; blos die Mitwahrnehmung (*συναίσθησις* — das Innewerden) iſt ein innerer Akt[72]); und auch das vermittelnde Denken (*διάνοια*) und die Vorſtellung (*δόξα*) bilden verbindend und trennend das Nachurtheil (*ἐπίκρισις*) aus den von der Wahrnehmung empfangenen Bildern (*φαντάσματα*). Aehnlich verhält ſichs mit den ihr vom Geiſte zukommenden Bildern; die Seele paßt den ſchon in ihr vorhandenen die neu hinzukommenden an (Wiedererinnerungen, *ἀναμνήσεις*). Beſchränkt ſich nun der Geiſt der Seele darauf (auf ſolche denkende Vermittelung), oder erkennt er ſich darin ſelber, oder iſt die Selbſterkenntniß dem Geiſte als ſolchem vorzubehalten[73])? Die Wahrnehmung erblickte einen Menſchen und überlieferte das Bild dem Denken; bezeichnet dieſes ihn, etwa den Sokrates, als gut, ſo muß es an und durch ſich ſelber ſchon den Kanon des Guten in ſich tragen, indem der Geiſt

---

70) Enn. V, 3, 1 (II, 352, 15) *ἢ οἷόν τε καὶ μὴ σύνθετον ὂν (τὸ νοοῦν) νόησιν ἴσχειν ἑαυτοῦ.*

71) V, 3, 1. 353, 2 *καὶ γὰρ εἰ μὴ ψυχῇ δοίημεν τοῦτο ὡς πάνυ ἄτοπον ὄν, ἀλλὰ μηδὲ νοῦ τῇ φύσει διδόναι παντάπασιν ἄτοπον, εἰ τῶν μὲν ἄλλων γνῶσιν ἔχει, ἑαυτοῦ δὲ μὴ ἐν γνώσει καὶ ἐπιστήμῃ καταστήσεται.* vgl. l. 11.

72) ib. c. 2. l. 19 *καὶ γὰρ εἰ τῶν ἔνδον γιγνομένων συναίσθησις εἴη, ἀλλὰ τῶν ἔξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀντίληψις.*

73) ib. l. 30 *καὶ νοῦς ὁ τῆς ψυχῆς μέχρι τοῦδε ἱστάμενος τῇ δυνάμει· ἢ καὶ εἰς ἑαυτὸν στρέφεται καὶ γινώσκει ἑαυτόν· ἢ ἐπὶ τὸν νοῦν ἀνενεκτέον τοῦτο.*

es erleuchtet. Warum führen wir nun nicht auf dieſen reinen, die Spuren (ἴχνη) des Geiſtes auffaſſenden Theil der Seele die Selbſterkenntniß zurück[74])? weil auch der noch immer nach Außen gerichtet und vielbeſchäftigt iſt (πολυπραγμονεῖ), der (ſich ſelber erkennende) Geiſt aber nur auf das was in ihm iſt blickt und was ihm gehört. Wohl kann auch die Seele den reinen Geiſt faſſen, den von dem vermittelnden Denken verſchiedenen und höheren; obgleich wir ihn nicht zu den Theilen der Seele rechnen, iſt er ein unſriger und doch auch wiederum nicht ein unſriger, jenachdem wir uns ſeiner bedienen oder nicht bedienen, wogegen wir des vermittelnden Denkens und der Wahrnehmung uns immer bedienen[75]) und wir es ſind die die vermittelnden Gedanken denken, während die Erweiſungen (ἐνεργήματα) des Geiſtes über uns ſich finden und das Eigenthümliche der Seele mitten inne liegt zwiſchen dem niederen Vermögen der ſinnlichen Wahrnehmung und dem höheren des Geiſtes[76]). Die Wahrnehmung iſt uns ein Bote, der Geiſt unſer König, der von uns getrennt, nicht zu uns ſich neigt, ſondern wir zu ihm uns neigen, nach Oben ſchauend. Es folgt eine nicht zu völliger Klarheit gediehene weitere Erörterung des Unterſchiedes zwiſchen der Selbſterkenntniß des Geiſtes und der der Seele. In letzterer Beziehung wird vorausgeſetzt, daß wir (die Seele) nur vermittelſt des Geiſtes zur Herrſchaft (und Erkenntniß) gelangen

---

74) ib. c. 3. 354, 19 ὃ δὲ εἰρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἤδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆ . . . ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ· τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη.

75) ib. p. 355, 5 ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν . . . καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς· ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα· διανοίᾳ δὲ ἀεί κτλ.

76) ib. p. 355, 16 ἢ αὐτοὶ μὲν ὡς λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς· τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος κτλ. vgl. II, 9, 2 (II, 35, 24).

können, und zwar entweder, wie von ihm erfüllt, durch ſeine Gegenwart in Stand geſetzt zu ſehn und wahrzunehmen, und durch ein ſolches Sichtbares (τοιούτῳ ὁρατῷ) uns ſelber und das Uebrige kennen zu lernen, kraft der uns wie Geſetze eingedrückten Buchſtaben (Zeichen), oder indem wir durch die dadurch gewonnene Kraft der Selbſterkenntniß, einerſeits die Natur des pſychiſchen Denkens faſſen, andrerſeits darüber hinaus uns nicht mehr als Menſch erkennen, ſondern den beſſern Theil der Seele, welcher allein zum wahren Denken beflügelt werden kann, zu dem Oberen erheben [77]). Da ſchaut denn der Geiſt ſich ſelber [78]). So lange aber ein Theil ſeiner ſelber einen anderen Theil ſeiner ſelber ſchaut, iſt der eine der Schauende, der andre der Geſchaute; und wie ſoll man theilen, und wer iſt der theilende? der Schauende oder das Geſchaute [79])? Ferner, wie ſoll der Schauende im Geſchauten ſich ſelber erkennen, wenn er ſich bei'm Schauen in das Geſchaute verſetzt? denn in dem Geſchauten war das Schauen nicht, oder er wird ſich als das Geſchaute, nicht als das Schauende, faſſen, ſo daß er ein Andres, nicht ſich ſelber geſchaut hat. Oder um ſich ſelber ganz gedacht zu haben, wird er zu ſich ſelber auch noch den Geſchauthabenden hinzufügen; jedoch wenn den Geſchauthabenden, dann auch das Geſchaute. Iſt nun in der Schauung das Geſchaute enthalten, ſo hat er, falls es nur Bilder deſſelben ſind, nicht es ſelber; oder hätte er es ſelber, ſo müßte er bevor es ſich theilte (in Schauendes und Geſchautes), es haben; es müßte Schauendes und Geſchautes, der Geiſt mit dem von ihm Ergriffenen (νοητόν), zuſammenfallen; und erſt da tritt Wahrheit ein [80]),

77) V, 3, 3 extr. c. 4.

78) ib. 4 extr. ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ. vgl. zu dem Folgenden II, 9, 1 (II, 34, 17 sqq.).

79) V, 3, 5. 357, 6 καὶ ὁ μερίζων δὲ τίς; ὁ ἐν τῷ θεωρεῖν τάττων ἑαυτὸν ἢ ὁ ἐν τῷ θεωρεῖσθαι;

80) ib. c. 5. 357, 18 εἰ δ' αὐτὰ ἔχοι, οὐκ ἰδὼν αὐτὰ ἐκ τοῦ μερίσαι αὐτὸν ἔχει, ἀλλ' ἦν πρὶν μερίσαι ἑαυτὸν θεωρῶν καὶ ἔχων. εἰ τοῦτο, δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ· . · καὶ γὰρ, εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται.

d. h. Zuſammenfallen deſſen was ſie ausſagt mit dem Sein. So auch verhält ſichs mit dem erſten Geiſte, der das Seiende in ſich trägt, oder dieſes vielmehr mit ihm zuſammenfällt. Fragt man, wie Denken ſeiner ſelber damit beſtehn könne, ſo erwäge man daß beides, das Denken und das Gedachte, nicht ein von irgend etwas Andrem abhängiges Vermögen, ſondern Kraftthätigkeit (Energie) ſein muß[81]), ihr Denken ein weſenhaftes Denken (*οὐσιώδης νόησις*); und da der Geiſt nichts außer ihm zu wirken hat, nicht praktiſch iſt, ſo genügt ihm nicht nur die Richtung auf ſich ſelber (*ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτόν*), ſondern ſie, d. h. die Selbſterkenntniß, iſt ihm nothwendig[82]). Die Seele dagegen denkt ſich ſelber als von einem Andren abhängig, ſofern ihr Denken ſich immer auf ein Andres, von ihr Verſchiedenes bezieht[83]). Schon der Ausdruck „vermittelndes Denken" (*διανοητικόν*), bezeichnet, daß die Seele durch den Geiſt das Vermögen zum Denken empfange[84]). Iſt jenes (Denken) ſelber das was es ausdrückt, ſo möchte ſichs auch ſelber auf die Weiſe erkennen; kommt aber das Erkannte ihm von Oben, d. h. von da woher es ſelber iſt, ſo möchte es auch wohl durch Dieſes, welches Vernunft (Begriff) iſt, das Verwandte ergreifen und es den in ihm enthaltenen Spuren anpaſſend, ſich ſelber erkennen[85]). Geſteht jemand zu den Gott zu erkennen, ſo noth-

---

81) ib. 357, 32 . . *ἀλλ' εἰ ἡ νοήσις καὶ τὸ νοητὸν ταὐτόν· ἐνέργεια γάρ τις τὸ νοητόν· οὐ γὰρ δὴ δύναμις . . καὶ οὐσία ἡ πρώτη τὸ νοητόν . . . . ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.* vgl. c. 9. 364, 2. V, 1, 4. 99, 14 *νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἀλλ' ἔχων.* V, 3, 9 (II, 363, 27). vgl. I, 8, 2 (II, 389, 9).

82) c. 6. 359, 25. — Der Geiſt nicht praktiſch wirkend, I, 2, 6. 154, 5.

83) ib. c. 6 *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλου, ὁ δὲ νοῦς ὅτι αὐτὸς καὶ οἷος αὐτὸς καὶ ὅστις καὶ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν.*

84) ib. p. 359, 8.

85) ib. 359, 15 . . *συμβαίνοι ἂν καὶ τούτῳ λόγῳ ὅτι καὶ συγγενῆ λαμβάνοντι καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἴχνεσιν ἐφαρμόττοντι οὕτω τοι γινώσκειν ἑαυτό.*

wendig auch, daß er ſich ſelber erkenne; denn was er von jenem erhalten hat, wird er erkennen, und was jener gegeben hat und vermag[86]). Kann er jenen nicht deutlich erkennen, da das Schauen wohl das Geſchaute iſt, ſo möchte das ſich ſelber Sehen und Wiſſen ihm nur dann übrig bleiben, wenn das Sehen mit dem Geſehenen zuſammenfällt[87]). Und dazu iſt Ruhe erforderlich, nicht als Ausſichheraustreten (ἔκστασις) des Geiſtes, ſondern als die von allem Uebrigen freie Energie, die nur auf ſich ſelber, nicht auf etwas Andres gerichtete Energie[88]). Der ſich ſelber Denkende hat bei und zu ſich ſelber die Energie; erſt in ſich ſelber ſeiend kann ſie dann auf ein Andres ſich richten, oder ein Andres ihr Verähnlichtes von ihr ausgehn, gleichwie das Feuer erſt in ſich ſelber iſt und die Energie des Feuers hat, bevor es ſeine Spur Andrem mittheilen kann. Der Geiſt nun iſt Energie in ſich ſelber, die Seele, ſoweit ſie auf den Geiſt gerichtet iſt, bleibt innerlich (in ſich), das außer dem Geiſte gelegene Seelenweſen geht auf das Aeußere[89]). Doch auch die handelnde und bildende Seele ſchaut auf zu Grunde liegende Gedanken (νοήσεις ἀπηρτισμένας), ſo daß Alles in ihr Spuren des Geiſtes ſind, wenn man nach dem Vorbilde (ἀρχέτυπον) vorgeht und es theils mehr in der Nähe nachahmt, theils von dem Fernſten ein dunkles Bild rettet[90]).

Wir verfolgen nicht weiter wie Plotin den Begriff der zugleich Schauendes und Geſchautes (Subjekt und Objekt) ſetzenden und dadurch Selbſterkenntniß erzeugenden Energie des Geiſtes durch das vom Licht hergenommene Gleichniß zu veranſchaulichen und wie er zu verdeutlichen ſucht daß dieſes reine Licht des Geiſtes

86) ib. c. 7 pr.

87) ib. 360, 14 . . ταύτη μάλιστα λείποιτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον.

88) ib. 360, 17 ἀλλ' ἐστὶν ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια.

89) ib. 360, 30 καὶ ἔστιν ὁ μὲν νοῦς ἐν αὐτῷ ἐνέργεια, ἡ δὲ ψυχὴ τὸ μὲν ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς οἷον εἴσω, τὸ δ' ἔξω νοῦ πρὸς τὸ ἔξω.

90) c. 7 extr.

der Seele ſich mittheile [91]), durch ſeine Schöne (ἀγλαΐα) die Seele zu ſich ziehe und Theilnahme am geiſtigen Leben (ζωὴ νοερά) ihr verleihe. Auch die Erklärung der Art und Weiſe wie die Seele die Empfängniß für jenes Licht in ſich zu fördern habe [92]), behalten wir der demnächſtigen Erörterung der plotiniſchen Seelenlehre vor und wenden uns zuvor zu weiterer Entwickelung der kosmiſchen Principien des Syſtems.

7. Als ſolche waren ſchon in der bisher betrachteten Grundlegung der Geiſt und die Seele hervorgetreten; denn darin unterſcheidet ſich die plotiniſche Erkenntnißlehre weſentlich von der platoniſch-ariſtoteliſchen, daß ſie nicht von dem erkennenden menſchlichen Subjekte, ſondern von dem Begriff der unbedingten Erkenntniß, als nothwendiger Vorausſetzung der bedingten, ausgeht. Zugleich aber war ſchon angedeutet worden [93]) daß der unbedingte, alles Seiende und ſich ſelber erkennende Geiſt nicht als erſtes ſchlechthin unbedingtes Princip betrachtet werden könne. Sehen wir daher zunächſt wie Plotin zu dieſem gelangt und wie er es faßt.

Kann der ſich ſelber denkende Geiſt das ſchlechthin unbedingte Weltprincip ſein? Zwar in ſo fern iſt der Zwieſpalt von Subjekt und Objekt, von Denkenden und Gedachten, in ihm aufgehoben, in wie fern das Eine wie das Andre das untrennbar verbundene Erzeugniß ſeiner reinen unbedingten Energie iſt, nicht wie in unſrem Denken ein zeitweiſes Ergreifen von Objekten der Sphären über oder unter uns, der ſinnlichen oder intellektuellen [94]). Das Mannichfaltige ſeines Denkens wird durch eine alle Wahrheiten umfaſſende Einheit zuſammengehalten, geht in ihr gewiſſermaßen auf [95]). Wodurch alſo weiſt dieſer ariſtoteliſch gefaßte Begriff des

---

91) c. 8. 361, 30 . . ἄλλῳ οὖν φωτὶ ἄλλο φῶς ὁρᾷ, οὐ δι' ἄλλου. φῶς ἄρα φῶς ἄλλο ὁρᾷ· αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ. τὸ δὲ φῶς τοῦτο ἐν ψυχῇ μὲν ἐλλάμψαν ἐφώτισε· τοῦτο δ' ἐστὶ νοερὰν ἐποίησε· τοῦτο δ' ἐστὶν ὡμοίωσεν ἑαυτῷ τῷ ἄνω φωτί. κτλ. vgl. c. 9. 363, 13. 21.

92) ib. c. 9.

93) Anm. 69.

94) Anm. 83. 85. 89. 91.

95) ib. c. 12 τὸ γὰρ πλῆθος οὐ συνθέσει, ἀλλ' αἱ ἐνέργειαι αὐ-

Geiſtes noch über ſich ſelber hinaus? Allerdings iſt Gedachtes und Denkendes im Geiſte an einander gejocht, das Eine nicht ohne das Andre, aber doch noch von einander verſchieden; ohne dieſe Zweiheit wäre Denken (und Bewußtſein) ohnmöglich [96]; die Einheit des göttlichen Geiſtes iſt eine Einheit die ſich theilt, die des menſchlichen geht von der Zweiheit zur Einheit über, jener iſt urſprünglich Einheit [97]; aber die Zweiheit in welche ſie ſich in jedem ihrer Akte theilt, zeigt daß ſie nicht die Einheit an ſich, die abſolute Einheit iſt, dieſe vielmehr ihr vorausgeſetzt werden muß [98]. Auch das vom Geiſte Gedachte iſt ein Mannichfaltiges, und ſo wie jene Zweiheit, ſo ſetzt die Mannichfaltigkeit die Einheit voraus; die Einheit iſt Bedingung aller Mannichfaltigkeit nicht blos in den Zahlen, ſondern nicht minder in der Welt des Seienden, und zwar die Einheit an ſich, nicht irgend eine beſtimmte Einheit ([98]); ohne eine oberſte unbedingte Einheit würde die Welt in ordnungsloſes Chaos

---

τοῦ τὸ πλῆθος . . . εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια, ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ τὸ πλῆθος, τοσαύτη ἔσται ἡ οὐσία αὐτοῦ, ὅσον τὸ πλῆθος. vgl. Anm. 81.

96) ib. c. 10. 364, 25 *δεῖ τοίνυν πλείω ἑνὸς εἶναι, ἵνα ὅρασις ᾖ.* ib. 365, 3 *δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δυσὶν εἶναι καὶ ἢ ἕξω θάτερον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἄμφω καὶ ἀεὶ ἐν ἑτερότητι τὴν νόησιν εἶναι καὶ ἀεὶ ἐν ταυτότητι δὲ ἐξ ἀνάγκης . . . καὶ πάλιν εὖ ἕκαστον τῶν νοουμένων συνεχφέρει τὴν ταυτότητα ταύτην καὶ τὴν ἑτερότητα . . . καὶ γὰρ εἰ τὸ ἀμερὲς πάντῃ εἰπεῖν αὐτὸ δέοι, δεῖ πρότερον λέγειν ἃ μή ἐστιν· ὥστε καὶ οὕτως πολλὰ ἂν εἶναι, ἵνα ἓν εἴῃ. κτλ.* c. 11 *διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος πολύς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλῃ νοεῖν.* vgl. c. 13. — III, 8, 9. 342, 26 . . . *καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα . . . παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν.*

97) Enn. V, 6, 1. 195, 25 *ἡμεῖς μὲν οὖν τῷ λόγῳ ἓν δύο ἓν πεποιήκαμεν, τὸ δ' ἀνάπαλιν ἐξ ἑνός ἐστι δύο, ὅτι νοεῖ ποιοῦν αὐτὸ δύο, μᾶλλον δὲ ὄν, ὅτι νοεῖ, δύο καί, ὅτι αὐτό, ἕν.* Enn. III, 8, 11. 345, 21.

98) Das *νοητὸν* muß dem Denken zu Grunde liegen, V, 2. 6, 196, 4. VI, 9, 2. 79, 31. — V, 3, 12. (II, 367, 15) *δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολύ . . . ἤδη μὲν οὖν τι ἁπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθενται.* — ib. 368, 30 *εἰ γὰρ τί ἦν, οὐκ ἂν αὐτοέν· τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί.*

ſich auflöſen [99]). Dazu bedarf der Geiſt um das Intelligibele zu denken des Lichts, das nicht in ihm als ſolchem iſt; gleichwie die Seele ihr Licht von ihm erhält, ſo iſt er zwar ſeiner Natur nach erleuchtet, das Vermögen dazu aber empfängt er von dem einfachen Lichte an ſich [100]). Will der Geiſt einen Gegenſtand als einfach ergreifen, ſo zeigt ſich daß er immer ein Andres faſſe, welches in ihm anwächſt; er verhält ſich als noch nicht ſehendes oder geſtaltloſes Geſicht (*ἀτύπωτος ὄψις*), als bloßes Verlangen (*ἔφεσις*); erſt wenn er es wirklich ergreift, wird er zum wahren Geiſt, zur Weſenheit und Erkenntniß. Was ihm vorangeht, iſt das Princip deſſelben und zwar ein nicht darin begriffenes; denn nur Das woraus etwas wird (*ἐξ ὧν*), iſt darin begriffen, nicht wodurch (*δι' ὧν*) es wird, dieſes vielmehr ein von Allem was durch daſſelbe wird verſchiedenes. Mithin iſt das vorausgeſetzte ſchlechthin einfache Princip ein dem Geiſte vorangehendes (*πρὸ νοῦ*) [101]).

99) ib. c. 10. 365, 22 *δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον κατανοούμενον ὂν ποικίλον εἶναι κτλ.* vgl. Anm. 96 u. Enn. V, 6, 3. — V, 3, 12, 367, 18 . . *ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων τίς ἀνάγκη ἤδη καὶ ἐνταῦθα ἕν τι εἶναι ἀφ' οὗ τὰ πολλά; ἢ διεσπασμένα ἔσται ἀπ' ἀλλήλων τὰ πολλά, ἄλλο ἄλλοθεν ἐπὶ τὴν σύνθεσιν κατὰ τύχην ἰόν.* — V, 6, 3. 196, 32 . . *ζητεῖν δὲ δεῖ τοῦτο τὸ ὑποκείμενον τοῖς ἄλλοις μηκέτι μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτό.* vgl. c. V, 9, 1. 49, 15. V, 6, 13 (II, p. 76, 3) *ἀλλ' οὗ χρεία παντὸς πρὸς παντὸς νοήματος ἢ λόγου γένεσιν, προϋπάρχειν δεῖ καὶ λόγου καὶ νοήσεως.* und Aehnliches häufiger.

100) Enn. V, 6, 4. 197 werden die drei Principien dem Lichte, der Sonne und dem Monde verglichen, ib. 198, 3 *ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρωννύντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὢν μόνον, ἀλλ' ὃ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ δὲ παρέχον τούτῳ τὸ φῶς οὐκ ἄλλο ὂν φῶς ἐστὶν ἁπλοῦν παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῳ τοῦ εἶναι ὃ ἐστι.*

101) Enn. V, 3, 11 (II, 366). — eins der ſchwierigſten Kapitel. vgl. III, 8, 11. 345, 21 *ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. κτλ.* ib. p. 346, 13 *ἐν μὲν τῷ νῷ ἡ ἔφεσις κτλ. . . . ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρᾷ κειμένου (τοῦ νοῦ) κτλ.*

Sagt man dagegen die Menge entſtehe ja nicht durch Zuſammenſetzung (*συνθέσει*), ſondern die Kraftthätigkeiten der einigen Weſenheit ergäben die Menge, ſo nimmt man doch an daß aus einem einfachen Geiſte die Energien hervorgehn [102]), und ſind dieſe ſelber nicht Weſenheiten, ſo vielmehr Uebergänge aus dem Vermögen zur Energie [103]). Sollte aber die Weſenheit ſelber Energie und die Energie ihre Mannichfaltigkeit ſein, ſo würde die Weſenheit ſo vielfach ſein wie die Menge. Geſtehen wir dieſes nun auch dem ſich ſelber erkennenden Geiſte zu, ſo doch nicht dem (unbedingten) Princip von Allem, da (wie geſagt), die Vielheit Das, wodurch ſie iſt, nothwendig vorausſetzt. Und ſagen ſie, aus dem einigen einfachen Geiſte gingen die Energien hervor, ſo ſetzen ſie doch den Energien ſchon ein Einfaches voraus, und dann die Energien als beharrliche Hypoſtaſen; — da wären ſie denn von jenem, wodurch ſie ſind, verſchieden, das Einfache beharrlich und die vom Geiſt ausgehende Menge, von jenem abhängig (*ἐξηρτημένον*) [104]); denn ſollten ſie beſtehen, indem jenes irgendwie wirkſam geweſen wäre, ſo würde auch in ihm Menge ſein; wären ſie die erſten Energien die das Zweite (die zweiten) hervorbrächten, ſo müßte auch ihnen ein beharrlich Seiendes zu Grunde liegen, weil ſonſt Nichts vorhanden wäre, worauf die Ausbreitung [105]) beruhte; Bewegung würde Bewegung, Denken ein andres Denken ins Unendliche hin vorausſetzen, und die erſte Energie wäre unvollendet (*ἀτελής*), ein bloßer Trieb (*ὁρμή*), der auf Nichts ſich richtete. Setzen wir lieber ſeine Energie als eine fließende, wie das Licht der Sonne,

102) V, 3, 12 (95). ib. p. 367, 21 *ἀλλ' ἐξ ἑνὸς τοῦ νοῦ ἁπλοῦ ὄντος φήσουσι τὰς ἐνεργείας προελθεῖν.*

103) ib. l. 8 *ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ μὴ οὐσίαι ἀλλ' ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πλῆθος μέν, ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆσαι τῇ οὐσίᾳ.* vgl. Anm. 101.

104) ib. p. 367, 22 *ἤδη μὲν οὖν τι ἁπλοῦν τὸ πρὸ τῶν ἐνεργειῶν τίθενται* (vgl. 102)· *εἶτα τὰς ἐνεργείας μενούσας ἀεὶ καὶ ὑποστάσεις θήσονται κτλ.*

105) ib. 368, 8 *οὐδὲ γὰρ ἦν τι, πρὸς ὃ ἡ ἔκτασις.*

und als Licht die ganze intelligibele Natur[106]); oder nehmen wir ein Licht vor dem Lichte an, welches ſtets ruhend das Intelligibele beſtrahle und jenſeits des Geiſtes und der Erkenntniß, wie überhaupt ſchlechthin unbedürftig ſei, ſo auch der Erkenntniß nicht bedürfe[107]), die erſt der zweiten Natur eigne und einer Einheit theilhaft ſei, jedoch einer beſtimmten Einheit (*τί ἕν*), nicht der Einheit an ſich (*αὐτοέν*) ([98]). Wie aber gleich jeder beſonderen Einheit die Einheit des Geiſtes eine unbedingte, von aller Mehrheit ſchlechthin freie Einheit vorausſetzt, ſo auch die Erfüllung ſeiner Thätigkeit durch das Gute, das Gute an ſich; denn wäre er es ſelber, wozu da noch ſeine darauf gerichtete Thätigkeit? alles Andre hat ſeine Thätigkeit vom Guten und richtet ſie auf das Gute; das Gute an ſich bedarf deren nicht[108]). Eine Folgerung aus dem bisher Hervorgehobenen iſt, daß das unbedingte Princip als ſchlechthin übernatürlich gefaßt wird; es kann nicht ſelber am Durchgang (*διέξοδος*), am Leben und Geiſte Theil haben; es iſt das Princip von Allem, daher auch weder Alles (das Weltall), noch ein Theil deſſelben und einfacher als alles von ihm Erzeugte[109]). Zu Grunde liegt die Ueberzeugung, daß man ins Unendliche hin

---

106) ib. 368, 16 *ἢ κατὰ λόγον θησόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ οἷον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς κτλ.*

107) ib. p. 368, 26 *τὸ δὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως . . . ἀλλ' ἐστὶν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γινώσκειν.*

108) Enn. III, 18, 11. 345, 28 . . . *τῇ δὲ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; κτλ.* ib. p. 346, 5 *ὅθεν καὶ (ὁ νοῦς) τυγχάνων τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθοειδὲς γίνεται κτλ.* ib. p. 347, 4 *τὸ δὲ πρὸ αὐτῶν οὔτε δεῖται οὔτε ἔχει· ἢ οὐκ ἂν τὸ ἀγαθὸν ἦν.*

109) Enn. III, 8. 9. 343, 24 der Geiſt *ζωὴ πρώτη, ἐνέργεια οὖσα ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων . . . ἔκ τινος ἄλλου αὐτὸν εἶναι (ἀνάγκη), ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων· οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα· αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα κτλ.* vgl. III, 9, 3. 128, 19. VI, 9, 3. 82, 21.

nach Urſache der Urſache fragen würde, wenn man nicht feſthalte daß die unbedingt letzte außer allem Bereich der geiſtigen und ſinnlichen Welt ſich finde, — im Unterſchiede von Allem woraus Etwas wird, das reine Wodurch Alles werde (S. 332).

So wendet Plotinus, gleichwie Philo vor ihm, vom eigentlichen Pantheismus, auch von der ſtoiſchen Annäherung daran, entſchieden ſich ab. Und doch betrachten beide es als Endziel aller unſrer Beſtrebungen, unſer Bewußtſein von der Idee der Gottheit zu durchdringen, es zu derſelben hinauf zu läutern. Da beginnt denn ihr Kampf nicht blos mit der Sprache ſondern mit dem Denken. Plotinus iſt der hier entgegenſtehenden Schwierigkeiten ſehr wohl ſich bewußt geweſen [110]). Er konnte ſich nur verſichert halten die Nothwendigkeit der Annahme eines ſolchen überſchwenglichen Princips nachgewieſen zu haben und zunächſt dieſe Ueberſchwenglichkeit blos durch Verneinungen verſinnlichen [111]), wie ſie im Vorangegangenen ſich ſchon finden. Das Unbedingte muß dem Geiſte (*πρὸ νοῦ*), der Seele, dem Leben, der Weſenheit, ja dem Seienden vorausgeſetzt werden [112]) und im Gegenſatze gegen alles Beſtimmte und Endliche, geſtaltlos und der Kraft nach unendlich ſein [113]); denn jede Beſtimmtheit ſetzt wiederum ein Woher, einen höheren Grund

---

110) ſ. beſ. Enn. VI, 8, 11 (II, 160). vgl. c. 13. 14 pr. VI, 9, 3. 81. V, 3, 5. 13. 14 pr. (II, 356 sqq.) u. anderw.

111) VI, 8, 11. 161, 19 *ἢ πῶς φεγξόμεθα τοῦτο, ὅτε καὶ τὰ ἄλλα ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα;* — II, 9, 1 (II, 33, 7) *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη κτλ.*

112) Enn. I, 7, 1 (II, 431, 8) *οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ μονῇ τἀγαθὸν εἶναι. καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως κτλ.* I, 8, 2 (II, 389, 3) *καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ.* Doch wird VI, 8, 16 (II, 168, 26) ihm wiederum *ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν*, zugeſchrieben. vgl. Anm. 125.

113) Enn. VI, 9, 6. 86, 14 *ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸ οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως.* V, 5, 10 extr. c. 11. VI, 7, 17 (II, 118, 26) *ἀνείδεον . . ἄμορφον.* vgl. c. 32 u. St. b. Zeller S. 703, 2. — V, 5, 6 (II, 24, 1).

voraus, widerſpricht daher dem Begriffe des Abſoluten [114]). Ebenſo jede Unterſcheidung innerhalb deſſelben, wie die der Weſenheit von der Energie, der Energie von dem Willen; beides fällt mit der Weſenheit zuſammen [115]). Daher kann man auch nicht ſagen daß es ſeiner ſelber mächtig ſei [116]); auch nicht ihm eine auf ein Außer ihm gehende Thätigkeit zuſchreiben; beſſer wir ſagen daß es in Ruhe beharrend Quell und Princip der Thätigkeiten ſei [117]). Noch weniger können wir ihm, ja nicht einmal dem zweiten Princip, dem Geiſte, Tugenden beimeſſen, auch nicht Schönheit, ſondern nur den Grund derſelben [118]). Es bedarf kaum der Erwähnung daß auch alle Qualitätsbeſtimmungen, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Wechſel von Ruhe und Bewegung u. ſ. f. vom Begriffe des Abſoluten ausgeſchloſſen werden ſollen [119]). Und was bleibt nach allen dieſen negativen Beſtimmungen ihm noch übrig? ausſchließlich die Begriffe der Einheit, des Guten und der Urſächlichkeit finden auf den letzten unbedingten Grund der Welt Anwendung, und auch ſie nur mit möglichſter Entſchränkung. Nicht in dem Sinne finden ſie Anwendung, in welchem wir in der Welt des irgendwie Bedingten uns jener Begriffe bedienen. Die Einheit des Abſoluten muß nicht

---

114) VI, 9. 6. p. 87, 9 *ἡ δ' ἁπάντων ἀρχὴ ἀνενδεὲς ἁπάντων· ὅ τι γὰρ ἐνδεές, ἐφιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές.*

115) VI, 8, 13 (II, 163, 3) *εἰ γὰρ δοίημεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰς δὲ ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλήσει αὐτοῦ. οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ· αἱ δὲ ἐνέργειαι ἡ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἡ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταὐτὸν ἔσται. κτλ.*

116) *αὐτοῦ κύριος* ib. c. 12. 162, 21. vgl. Zeller S. 704, 2.

117) I, 7, 1 (II, 431, 4) *δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μηδὲ ἐφιέμενον ἄλλου ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ.*

118) I, 2, 2. 150, 1 *ἐκεῖ δὲ οἷον ἀρχέτυπον ὂν οὐκ ἀρετή.* c. 3 extr. *νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν (ἀρετή) οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα.* — I, 6, 6. 8, 27 *καὶ τὸ πρῶτον θεῖόν τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τἀγαθόν.* vgl. c. 9 extr. VI, 7, 33 (II, 135, 19) *ὑπέρκαλον* und ſo mehrfach.

119) VI, 9, 3. 82, 28. c. 13 u. anderw.

nur ohne alle Vielheit und qualitativ einfach, ſondern all und jede Beſtimmtheit von ſich ausſchließend, die Einheit an ſich ſein und Grund all und jeder beſondern (beſtimmten) Einheit [120]). Auch das Gute kommt ihm nicht als Prädikat zu, weil ſonſt eine Bedürftigkeit (ein ἐνδεές) in ihm vorhanden ſein müßte; er iſt das Gute an ſich, oder im Unterſchiede von dem Prädikat gut, übergut, und das Gute an ſich fällt mit dem Eins an ſich zuſammen [121]). Dieſe unbedingte Erhebung des oberſten Princips über alles bedingte Sein wird als Bedingung ſeiner allumfaſſenden Urſächlichkeit hervorgehoben [122]), wie ja ſchon Anaxagoras vom Nus behauptet hatte, er müſſe einfach und von Allem geſondert ſein, um Alles bewältigen zu können. Plotinus kann daher auch das höchſte Princip nur als ein ſolches faſſen wodurch (δι' οὗ), nicht woraus (ἐξ οὗ) die Welt werde. Er verwahrt ſich ausdrücklich gegen die Annahme der Emanation; denn ihr zufolge müßte ja doch das Abſolute wiederum in den Dingen, in dieſen und jenen ſein, nicht ſchlechthin in ſich beharren. Ebenſo verwirft er die ſtoiſche Annahme des oberſten Princips als einer durch Alles hindurchgehenden und Jegliches nicht nur bewegenden, ſondern auch ſchaffenden Urſache [123]). Und doch muß Alles ſchlechthin von ihm ab-

120) VI, 8, 9 (II, 157, 29) *τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ' αὐτοῦ.* V, 4, 1. 70, 14 *δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἁπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό.* — VI, 8, 9 bis 12 (II, 157). vgl. V, 5, 6 (II, 24, 24) *Ἀπόλλων*, ſymboliſch: *ἄρσην ἔχει πρὸς τὰ πολλά.* VI, 9, 5. 85. 22 *γιγνωσκόμενον μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι τῇ οὐσίᾳ.* VI, 8, 8.

121) VI, 2, 17 (II, 242, 17). V, 5. 13 (II, 31). VI, 7, 38 (II, 141). VI, 9, 6. 88, 1 *ὑπεράγαθον.* V, 3, 11 (II, 366, 30). I, 7, 11 (116). III, 8, 8. 9. 341 u. anderw. — II, 9, 1 (II, 337).

122) VI, 9, 6 extr. *τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ. τὸ δὴ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων.* vgl. V, 5, 13 (II, 33, 1) . . . *ταγαθὸν . . . ἀμιγὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων.* V, 5, 10 (II, 29, 3) *ἁπλοῦν καὶ πρῶτον, ὅτι ἀρχή.* κτλ.

123) VI, 5, 3. 183, 26 *εἰ δὴ τὸ ὂν ὄντως τοῦτο καὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ οὐκ ἐξίσταται αὐτὸ ἑαυτοῦ, . . . ἀνάγκη αὐτὸ οὕτως ἔχον ἀεί τε σὺν*

hängig ſein, auf ihm beruhen. Zwar bezeichnet Plotin nach dem Vorgange des Plato und Ariſtoteles es als den Endzweck, als das Endziel, wonach Alles nachahmend ſtrebe; aber auch das ihm Zuſtrebende muß ſeinem Daſein und ſeiner Weſenheit nach ſchlechthin von ihm abhängig ſein [124]). So muß er ſich denn entſchließen ihm irgendwie wirkende Urſächlichkeit beizulegen, die er zögernd als Energie [125]), lieber als unendliches, unausſprechliches Vermögen (*δύναμις ἄφατος* und *ἄπλετος*) [126]) bezeichnet, indem er erſtere als abſolutes Schaffen (*ἀπόλυτος ποίησις*), als erſte Energie, die als ſolche keine zu Grunde liegende Weſenheit vorausſetze, näher beſtimmt, und die Urſächlichkeit des Abſoluten überhaupt als eine nicht in Folge der Ueberlegung daß ſichs ſo verhalten ſolle, noch weniger zeitlich ſchaffende, ſondern als eine unmittelbar (und mit Nothwendigkeit) aus ſeiner Weſenheit ſich entwickelnde faßt, wie die Pflanze aus dem theilloſen Samen [127]). Dieſes Gleichniſſes bedient er ſich denn um zu veranſchaulichen, wie aus dem ſchlechthin einfachen Prineip die Mannichfaltigkeit ſich habe entwickeln müſſen [128]). So läßt er ſich auch wohl die Annahme gefallen, daß es (als unendliches Vermögen) das Mannichfaltige unententwickelt (*ὡς μὴ διακεκριμένα*) in ſich enthalte [129]). Doch bleibt

---

αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ διεστάναι ἀφ' αὐτοῦ μηδὲ αὐτοῦ τὸ μὲν ὧδέ, τὸ δὲ ὧδὶ εἶναι, μηδὲ προϊέναι τι ἀπ' αὐτοῦ· ἤδη γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη καὶ ὅλως ἐν τινι εἴη καὶ οὐκ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἀπαθές. vgl. V, 1, 3 u. anderwärts. — III, 1, 2. 35, 32. c. 4. 38, 17 *ἀλλ' ἓν ἔσται τὰ πάντα.*

124) I, 8, 2 (II, 388, 26) *τἀγαθὸν . . . εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκείνου δεόμενα.* Aehnlich drückt Plotin häufiger ſich aus.

125) VI, 8, 12. c. 16 extr. *ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐγρήγορσις κτλ.* c. 20. vgl. Anm. 112 u. Zeller 713, 2.

126) III, 8, 10. 345, 19 *συννόει μᾶλλον τῇ προσβολῇ συνείς.* vgl. V, 8, 12 (II, 16, 17). Andre Belegſtellen bei Zeller 713, 1.

127) III, 2, 4 (II, 323). VI, 8, 9 (II, 158, 6). — V, 1, 6. 101, 21.

128) IV, 8, 6. 67.

129) V, 3, 15 (II, 371, 29). vgl. III, 3, 7 (II, 351, 21).

er sich bewußt daß Alles was wir vom obersten Princip und seiner Ursächlichkeit aussagen, immer nur, wie wir sagen würden, subjektive Gültigkeit habe; wir mögen es Princip oder auch wiederum nicht Princip nennen (da es ja die Bestimmtheit der Dinge nicht in sich enthält), und legen wir ihm Ursächlichkeit bei, so doch nicht als ihm zukommend, sondern in Bezug auf das was wir von ihm, dem in sich Seienden, empfangen [130]). Plotin kann daher auch nur gleichnißweise über die Wirksamkeit des unbedingten Princips sich aussprechen, indem er bald vom Ueberströmen seiner unendlichen Fülle redet, bald vom Schauen durch Rückwendung auf sich selber und dieses Schauen als den Geist bezeichnet, bald es dem Samen vergleicht ([127]), bald der ihren Lichtkreis um sich verbreitenden Sonne [131]). Wir würden Plotinus der Unklarheit beschuldigen müssen, wenn er gewähnt hätte auf die Weise zu erklären, wie das in sich beschlossene schlechthin einfache Princip Ursache der Welt der Wesen und Dinge sei; aber eine solche Erklärung hat er nicht unternommen; er greift nur nach Analogien aus dem Gebiete des Endlichen, in denen Ursächlichkeit und zugleich die Schwierigkeit, sie völlig zu begreifen, sich zeigt, um die völlige Unbegreiflichkeit der Wirksamkeit des obersten Princips zu befürworten. Warum aber dennoch ein solches unbegreifliches Princip festhalten? warum nicht bei dem sich selber denkenden und denkend erzeugenden Geiste stehn bleiben? Die Antwort findet sich in den vorangegangenen Erörterungen über das Denken. Auch das Denken setzt noch Bedingtheit voraus, reicht nicht an das schlechthin unbedingte Sein. Plotinus führt den Beweis, daß auch in dem Höchsten, welches wir einigermaßen zu begreifen vermögen, der letzte unbedingte Grund der Welt sich nicht finden lasse, daß die unbedingte Einheit und das unbedingt Gute als ein über ihn hinausreichendes, und zwar als letzter Grund und letzte Ursache, vorausgesetzt werden müsse;

---

130) VI, 8, 8 (II, 156). VI, 9, 3. 83, 7.

131) s. die Belegstellen b. Zeller S. 716 f. u. Plot. V, 1, 7. 102, 32. *πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.*

er hält die Ueberzeugung feſt, daß ein ſolches über- oder außerweltliches Princip die nothwendige Bedingung alles Daſeins und Beſtehens ſei[132]), und iſt ſich ſehr wohl bewußt damit den Endpunkt aller Begreiflichkeit erreicht zu haben, wenn er auch durch Analogien ſich ihm anzunähern verſucht. Wollen wir ihm zum Vorwurf machen die Grenze aller Begreiflichkeit ſo entſchieden anerkannt und dennoch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, die Realität eines ſolchen transſcendenten Princips vorauszuſetzen, feſtgehalten zu haben? Ich meine, eben darin zeige ſich die Tiefe ſeines lebendigen Gottesbewußtſeins, und finde es ſehr begreiflich, wie die chriſtliche Philoſophie bei aller Abkehr von der weiteren Entwickelung ſeines Syſtems, wie ſie ſchon bei ihm, mehr noch bei ſeinen Nachfolgern ſich fand, dieſen Springpunkt deſſelben ſich aneignen konnte. Plotinus ſtand hier auf gleichem Grund und Boden mit Philo, hat aber vor ihm voraus die ſorgfältige Ableitung des transſcendenten Princips aus der Natur des Denkens, d. h. die Nachweiſung, wie daſſelbe auch dem reinen, von allen Schranken befreiten Denken als Bedingung vorausgeſetzt werden müſſe.

8. Wie entſchieden nun auch Plotinus überzeugt war daß Alles in der Welt ſeine Kraft vom Unbedingten, dem ſchlechthin Guten, empfange, ihm ſich verähnliche und nachahmend es anſtrebe, ohne daß daſſelbe ſich veräußere, in das Endliche als Beſtandtheil eingehe: ſo mußte er doch Gradverſchiedenheiten der Empfänglichkeit für daſſelbe anerkennen; er bezeichnet ſie durch den allerdings immer nur bildlichen Ausdruck des minderen oder größeren Abſtandes von demſelben und ſetzt voraus daß Jedes das Seinige Andrem mittheilen müſſe, da ſonſt das Gute nicht gut, der Geiſt nicht Geiſt u. ſ. f. ſein könnte[133]). Wie das Abſolute die von ihm ausge-

---

132) *δύναμις τῶν πάντων, ἄφαρος, ἄπλετος*, ſ. die Belegſtellen b. Zeller 713, 1. 726 f. 1. 2. vgl. ob. Anm. 122. 124.

133) I, 7, 1 (II, 430, 27) *τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὡμοιῶσθαι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνέργειαν ποιεῖσθαι.* p. 431, 14 *δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν*

henden Kräfte nicht veräußere, ſie vielmehr unvermindert in ſich bewahre, veranſchaulicht er durch das Gleichniß von Schatten- und Spiegelbildern [134]); wobei vorausgeſetzt wird, daß je weiter das Gewordene vom Princip ſich entferne, obgleich immer noch einer Gattung mit ihm, das Abbild deſſelben um ſo mehr erblaſſe, und daß das Princip immer einfacher ſein müſſe als das aus ihm Hervorgegangene [135]). Allerdings wird der Fortgang vom Abſoluten nicht durch einen Willens- oder Denkakt, aber eben ſo wenig durch eine phyſiſche ſondern durch eine logiſche Nothwendigkeit beſtimmt; nur logiſche Nothwendigkeit führt vom reinen Denken zu der Annahme des über dieſes hinausreichenden transſcendenten Princips, und im Grunde auch vom reinen Denken abwärts zu den niederen Stufen des Daſeins; je eine niedere Sphäre ſetzt Erleuchtung durch die nächſt höhere voraus, wie der Geiſt vom Unbedingten erleuchtet wird, ſo die Seele vom Geiſte und die Körperwelt von der Seele, oder wie es auch ausgedrückt wird, die Körperwelt iſt in der Seele; die Seele im Geiſte und dieſer im abſolut Einen [136]), d. h. die niedere Sphäre findet ihren Erklärungsgrund nur in der

---

πάντα, ὥσπερ κύκλον πρὸς κέντρον κτλ. VI, 2, 11 (II, 236, 29) *τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόρρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον.* — II, 9, 3 (II, 36, 15). III, 8, 1. 333. III, 9, 3. 128, 12 *πῶς ἐξ ἑνὸς πλῆθος; . . . ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, γίνεται μὲν τὰ πάντα δι' αὐτόν, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος κτλ.*

134) VI, 4, 9. 71, 24 *..τί ἂν εἴη τὸ διείργον ὥστε μὴ ἓν ὅμου πάντα εἶναι; . . . εἶτα πότερα ἔτι εἰσὶν ἐν αὐτῷ αἱ δυνάμεις αἱ ἐνταῦθα ἐν τῷ αἰσθητῷ γεγενημέναι ἢ οὔ;* c. 10, 173, 17 *οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς· ἐνταῦθα γὰρ ὑφίσταταί τε (τὸ ἴνδαλμα) παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπ' αὐτοῦ ἀποτετμημένα τὰ γεγενημένα εἶναι. τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρας δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσουσι γίνεσθαι.* vgl. VI, 8, 13 (II, 16, 25). Die allgegenwärtige Wirkſamkeit des Unbedingten zu veranſchaulichen bedient ſich Plotin auch des Verhältniſſes des Mittelpunktes zur Sphäre, VI, 5, 4. 185, 18. c. 5. 186, 10, und der Seele zum Körper, c. 6. 186, 31.

135) ſ. d. Belegſtellen b. Zeller S. 733, 1.

136) Zeller 729, 2. 3.

nächſt höheren. Die eigentliche Ableitung beginnt mit dem Geiſte als der oberſten Sphäre der Begreiflichkeit. Er iſt das unmittelbare Bild der unbedingten Einheit, wie das Licht ein Bild der Sonne iſt; pythagoriſch in früheren Abhandlungen ausgedrückt: die unbeſtimmte Zweiheit deſſelben (ἀόριστος δυάς) wird durch die Einheit beſtimmt [137]). Wir haben geſehn, wie ſein reines Denken näher beſtimmt und auf das unbedingte Eins oder Gute als ſeine nothwendige Vorausſetzung zurückgeführt wird. Setzt der Geiſt als nothwendige Bedingung das rein Denkbare, ein obgleich ſelber weder denkendes noch an ſich denkbares Princip, als Grund ſeines Denkens und der Realität des von ihm Gedachten voraus [138]), ſo mußte Plotinus auf Ableitung des Geiſtes aus dem Abſoluten verzichten und konnte nur durch bildliche Ausdrücke das Verhältniß jenes zu dieſem zu bezeichnen verſuchen. Er redet von einer Hinwendung des Geiſtes zum Abſoluten und führt das Sein auf ein Beharren (στάσις) des Geiſtes im Abſoluten, das Denken auf Schauung ſeiner ſelber zurück [139]). Zu Grunde aber lag die Ueberzeugung, daß die unmittelbarſte Erweiſung des Abſoluten in der höchſten Kraftthätigkeit, der des mit realem Inhalt erfüllten Denkens, ſich bewähren müſſe. Wir haben geſehn, wie er dieſes näher beſtimmt und die Nothwendigkeit ein ſolches vorauszuſetzen nachzuweiſen unternimmt (S. 330 ff.). Nur einer weiteren, an den platoniſchen Sophiſtes ſich anſchließenden Ausführung haben wir noch zu

---

137) VI, 6, 8 (II, 68, 27) *ὁ νοῦς ἐνέργεια τῆς οὐσίας.* — V, 4, 2. 72, 8. V, 1, 5. 100, 26.

138) V, 6, 2. 196, 10 *ὅ τε νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οὐσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται, καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται.* vgl. Anm. 112.

139) V, 1, 7. 102, 28 *εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸν νοῦν ... πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ εὗρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς.* — V, 2, 1. 109, 10 *καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν.* V, 5, 5. (II, 23, 17) *(τὸ ὂν) μεταστραφὲν εἰς τὸ εἶσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἔστιν ἀπάντων.*

erwähnen. Daß in dem vollkommnen Geiſte Denken mit dem Seienden zuſammenfallen und ihm Einerleiheit und Verſchiedenheit zukommen müſſe, war ſchon nachgewieſen worden; es kommt noch Bewegung als gleichbedeutend mit der Energie und dem Leben des Denkens, ſowie Beharren als Bedingung des Seienden hinzu [140]). Doch werden dieſe Beſtimmungen des überſinnlichen Denkens ſehr beſtimmt von den entſprechenden in der Welt der Erſcheinung geſondert und letztere auf erſtere, etwas gezwungener Weiſe, in den in ausführliche Kritik der ariſtoteliſchen und ſtoiſchen Kategorienlehre eingehenden Büchern zurückgeführt. Da die eigne Kategorienlehre des Plotinus und die Kritik ſeiner Vorgänger, wie bezeichnend auch für das gründlich umſichtige Verfahren deſſelben, nur in geringem Grade in ſeine Grundanſchauungen und ihre Entwickelung eingreift, ſo müſſen wir uns begnügen auf die ausführlichen Entwickelungen derſelben zu verweiſen [141]). Die Gedanken

---

140) ob. Anm. 96. V, 1, 4. 99, 32 *οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταὐτότητος δέ. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης καὶ ταὐτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μέν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό.* Aehnlich häufiger. Dieſelben fünf Kategorien, in veränderter Ordnung VI, 2, 7. 8 (II, 230). Es wird davon ausgegangen, daß in jeder Seele wie im Geiſte, als Weſenheit Leben ſich finde, das Leben auf Bewegung, jedoch im Unterſchiede von der der Welt der Veränderungen zu Grunde liegenden zurückgeführt, und die Bewegung als Energie bezeichnet. Dieſer Bezeichnung der ſubjektiven Thätigkeit wird als Bedingung des Ergreifens des Seienden Beharren (*στάσις*, im Unterſchiede von der nur dem Sinnlichen zukommenden Ruhe) hinzugefügt, und als Grund der Sonderung und Zuſammengehörigkeit jener Grundbeſtimmungen, Verſchiedenheit und Einerleiheit. Ueber den Unterſchied der Bewegung von der Veränderung ſ. VI, 3, 27 (II, 281), des Beharrens von der Ruhe VI, 3, 26 (II, 280). II, 9, 1 (II, 34, 11) *τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη; . . . κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον κτλ.*

141) Steinhart, de dialect. Plotini p. 25 sqq. Meletem. Plot. 25 sqq. und in Pauly's Encyklop. V. Trendelenburg, Geſch. der Kategorienlehre 252 ff. Vacherot, hist. de l'école d'Alexandrie I, 523 ff. vgl. Zeller 736 f.

des Geiſtes bezeichnet Plotinus als die Ideen und ſchließt ſich ſo dem Plato, jedoch mit dem Unterſchiede an, daß er ſie nicht als für ſich ſeiende, ewige Weſenheiten ſondern, mit Annäherung an Ariſtoteles, als immanente Erzeugniſſe des Geiſtes faßt. Von der einen Seite muß je eine eine beſondere Beſtimmtheit haben, von der andren Seite ein ihnen Gemeinſames (*κοινὸν*) als Gattungsbegriff vorausgeſetzt werden; — wir bezeichnen das ihnen Eigenthümliche als Geſtalt und das ihnen Gemeinſame als Stoff, jedoch als intelligibelen Stoff, der im Unterſchiede von dem ſinnlichen, als ewig, der Form nicht widerſtreitend, lebendig, ſich ſelber ſtets gleich geſetzt werden muß, wenngleich zum Bande dienend mit dem ſinnlichen Stoffe[142]). Auch hier ging Plotinus auf platoniſche und ſelbſt ariſtoteliſche Beſtimmungen zurück. Er folgt wohl nur dem Zuge ſeiner Zeit und der ſchon von Plato ſelber angebahnten Verſchwiſterung der Ideenlehre mit der pythagoriſchen Zahlenlehre, wenn auch er die intelligibele Zahl (*πρῶτος, οὐσιώδης ἀριθμός*) Princip und Quell des Seienden in ſeiner Mannichfaltigkeit nennt; durch ſie ſoll das Seiende, der Geiſt, als ſich ſelber bewegende Zahl, aus ſeiner urſprünglichen Einheit zur Mannichfaltigkeit ſich entwickeln, d. h. das Seiende den Zahlen vorangehn; ſie aber ſollen (als reine, aprioriſche Begriffe) nicht nur den zählbaren Objekten, ſondern auch der Mannichfaltigkeit des Seienden zu Grunde liegen.

---

142) III, 5, 6 (II, 383, 9) *ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι, ἵνα τὸ κοινωνῆσαν ἐκείνης ἦκῃ καὶ εἰς ταύτην τὴν τῶν σωμάτων δι' αὐτῆς.* vgl. II, 4, 4. c. 2. 111, 22 *ἀόριστόν τι καὶ ἄμορφον.* c. 3 *οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ ἑαυτοῦ ἐπινοίᾳ.* ib. 112, 11 *ἔν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σύνθετον ἑτέρως, οὐχ ὡς τὰ σώματα . . . ἡ δὲ τῶν γινομένων ὕλη ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει, τῶν δὲ ἀιδίων ἡ αὐτὴ ταὐτὸν ἀεί.* c. 5. 113, 21 *τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα.* l. 30 *ἡ μὲν θεία λαβοῦσα τὸ ὡρισμένον αὐτῆς ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὡρισμένον μέν τι γίνεται, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον.* 114, 10 *μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει.* V, 4, 2. 72, 3 *ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί.* III, 8, 10. 344.

Doch macht er von dieſem Uebergange zur Zahlenlehre, wenngleich er ihn ausführlich genug auseinanderſetzt [143]), nur ſehr geringe Anwendung und hütet ſich in die ſymboliſchen Spielereien der Neupythagoreer einzugehn. Dagegen hält er feſt, daß in jeder der einzelnen Ideen die ganze Weſenheit des Geiſtes ſich ausſpreche, ſeine Einheit durch die Mannichfaltigkeit ſeiner Akte nicht geſpalten oder getrübt werde. Jede Idee iſt wiederum ein Geiſt, eine geiſtige Weſenheit oder Kraft (*δύναμις*) [144]). Der Geiſt wäre nicht vollkommner Geiſt wenn er nicht eine Mannichfaltigkeit verſchiedenartiger Weſenheiten in ſeiner Einheit umfaßte, nicht das ganze Feld der Wahrheit durchſchwärmte [145]); er wäre nicht wahrhafte Energie, wenn nicht alles von ihm Ausgehende lebendig und weſenhaft wäre [146]). Doch bei ſeiner Unräumlichkeit tritt Ineinanderſein der Ideen an die Stelle des Außer- und Nebeneinander, an die Stelle der Zeit Ewigkeit, an die der Veränderung völlig gleichmäßige (geiſtige) Bewegung [147]). So iſt ihm denn die intelligibele Welt, die Welt der Geiſter, das urſprünglich Seiende und Grund alles irgendwie Realen, auch der Einzelweſen, jedoch letzterer in den niederen Gattungen der Weſen mit Vorbehalt der Modifikationen, mit denen die Gattungen und Arten in der Welt der Erſcheinungen ſich entwickelten; nur der Menſch ſoll (vermittelſt des ihm eingeborenen Dämons) als Einzelweſen unmittelbar der intelligibelen Welt angehören [148]). Vollendet Plo-

---

143) VI, 6, 2 sqq., beſonders c. 9. 10. 15 (II, 61). vgl. V, 1, 5. 100.

144) VI, 6, 15 (II, 78, 24) *ἐν δὲ τῷ νῷ καθ' ὅσον νοῦς, ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντες καθέκαστον.* Andre Stellen bei Zeller 742, 1.

145) VI, 7, 13 (II, 112, 31). vgl. c. 10 u. 14.

146) VI, 7, 13 (II, 113, 29).

147) V, 9, 10. 57, 5 *ἀντὶ δὲ χρόνου αἰών· ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ.* vgl. V, 8, 4 (II, 5). — VI, 6, 18 (II, 84, 9) *παρὰ γὰρ ταύτης μένει μὲν ζωή, μένει δὲ νοῦς, ἔστηκε δὲ ἐν αἰῶνι τὰ ὄντα.* vgl. VI, 7, 13 (II, 119, 26) u. a.

148) V, 7, 1. 146, 4 *οὐδὲ ἀρκεῖ ἄνθρωπος πρὸς παράδειγμα τῶν τινῶν ἀνθρώπων διαφερόντων ἀλλήλοις οὐ τῇ ὕλῃ μόνον, ἀλλὰ καὶ εἰδικαῖς διαφοραῖς μυρίαις.* Doch ſollen die allgemeinen Formen in jeder

tinus auf die Weiſe den platoniſchen Intellectualismus, ſo betrachtet zwar auch er die intelligibelen Begriffe oder Ideen als Urbilder des davon Abgeleiteten, aber zugleich ariſtoteliſch als in der Welt der Erſcheinungen irgendwie fortwirkende Kräfte.

9. Doch dazu bedurfte es eines neuen Princips der Vermittelung. Der Geiſt iſt ein rein denkendes Princip; zwar alle ſeine Gedanken ſind real und der Grund aller Realität; aber ihre Realität iſt eine ſchlechthin geiſtige, ohne alle unmittelbare Gemeinſchaft mit der Welt der in ſich zerfallenen Vielheit und Veränderlichkeit. Das Denken des Geiſtes iſt daher immanent, nicht aus ſich herauswirkend; und doch mußte auch er in ſeiner Vollkommenheit fortzeugen, ſeine (unendliche) Kraft durfte nicht unfruchtbar bleiben, und nach der Vorausſetzung, daß die Wirkung ſtets unvollkommner ſein müſſe als die Urſache, iſt ſein unmittelbares Erzeugniß die aus ſich heraus wirkende Seele, die Vermittlerin der Welt der Erſcheinungen [149]). Als unmittelbares Erzeugniß des Geiſtes muß ſie von ihm erfüllt ſein und durchleuchtet werden, und in ſo fern am Göttlichen ſelber Theil haben, Zahl und Idee ſein, Grund der Zeit, wenngleich ſelber ewig [150]), und in dieſer ihrer Zuſam-

---

Periode in veränderter Erſcheinung ſich wiederholen. vgl. c. 2. 3 und Zeller 741.

149) V, 1, 7. 104, 1. V, 2, 1. 109, 15 *καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχὴ τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη.* — V, 1, 7. 104, 13 *κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.* — IV, 4, 14. 294, 18 *δεῖ τὴν ψυχὴν οὕτως ἔχειν ὡς νεύειν πρὸς τὰ αἰσθητά. τῇ δὲ ψυχῇ ὑπάρχει ἀεὶ πρὸς τοῖς νοητοῖς εἶναι κτλ.*

150) V, 1, 7. 104, 9 *τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρτημένον ἐκείνου.* — ib. 104, 16 *καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα.* — ib. c. 5. 100, 21 *ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή.* III, 6, 18. 231, 14 *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα καὶ αὐτή.* — IV, 4, 15. 283, 27 *τὸ δὲ τόδε μετὰ τόδε ἐν τοῖς πράγμασιν οὐ δυναμένοις ἅμα πάντα. κτλ.* c. 16. 285, 14 *ἐν τῇ τοῦ παντὸς ψυχῇ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ὁμοίως, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄλλως, καὶ δι' ἃ, εἴρηται.* Der Geiſt wird einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreiſe um den Mittelpunkt

mengehörigkeit mit dem Geiſte, untheilbar, daher in jedem Theile ganz und dieſelbe. Es kommt ihr aber das Ausſichherausſtreben (ἔφεσις) hinzu, und damit wird ſie theilbar, nicht an ſich, ſondern in Bezug auf die nächſt folgende Stufe, die Körperwelt, auf welche ihr Streben gerichtet iſt; ſie iſt auch da in jedem Theile ganz [151]). Wie unzeitlich, muß ſie ſelber auch unräumlich ſein. Plotinus macht für dieſe Begriffsbeſtimmungen der allgemeinen oder Weltſeele die analoge Wirkſamkeit der Einzelſeelen geltend. Die Weltſeele ſoll zwar die an ſie herantretende Körperwelt beherrſchen und dieſe Herrſchaft ſo ausgedrückt werden, die Seele ſei nicht in dem Körper ſondern dieſer in ihr: jedoch, kraft ihrer Zuſammengehörigkeit mit dem Geiſte, nicht blos nicht an ſinnlicher Wahrnehmung ſondern auch nicht an Erinnerung und vermittelndem Denken (λογίζεσθαι) Theil haben; nur Selbſtbewußtſein (συναίσθησις) wird ihr zugeeignet [152]). Doch ſieht Plotinus wiederum nach einer Vermittelung zwiſchen der ganz dem Geiſte zugewendeten und in Beſchaulichkeit aufgehenden göttlichen Weltſeele und ihrer Wirkſamkeit in der Welt der Dinge ſich um; er unterſcheidet daher zwiſchen jener, der himmliſchen Aphrodite, und ihrem Abbilde, einer andren Schauung (ἄλλο θεώρημα) derſelben, welche letztere mit der Körperwelt verflochtene, er als die Natur (φύσις) bezeichnet [153]). Dieſer ſollen denn auch die Einzelſeelen angehören, je verſchieden von einander und doch wie die Ideen oder Geiſter des Nus, durch die Einheit jener Weltſeele zuſammengehalten, welche

---

alles Seins verglichen, c. 15. 283, 29, und auch der Geiſt der Sonne, die Seele dem Monde, das Abſolute dem Lichte, V, 6, 4. 198, 1.

151) IV. 1. 160, 13 ψυχὴ δὲ ἐκεῖ ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος· ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι. καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστῆναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι. vgl. III, 9, 1. 127, 7. IV, 2, 1. 45, 25. — ib. p. 44, 25. 46, 18 μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη. vgl. Zeller 748, 3. 749, 1. 2.

152) ſ. d. Belegſtellen bei Zeller 758.

153) ſ. vorzüglich III, 5, 2 sq. (II, 377) u. III, 8, 3 (355, 16). vgl. IV, 4, 13. 281. Gegen die gnoſtiſchen Vorſtellungen, II, 9, 4 (II, 36).

gleich der Wiſſenſchaft und dem Lichte, in allen ihren Theilen und Wirkungen ein und dieſelbe bleibt [154]).

10. An die Stelle der Einheit und Harmonie, welche je einen Kreis der intelligibelen Welt beherrſcht, ſoll Vielheit und Zwieſpalt in der Welt der Erſcheinungen treten, an die der Ewigkeit, Zeitlichkeit, an die des wahrhaft Seienden, — im unaufhörlichen Fluſſe des Werdens —, Schein und Afterbild [155]). Was alſo iſt der Grund der Verwandlung des Seins in Schein, der Verendlichung des Ewigen und des Abfalls von der Seligkeit des intelligibelen Lebens? Der Stoff, antwortet Plotin mit ſeinen Führern, Plato und Ariſtoteles. Ihnen entlehnt er auch die Nachweiſung, daß der Körperwelt und ihren Veränderungen ein ihnen zu Grunde liegendes Subſtrat vorausgeſetzt werden müſſe, und dem Ariſtoteles, den Unterſchied von Formen und Stoff, ſo wie die Zurückführung jener auf reine Formen, dieſes auf ein ſchlechthin eigenſchaftsloſes Princip. Indem er den Begriff möglichſt negativ zu faſſen ſucht [156]), bedient er ſich auch wohl des Ausdrucks Vermögen, im Unterſchiede von Kraft, und ſagt, der Stoff ſei das Vermögen nicht zu etwas Beſtimmten, ſon-

---

154) IV, 8, 3. 63, 31. IV, 3, 5. 239, 10. III, 9, 1. 127, 9. c. 3. 128, 12 und a. Belegſtellen bei Zeller 752, 4.

155) III, 2, 2 (II, 320). III, 7 (II, 281) erörtert ausführlich den Unterſchied von Zeit und Ewigkeit (*αἰών*); und in Beziehung auf Glückſeligkeit, I, 5, 7 (II, 89). vgl. VI, 5, 11. 193.

156) II, 4, 6 sqq. p. 114. c. 8 . . *ὅτι μὲν μὴ σῶμα, εἴπερ ἄποιος, δῆλον . . . οὐ τοίνυν οὐδὲ μέγεθος . . . ἁπλοῦν καὶ ἕν τι τῇ αὐτῆς φύσει.* c. 9. 117. 18 *εἶδος ἡ ποσότης.* c. 10 *ἀορισία.* p. 118, 25 *ἀμυδρὰ δὲ ἡ τοῦ ὑποκειμένου (νόησις).* c. 11. 119, 17 . . *οὐκ ἀνάγκη τὸ ὑποδεχόμενον ὁτιοῦν ὄγκον εἶναι.* p. 120, 10 *καὶ ἡ ἀορισία αὐτῆς ὁ τοιοῦτος ὄγκος, ὑποδοχὴ μεγέθους ἐν αὐτῇ.* c. 14 . . *πότερα στέρησις ἢ περὶ αὐτὴν ἡ στέρησις;* c 15. 124, 15 *οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον.* III, 6, 6. 213, 20 *ἡ ὕλη ἕν τι τῶν ἀσωμάτων . . . τίς ὁ τρόπος τῆς ἀπαθείας (αὐτῆς);* vgl. c. 16 sqq. c. 18. 231, 30 *δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν κτλ.* Doch genau genommen, *ὁ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης* II, 4, 12, 120, 30. vgl. I, 8 (II, 388).

dern zu Allem [157]), ohne jedoch den Sinn des ariſtoteliſchen Ausdrucks weiter zu verfolgen; er ſcheint ihn der Beraubung (*στέρησις*) und dem ſchlechthin Nichtſeienden gleich zu ſetzen. Als Subſtrat der ganzen Körperwelt iſt ſie der Grund des ihr anhaftenden Scheins, während alles Reale an ihr auf Geiſt und Seele zurückgeführt wird [158]). Um die Denkbarkeit des ſchlechthin beſtimmungsloſen Stoffes irgendwie aufrecht zu halten, unterſcheidet Plotin zwiſchen dem Nichtsdenken und dem Denken des Nichts; letzteres ſoll durch Abſtraktion (*ἀφαιρέσει*) von aller Beſtimmtheit, freilich nicht gedacht, ſondern vorausgeſetzt werden, wie ja auch die Finſterniß nicht geſehn werde [159]). Und doch führt er auch das Böſe auf die Materie zurück; um es der Seele und dem wahrhaft Seienden nicht beimeſſen zu dürfen, ſoll es in Kraftloſigkeit beſtehn, und ſo iſt die ſein- und kraftloſe Materie Grund deſſelben. Faßt man es als Maßloſigkeit (*ἀμετρία*), Uebermaß und Mangel, und leitet daraus die Zuchtloſigkeit (*ἀκολασία*), die Feigheit und das übrige Böſe ab, ſo iſt dieſes doch Abkehr vom Seienden und Hinkehr zu dem an ſich Nichtigen und den Trugbildern, deren Grund der Stoff iſt [160]): er iſt Weſenheit des Böſen, wenn es eine Weſenheit deſſelben geben könnte; und wollte man ſagen, daß in der Form mehr als im Stoffe das Böſe beſtehe, ſo iſt zu erinnern, daß es nicht in den Formen an ſich, ſondern nur in den vom Stoffe verderbten ſeinen Sitz haben könne [161]). Aus dem

157) II, 5. 5. 204, 25 *τὸ τοίνυν δυνάμει οὔ τι, ἀλλὰ δυνάμει πάντα*, jedoch ohne irgendwelche ihm eigenthümliche Kraft III, 6. 7. 116, 13 *οὔτε δύναμις· τί γὰρ καὶ ποιεῖ;*

158) II, 4, 14 (156). II, 5, 4. 204. III, 6, 7. 216. 17 *εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου.* VI, 3, 7 (II, 255, 31) *σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις λόγου κτλ.*

159) II, 4, 10. 118, 8, jedoch l. 30 *νοεῖ οὐ νοοῦσα.* I, 8, 9. (II, 398, 12) *διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς.*

160) I, 8, 14 (II, 401, 13) *αἴτιον ἡ ὕλη τῆς ἀσθενείας.* vgl. c. 8. I, 6, 5. 6, 29. — I, 8, 3. 4. vgl. c. 8. 10—13. II, 4, 16. 125.

161) I, 8, 3 (II, 391, 6) *κακοῦ δὲ οὐσία, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι.* — Ib. c. 8. 396, 24 *εἶτα καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἴδη οὐ ταὐτά ἐστιν,*

Stoffe als dem erſten Böſen geht das zweite, die Verkörperung, hervor, und aus dieſer das Böſe der an ſich reinen Seele, durch Hinwendung zu den Scheinbildern [162]). Je nach dem Grade, in welchem die Seele vom Guten, d. h. von ihrer urſprünglichen Natur und Beſtimmung ſich abwendet, verfällt ſie dem Böſen [163]). Sein Gebiet iſt die ſterbliche Natur und ihr Bereich; und doch vermag man auch hier ſchon, in unſrem irdiſchen Daſein, ſich ihm zu entziehn, es zu überwinden [164]). Dennoch muß man geſtehn, daß wie die Materie, trotz ihrer Weſenloſigkeit, eine nothwendige Beſtimmtheit iſt, ſo auch das Böſe als der gerade Gegenſatz des Guten; denn hat auch die beſondere (konkrete) Weſenheit keinen Gegenſatz, ſo doch die allgemeine Weſenheit den der Nichtweſenheit [165]). Damit ſoll, wie wir ſehn werden, die Zurechnung des Böſen keineswegs aufgehoben werden. Aber weder Stoff noch das Böſe kann irgendwie rein für ſich vorkommen. Nichts iſt ohne Theilnahme an der Seele; ſie muß ihrer Naturbeſtimmtheit nach, wenn auch ihre ſchönere Aufgabe ſie zum Intelligibelen zieht, an der Sinnenwelt Theil nehmen, ihre Kräfte und ihr vom Stoffe verdunkeltes Licht dem Stoffe mittheilen, obgleich ſie nimmer mit dem Stoffe zu einer Einheit zuſammenwachſen kann [166]). Durch

---

ἅπερ ἂν ἦν, εἰ ἐφ' ἑαυτῶν ὑπῆρχεν, ἀλλὰ λόγοι ἔνυλοι φθαρέντες ἐν ὕλῃ κτλ.

162) I, 8, 8. 397, 18 ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν, τὸ δὲ ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον ἢ ὁμοιώσει ἢ μεταλήψει τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως κακόν. vgl. c. 13 u. II, 4, 16. 125.

163) I, 8, 5. 392, 16 ἢ οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλεῖπον ὀλίγον τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν. l. 24 ἡ οὖν ἔλλειψις ἔχει μὲν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ἡ δὲ παντελὴς τὸ κακόν. vgl. c. 12. 13.

164) ib. c. 6.

165) ib. c. 7. 394, 18. vgl. c. 15 u. a. St. b. Zeller 758, 1.

166) I, 8, 14 (II, 402, 6) οὐδέν ἐστιν, ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς κτλ. ib. 401, 31 ἀλλ' ὁ τόπος τῇ ψυχῇ χωρὶς τῷ μὴ ἐν ὕλῃ· τοῦτο δὲ τῷ μὴ ἐνωθῆναι τῇ ὕλῃ κτλ. vgl. IV, 8, 7. 68 u. a. St. b. Zeller 795, 1.

ihr Herabſinken (πτῶμα) in den Stoff geht die Ewigkeit des Seienden in die Zeitlichkeit des Werdenden über; jene fällt zwar nicht mit dem ſtarren Stehnbleiben (στάσις) zuſammen, ſondern findet ſich am Seienden, ſofern es ein ganzes, erfülltes und ſtetiges Leben iſt, in welchem kein Geweſenſein und kein Seinwerden; wogegen dieſes ſolchen Wechſels bedarf, um zu der ihm erreichbaren Vollendung zu gelangen[167]). Die Seele, heißt es in der mythiſch gehaltenen Darſtellung, indem ſie das dort (im Geiſte) Geſchaute in ein Andres übertragen wollte, ſetzte ihr in Beharren und Sichſelbergleichheit beſtehendes geiſtiges Leben und die entſprechende Bewegung, in ein von Einem zum Andren fortſchreitendes (μεταβατικήν), durch Kontinuität die Einheit anſtrebendes um; die Zeit ſollte Bild der Ewigkeit werden. Sage man nicht, die Zeiten ſeien die Bewegungen der Geſtirne; dieſe ſind nur das evidente Maß derſelben (μέτρον ἐναργές); die Zeit iſt nicht geworden durch den Umſchwung, ſondern nur offenbart worden (δηλωθείς); ſie war bevor ſie durch die Bewegung gemeſſen werden konnte. Die Seele mußte ſich ſelber verzeitlichen (ἑαυτὴν ἐχρόνισεν), bevor die Zeit das Gewordene beherrſchen konnte[168]). Eingeleitet werden dieſe Erörterungen durch eine eingehende Kritik der verſchiedenen älteren Begriffsbeſtimmungen der Zeit, an denen Plotin die Zurückführung auf den letzten Grund vermißt[169]), und dieſen findet er in der Beſtimmtheit der Weltſeele aus ſich heraus zu wirken und den Stoff, ſo weit er dazu empfänglich iſt, zum Träger der Abbilder der ewigen Ideen oder Gedanken zu machen. Er verſucht ſich an

---

167) III, 7, 2 (II, 283, 17) οὐχ ἁπλῶς (τῇ στάσει) ταὐτόν, ἀλλὰ τῇ περὶ τὴν οὐσίαν. c. 3. 284, 11. c. 2. 283, 22. c. 5. 287, 1. 17. c. 6 pr. — c. 11 pr. — ib. c. 6. 288. 32.

168) III, 7, 11 sqq. vgl. IV, 4, 15 (150). II, 9, 8 (II, 43, 16) εἶναι γὰρ αὐτοῦ (τοῦ νοητοῦ) ἐνέργειαν ἔδει διττήν, τὴν μὲν ἐν ἑαυτῷ, τὴν δὲ εἰς ἄλλο. ἔδει οὖν εἶναί τι μετ' αὐτό. vgl. III, 2, 2 (II, 320). IV, 3, 10. 246, 23.

169) III, 7, 7—10.

der, wenn nicht Erklärung, doch Erörterung des Uebergangs von Ewigkeit zur Zeitlichkeit, von dem rein geiſtigen Leben zur Welt der Veränderungen und muß eine nicht weiter zurückzuführende Vorherbeſtimmtheit des Stoffes wie der Zeit anerkennen; das Ausſichherauswirken der Seele war ja ſelber ſchon eine Folge jener nothwendigen Vorherbeſtimmtheit, wie oft genug hervorgehoben und daher die Harmonie in unſrer Welt auf Zuſammenwirken des Geiſtes und der Nothwendigkeit zurückgeführt wird [170]). Die Nothwendigkeit konnte durch die Annahme, daß jede Kraft wirken und ihre Wirkung weniger vollkommen als die Urſache ſein müſſe, nur leicht verſchleiert werden. Doch dürfen wir nicht außer Acht laſſen daß Plotin das große Problem beſtimmter und deutlicher gefaßt hat als ſeine Vorgänger. Obngleich weniger geht er in Unterſuchungen über Bewegung und Raum ein; die Begriffsbeſtimmung jener war ſchon in der Unterſcheidung der zwiefachen Energie, der ſich ſtets gleichbleibenden und der im Wechſel fortſchreitenden enthalten; und das räumliche Außereinander, wenn auch nicht aus dem zeitlichen Nacheinander abzuleiten, ſetzt daſſelbe doch voraus und wird unmittelbar auf das Weſen des Stoffes zurückgeführt [171]).

11. Mit der Welt der Dinge oder Abbilder iſt das Gebiet der Fortzeugungen abgeſchloſſen; ſie vermag nur die in ſie eingeſenkten geiſtigen Keime zu entwickeln, nicht Neues ins Daſein zu rufen. Je nachdem ſie aber von der Seite ihres ſtofflichen Inhalts oder von der ihrer verblichenen ſeeliſchen und geiſtigen Beſtandtheile aufgefaßt wird, ergeben ſich zwei einander entgegengeſetzte Anſchauungsweiſen derſelben; während in jener Beziehung ihr Mangel an wahrhaftem Sein hervorgehoben wird [172]), muß in dieſer

---

170) III, 2, 2 (II, 322, 1) *διὸ καὶ ἐδεήθη ἁρμονίας συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης.* III, 3, 6 (II, 350, 15).

171) III, 6, 18. 231. 28 *αὐτήν τε (τὴν ὕλην) δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμερῶς δὲ δέξασθαι. δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν κτλ.*

172) z. B. III, 6, 14. 226, 22 *τὸ δὲ πάντη μὴ ὂν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται πῶς μὴ μετέχον μετέχει κτλ.*

Beziehung, zunächst im Gegensatz gegen die Weltverachtung gnostischer Sekten, die Harmonie und Schönheit geltend gemacht werden, die sie den ihr zu Lehn verliehenen höheren Elementen verdankt. Ohne dieselben würde sie weder bestehn noch sich bewegen können. Sie ist allerdings nur eine Abspiegelung des Seienden im Nichtseienden, dennoch als Spiegelbild ein Abdruck des ihr zu Grunde liegenden Seienden, welches in sich beharrend, vermittelst der Spiegelung an den verschiedenen Körpern zu erscheinen vermag. Letzteres zu versinnlichen bedient Plotinus sich wohl der vom Licht und dem Schall hergenommenen Gleichnisse; oder er bezeichnet die der Welt der Erscheinungen eingesenkten Begriffe als Keime oder Samen, ohne jedoch den Stoikern zugeben zu können daß die besamenden Begriffe als wirkende Naturkräfte zu fassen seien. So fern die einige Weltseele Grund alles Seienden in der Welt der Erscheinungen sei, schließt er, müsse auch Alles in ihr beseelt, d. h. belebt sein und durchgängiger Einklang unter ihren Theilen statt finden; und diesen Einklang bezeichnet er als durchgängige durch sie hindurchgehende Sympathie, nicht in Voraussetzung allseitiger Wirkung und Gegenwirkung unter ihnen, sondern in Beziehung auf ihren gemeinsamen geistigen oder seelischen Ursprung. Er mußte in seiner ins Einzelne durchgeführten Nachweisung der Harmonie und Vollkommenheit der Welt der Erscheinungen nicht selten mit den Stoikern zusammentreffen, aber immer blieb ihm die Welt der Erscheinungen nur das abgeschwächte Spiegelbild von der Herrlichkeit der geistigen, wahrhaft realen Welt; jene war ihm nicht, wie den Stoikern, die unmittelbare Entwickelung eines einigen, zugleich Stoff und Geist in sich begreifenden Urwesens.

Die Ueberzeugung von der Harmonie und Vollkommenheit der Welt konnte ohne Vorsehungsglauben nicht bestehn und dieser nach plotinischer Grundanschauung doch auch nicht so gefaßt werden, als läge der Vorsehung Ueberlegung nach Zweckbegriffen zu Grunde; soll ja dem obersten Princip überhaupt kein Denken, dem Geiste und selbst der Weltseele kein vermittelndes beigelegt werden. Aber eben so wenig konnte dem Plotin der Begriff der Vorsehung aufgehn in den der nothwendigen Abfolge natürlicher Ursachen und

Wirkungen; er ist vielmehr in den schönen hierher gehörigen Abhandlungen (III, 2. 3) zu zeigen bestrebt, wie was uns als Unvollkommenheit und Uebel erscheine, aus der inneren Zusammengehörigkeit der zu Grunde liegenden Begriffe oder Ideen zu begreifen sei. In der Art der Durchführung des Begriffs der Vollkommenheit des Weltalls und der daran geknüpften Theorien trifft er hin und wieder mit den Stoikern zusammen, schließt sich jedoch überwiegend platonischer Auffassung an [173]).

12. Plotins Physik und Kosmologie werden beherrscht von der Ueberzeugung der durchgängigen Beseeltheit der Natur; je nachdem die verschiedenen Stufen des weltlichen Daseins der Weltseele näher oder ferner stehn, sind sie vollkommnere oder unvollkommnere Werkzeuge derselben. Am nächsten stehn ihr die himmlischen Körper; ihre Kreisbewegung zeugt von ihrer Nachahmung des Geistes, dessen Beharren sie an demselben Orte festhalten würde, wenn nicht ihre Körperlichkeit sie zu geradliniger Bewegung triebe und so aus der Beharrlichkeit (des Mittelpunktes) und der geradlinigen Richtung die Kreisbewegung hervorginge. Ihr Stoff soll aus dem reinsten Lichte bestehn und dieses wie die Vorzüglichkeit ihrer Seele, Unvergänglichkeit ihnen sichern. So werden sie denn sichtbare Götter, von seeligem, gleichmäßig harmonischem Leben, genannt und ihr Bewußtsein wird als ein intuitives, der Erinnerung und Ueberlegung nicht bedürftiges, und nicht minder die Erde als beseelt bezeichnet. Willkürliche Einwirkung auf die Welt konnte er ihnen daher nicht zugestehn, und physische nur so weit, so weit sie durch ihre Stellung in dem in durchgängiger Sympathie zusammengehaltenen Weltall bedingt werde. In diesem Sinne bestreitet er die Annahmen der damals herrschenden Astrologie, namentlich die den Gestirnen beigemessenen Eingriffe in die Harmonie der Weltordnung. Daß sie aber als hervorragende Glieder dieser Weltordnung, kraft ihres Einflusses auf Kälte und Wärme, und kraft

173) Die Belegstellen zu den beiden letzten Absätzen und die weitere Durchführung derselben s. b. Vacherot, I, 484 ff. und vorzüglich b. Zeller S. 767 ff.

ihrer Beſtimmung die beſeelenden Kräfte in die Welt der Veränderungen überzuleiten, auf die Zuſtände, die Stimmungen, auf Triebe und Affekte und damit auf die Schickſale, ja ſelbſt die Handlungen der irdiſchen Weſen einwirkten, will er nicht in Abrede ſtellen; jedoch die innere Sittlichkeit, die Tugend, kann ihnen nicht unterworfen ſein, iſt er überzeugt; ſie iſt keiner Herrſchaft unterworfen (ἀδέσποτος). Die Bewegung der Geſtirne iſt immer nur Miturſache (συνεργός), aber Alles in der Welt ſo innig verbunden, daß der Kundige wohl im Stande ſein könnte in der himmliſchen Schrift der Geſtirne vorſchauend die Ereigniſſe zu leſen. Plotinus gibt alſo der damals herrſchenden Aſtrologie nur ſo weit nach, ſo weit ſie mit ſeiner Grundüberzeugung von der durchgängigen Wechſelbeziehung, in welcher All und Jedes im Weltall mit einander ſtehe, übereinſtimmte. Mehr ließ er in ſeiner Dämonologie von den Zeitvorſtellungen ſich beeinfluſſen. Zwar Dämonen als Mittelweſen zwiſchen der rein geiſtigen und der Sinnenwelt, zwiſchen den göttlichen und menſchlichen Weſen anzunehmen, war im Einklang mit ſeiner Ueberzeugung von der lückenloſen Kontinuität des rein geiſtigen und weltlichen Daſeins; und ebenſo wenn er ihnen einerſeits Ewigkeit und Schauung des Ueberſinnlichen, andrerſeits Verkörperung und Affekte beilegte. In der weiteren Ausführung aber über ihre Feuer oder Luftleiber, über ihre Sinnesempfindungen und Erinnerungen, über ihr Sprachvermögen, zeigt ſich ſeine Abhängigkeit von dem damaligen Zeitgeiſte, welchem die Unterſcheidung zwiſchen den Gebieten der Forſchung und der Dichtung abhanden gekommen war. Der Sphäre der Dämonen ſollen auch Eros und die Eroten angehören, die einerſeits auf Energien und Beſchaffenheiten der Seelen zurückgeführt werden, in denen ſie wirkten, mit Unterſcheidung verſchiedener Grade ihres Werthes und ihrer Macht, andrerſeits zu dem großen Eros ſich verhalten ſollen wie die Einzelſeelen zur Weltſeele, ſo daß ihnen wiederum eine von den Seelen geſonderte Realität beigemeſſen wird.

Bei dieſer Richtung konnten auch ſeine Unterſuchungen über die Bewegung (II, 2) des Himmels, über die gegenſeitige Durchdringung der Körper (II, 7) und über die optiſchen Erſcheinungen

(II, 8) zu keinen wiſſenſchaftlichen Ergebniſſen gelangen. Eben ſo wenig wiſſenſchaftlichen Werth hat was er über die Beſchaffenheit der Erdſeele, ihre Wahrnehmung des Sinnlichen ohne Sinnenwerkzeuge, über die verſchiedenen Stufen ihrer Wirkſamkeit in den Pflanzen- und Thierſeelen, und über die verſchiedenen Arten der körperlichen Weſenheiten ſich ausgedacht hat[174]). Der leitende Faden ſeiner Weltanſchauung, die Zurückführung der Erſcheinungen auf ſeeliſche und geiſtige Kräfte und Weſenheiten, durchzieht freilich auch ſeine Phantaſiegebilde; aber durch unbefangen ſorgfältige Auffaſſung des in den Erſcheinungen Gegebenen ſichere Anknüpfungspunkte an jenen höheren Grund zu gewinnen, kann ihm nicht gelingen.

13. Anders verhält ſichs mit der Anwendung ſeiner Grundvorausſetzung auf den Bereich des innern Bewußtſeins. Zwar auch hier muß er in der näheren Beſtimmung der Annahme rein geiſtiger Präexiſtenz der Seele und ihres Uebergangs in die Sinnenwelt, über die Grenzen des Wißbaren hinausgehn, aber doch auf Begriffe und Verhältniſſe ſein Augenmerk richten, die dem Gemeingebiete der Forſchung angehören. Schon die Schilderung jener rein geiſtigen Präexiſtenz beruht auf dem Verſuche den Begriff des geiſtigen Lebens in ſeiner Ablöſung von aller Bedingtheit durch die ſinnliche Wahrnehmung und die davon abhängigen Funktionen des Gedächtniſſes und der Reflexion zu faſſen[175]). Da ergeben ſich ihm von neuem Beſtimmungen, die mit den vorher erörterten vom unbedingten Wiſſen übereinſtimmen; die Erkenntniß ſolcher Geiſter muß durchaus anſchaulich ſein; in ſich ſelber ſollen ſie den Weltgeiſt und in ihm alle Weſenheit und das Gute ſchauen[176]). Die

---

174) Die weitere Ausführung und die Belegſtellen ſ. bei Ritter 603 ff. Vacherot I, 481 ff. und Zeller 773 ff.

175) IV, 4, 1. 269, 21. ib. c. 2 sqq. c. 11. 269. III, 7, 11 (II, 296), IV, 3, 18. 253, 28 *εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ νοῦ ἀεὶ γινομένην καὶ οὖσαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν καὶ ἐνέργειαν ἑστῶσαν καὶ οἷον ἔμφασιν οὖσαν, εἶεν ἂν κἀκεῖ λογισμῷ χρώμεναι. οὐδὲ δὴ φωναῖς, οἶμαι, χρῆσθαι νομιστέον.*

176) IV, 4, 2. 271, 17 *καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα ἔχει τὸ ἀμε-*

Vorſtellung vom Uebergang derſelben in die Sinnenwelt führt auf Fragen nach Zweck und Beſtimmung der irdiſchen Exiſtenz und zu einem Verſuche den Begriff der Naturbeſtimmtheit mit dem freier Selbſtbeſtimmung auszugleichen. In erſterer Beziehung wird nicht nur die Beſtimmung der Seele die Sinnenwelt zu beleben, und die tröſtliche Ausſicht auf Rückkehr in das Reich der Geiſter hervorgehoben, ſondern zugleich geltend gemacht daß durch die Erfahrung des Böſen (und der Uebel) die Erkenntniß des Guten deutlicher werde [177]), alſo der Aufenthalt in der Sinnenwelt zur Entwickelung der innerſten Geiſteskraft beitrage; und eine ſolche Erhöhung der Kraft ſetzt nicht voraus daß die Seele bei ihrer Rückkehr ins Geiſterreich Erinnerungen an Zuſtände des irdiſchen Lebens mit hinübernehme, wie Plotin ſie entſchieden in Abrede ſtellt, ſondern nur daß die Idee des Guten an Anſchaulichkeit und Beſtimmtheit gewinne und auf die Weiſe ein Band geſchlungen werde zwiſchen dem Jetzt und dem Jenſeits. Aehnlich hat Ariſtoteles, meiner Ueberzeugung nach (I,519 f.), das Verhältniß unſres gegenwärtigen Lebens, d. h. der in ihm ſich entwickelnden Energie, zu der entkörperten Fortdauer ſich gedacht. Sinnreich, wenngleich natürlich nur bildlich, ſtellt Plotin den Uebergang der Seele in die Sinnenwelt ſo vor: ſie wolle (in Ablöſung von dem höheren Gebiete des Intelligibelen) mit ſich ſein, erzeuge auf die Weiſe ihr eignes Bild und werde dann von dieſem, des wahren Seins entbehrenden, angezogen, geſtalte es und freue ſich ſeiner. Nach einer andren Vorſtellungsweiſe ſollen die Seelen durch den Himmel hindurchgehn, bevor ſie zu der Sinnenwelt gelangen [178]). In der zweiten Beziehung ver-

---

τάβλητον καὶ αὐτή. καὶ γὰρ αὐτή· ἔστιν ἃ ἔστιν . . εἰς ἕνωσιν ἐλθεῖν τῷ νῷ ἀνάγκη κτλ.

177) IV, 8, 7. ib. 68, 29 *γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα κτλ.* vgl. c. 8.

178) III, 9, 2. 128, 4 *πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ εἴδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν κτλ.* IV, 8, 4..65, 3 *μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν . . ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ αὑτῶν ἑκάστη.* V, 1, 1. 95, 4 *ἡ τόλμα . . τὸ βουληθῆναι ἑαυτῶν εἶναι.* — IV, 3, 17. 13. 249. IV, 8, 5. 66.

ſucht er zu zeigen daß zwar das Herabſinken der Seelen nach Naturnothwendigkeit oder nach dem Willen Gottes erfolge, jedoch zugleich nach innerem Triebe derſelben, nach dem Triebe des in oder für ſich ſein Wollens, dem Grunde des Böſen (ἡ τόλμα) (178), alſo der Ich- oder Selbheit, der Abkehr von der unbedingten Einheit und von der dadurch bedingten harmoniſchen Zuſammengehörigkeit alles Seienden; ferner daß Freiwilliges und Unfreiwilliges hier zuſammenfalle, da unfreiwillig jeder Uebergang zu dem Schlimmern ſei und doch die eigne Bewegung dazu führe, jedoch eine Bewegung, die wiederum mit der Natur der Seele zuſammenfalle. Wenn aber auch die Entſcheidung der Seele auf göttliche Satzung zurückgeführt wird (179), ſo iſt Plotin doch weit entfernt der ſtoiſchen Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit ſich anzuſchließen, eben weil ſeine Welt eine Welt ſich aus und durch ſich entwickelnder, wenngleich durch die oberſte Einheit gelenkter und zuſammengehaltener Einzelweſen, nicht ein Inbegriff von Außen bewegter Theile, auch nicht Entwickelung ein und derſelben Kraft und Stoff in ſich tragenden Weſenheit iſt (180). Eher möchte er dem leibnitziſchen Determinismus ſich angenähert haben. Jedoch auch hier zeigt er, wie häufiger, mehr Einſicht in die Schwierigkeiten des Problems als Anbahnung glücklicher Löſung.

Iſt das Erdenleben nur eine Pilgerſchaft, eine Verpuppung

---

179) IV, 8, 5. ib. p. 66, 14 *οὐδ' ὅλως (διαφωνεῖ) τὸ ἑκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὖ. πᾶν μὲν γὰρ ὃν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ ὃν πάσχον τὰ χείρω, ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' οἷς ἔπραξε δίκην.* IV, 3, 13. 249, 23 *ἴασι δὲ οὔτε ἑκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι οὔτε τὸ ἑκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν κτλ.* vgl. c. 12 extr. c. 15 pr. IV, 8, 5. 66, 29 *ὃ δὴ θεσμῷ θείῳ γιγνόμενον διὰ τοῦ τῆς χρίσεως ὀνόματος δηλοῦται* p. 67, 2 *ξοπῇ αὐτεξουσίῳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσεως ὧδι ἔρχεται.*

180) III, 1, 4. 38, 14 *εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἓν ἔσται τὸ πᾶν ποιοῦν καὶ πάσχον, . . οἱ δὴ ἀληθὲς κατ' αἰτίας τὰ πάντα γίγνεσθαι, ἀλλ' ἓν ἔσται τὰ πάντα· ὥστε οὔτε ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον κτλ.* vgl. c. 5.

des Geiſtes, ſo mußte Plotinus verſuchen zu beſtimmen, wie dieſer in jenem ſich wirkſam erweiſe, und wie er zu den Thätigkeiten ſich verhalte, welche das ſinnliche Daſein bedingen. Wir ſind auch jetzt noch nicht abgeſchnitten von der Geiſterwelt, ſagt er, ſondern jenem (geiſtigen) Menſchen iſt ein andrer Menſch hinzugekommen, hat ſich uns umgelegt; von ihm gehen die Wandlungen (τροπαί) und der Aufruhr (θορυβός) aus, in welchem wir leben [181]). Wer aber ſind wir ſelber? fragt er (VI, 4, 14). Ein Doppelweſen, antwortet er; — dem Körper nach ein belebtes Weſen, der wahre Menſch ein andrer; er bleibt untheilbar, theilbar wird er nur an den Körpern [182]). Was aber iſt das Ich in unſrem Sinnenleben? Es muß im Stande ſein in dieſem zu wirken und der höheren Sphäre des rein Geiſtigen ſich hinzugeben, alſo in der Mitte von beiden ſich finden. Es ergibt ſich daher eine Dreitheilung, die wenn auch nicht alle Schwierigkeiten zu löſen im Stande, doch auch Solchen wiederholt ſich empfohlen hat, die von den Vorausſetzungen Plotins nicht ausgingen. Die mittlere Seele (τὸ μέσον) vermag das Höhere des Geiſtes und des Seienden in ſich walten zu laſſen, oder auch dem Zuge des Niederen, der Sinnlichkeit, ſich zu überlaſſen; während der wahre Menſch, die himmliſche Seele, im Intelligibelen weilt, unberührt von der Sinnlichkeit, jedoch die niedere Seele an ſich befeſtigt hält, wie Plotinus es bildlich ausdrückt, und lenkt das vermittelnde Denken (λογίζεσθαι) (ihm ſeine Normen vorſchreibend), ſo daß dieſes in ihm begriffen iſt [183]).

---

181) VI, 4, 14. 178, 7 sqq. I, 1, 9 (II, 427, 28).

182) I, 1, 10 (II, 428, 3). c. 7. 426, 1. c. 12. 429, 4 u. anderw. — IV, 3, 19. 254.

183) II, 9, 2 (II, 35). V, 3, 3, Ib. (II, 355, 17) *αὐτοὶ μὲν οἱ λογιζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοί· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς . . . τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως διττῆς, . . χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.* VI, 7, 6 (II, 103, 28) *ὁ ἐν τῷ ἄνθρωπος . . . ἐλλάμπει τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ.* V, 1, 10 wird dieſe Dreiheit der kosmiſchen Dreiheit verglichen und p. 106, 29 hinzugefügt: *νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων.*

Die obere Seele oder der Geiſt kann in ſeinem rein anſchaulichen Denken von keinen leidentlichen Zuſtänden berührt werden; jedoch auch nicht die untere Seele als immaterielle Form; die Bewegungen ſollen zwar von ihr ausgehn, ohne daß ſie jedoch ſelber afficirt würde [184]). Was aber iſt das Leidende und wie wird die Seele deſſen inne und wirkt darauf? Auch der Stoff als ſolcher, unkörperlich und nicht ſeiend, kann nicht leiden; das Leiden ſetzt entgegengeſetzte Vermögen oder Kräfte voraus und findet eben darum nur in der Körperwelt ſtatt. Der Grund der einander entgegengeſetzten Kräfte kann freilich nur in den Ideen oder Begriffen ſich finden; ſie allein ſind zeugungsfähig; aber nicht die Ideen ſelber wirken gegenſätzlich auf einander, ſondern nur die von ihnen ausgehenden Bilder [185]). Die Seele ſelber im Beſitz der dem ewigen Sein angehörigen Ideen und ſelber Idee [186]), liegt daher außer dem Bereich des Kampfes innerhalb jener Bilderwelt, nur der Körper gehört dieſer an und wird von den Leiden getroffen, die jener Kampf zur Folge hat. Die Seele bereitet aus einem ſo beſchafften Körper und einem ihm mitgetheilten Lichte (dem Lebensprincip) die Natur des lebenden Weſens, dem die ſinnliche Wahrnehmung und die übrigen Affektionen des lebenden Weſens ange-

VI, 7, 5 (II, 103, 12) *οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκεκραμένην ἔχει τὴν κάτω (ψυχήν) κτλ.*

184) III, 6, 1. 207, 2. c. 3. 210, 5 *ἐν μὲν τῇ ψυχῇ ἡ ἀρχὴ ... τὸ δὲ περὶ τὴν ψυχὴν οὐκέτι πάθος . . . οὐ σαλευομένην αὐτὴν λέγομεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίνεσθαι τὰς κινήσεις.*

185) ib. c. 6. 7. 216, 7 *καὶ τὸ τῆς ὕλης ἀπαθὲς γνωσθήσεται. ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος κτλ.* — c. 8 *ὅλως δὲ τὸ πάσχον δεῖ τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐν ταῖς ἐναντίαις εἶναι δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπεισιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων.* vgl. c. 9. 219, 12 *τοῖς ἐναντίοις ὑπὸ τῶν ἐναντίων ἡ πεῖσις.* c. 11. 221, 3 *εἶναι τὸ παθεῖν ἐν τῷ συνθέτῳ κτλ.* vgl. c. 12 sqq. — c. 19. 232, 32 *μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δὲ ἑτέρα φύσις ἄγονος.* c. 14. 226, 19 *τῇ σοφίᾳ τοῦ φαντάσματος.* vgl. c. 15. 228, 4. c. 17. 229, 20 *ἐν προόδῳ φαντάσεως.* 230, 15 *ὡς δυκεῖν ἀπὸ τῆς ἐμφαντάσεως.* c. 18. 230, 30 *τοῦτο δὲ ἔξει ἐμφανταζόμενον.*

186) ib. c. 18. 231, 14.

hören; das der Seele eignende Vermögen wahrzunehmen nimmt nicht die Objekte der ſinnlichen Wahrnehmung ſelber auf, ſondern ergreift nur die ja ſelber wiederum denkbaren (νοητά) ſinnlichen, dem lebenden Weſen durch die ſinnliche Wahrnehmung vermittelten Typen und ſchaut ſo ohne an jenen Affektionen Theil zu nehmen (ἀπαθῶς), (in jenen Typen) die zu Grunde liegenden Ideen [187]). Die Seele alſo geht nicht ſelber in den Leib ein, eher könnte man ſagen, der Leib ſei in der Seele, ſondern belebt ihn durch ein von ihr ausgehendes Licht; ſie iſt in ihm nicht wie der Körper im Raume, oder wie die Eigenſchaft in dem zu Grunde liegenden Körper, oder wie das Ganze in den Theilen, oder wie die Form im Stoffe; die Seele wirkt vielmehr die Form im Stoffe [188]). So zeigt Plotinus auch hier volle Einſicht in die Schwierigkeit des zu löſenden Problems und weiß nur Gleichniſſe zur Löſung deſſelben anzuführen, hergenommen vom Feuer und dem Lichte, die ja gleichfalls mit der von ihnen beleuchteten und erwärmten Luft oder dgl. ſich nicht miſchten; die Seele weilt im Intelligibelen und wirkt nur durch die Nähe ihrer Kraft [189]). (Eben ſo ſoll ſichs mit der Wirkſamkeit der Weltſeele verhalten) [190]). Das Vermögen der Einzelſeele iſt überall und geht da zur Wirkſamkeit über wo das dazu erforderliche Organ ſich ihr darbietet; daher die Verſchiedenheit der Arten ſinnlicher Wahrnehmung; der Taſtſinn iſt durch den ganzen Körper verbreitet, weil der ganze Körper vermittelſt der vom Gehirn ausgehenden, zugleich der ſinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung dienſtbaren Nerven (?) ein Organ des Taſtſinns iſt [191]). Wie aber entſteht Empfindung

187) I, 1, 7 (II, 425).

188) vorige Anm. — VI, 4, 16. 180, 12. IV, 3, 20. 255. c. 22. 258, 5.

189) IV, 3, 22. 257, 28. vgl. c. 23. VI, 4, 16. 180, 24 *τὴν δὲ οἷον ἐν ἐσχάτῳ τῷ νοητῷ τόπῳ πλεονάκις διδόναι ἑαυτῆς ἅτε πλησίον τῇ δυνάμει οὖσαν κτλ.* vgl. c. 15. 179, 8.

190) I, 1, 8 (II, 426, 25).

191) IV, 3, 23. 258, 15. ib. 259, 3 *πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις· ἔχει δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ ἀρχή, οὗ ἡ ἀρχὴ τοῦ ὀργάνου.* vgl. c. 3.

und Wahrnehmung? Nicht der Körper als ſolcher empfindet, ſondern die ihm einwohnende Lebenskraft; ſie empfindet Schmerz, wenn der Körper des Bildes der Seele gänzlich beraubt iſt, Luſt, wenn ſie eines dem Körper ſich anſchließenden Seelenbildes inne wird; denn der Körper des Thieres und der Pflanze trägt (im Lebensprincip) einen Schatten der Seele in ſich. Uns aber, der eigentlichen Seele, kommt Luſt und Unluſt zum leidloſen Bewußtſein, in Folge ihrer Zuſammengehörigkeit mit dem Körper [192]); würde ſie ja ſonſt ganz das Leiden empfinden und nicht den einzelnen Theil des Körpers als den Sitz bezeichnen, worin es ſtatt finde. Ebenſo verhält ſichs mit der ſinnlichen Wahrnehmung [193]). Die Seele würde für ſich die äußeren Gegenſtände nicht wahrnehmen; es bedarf eines Dritten von dieſem afficirbaren, und das iſt jenes für die Form Empfängliche; die ſinnlichen Wahrnehmungen ſelber ſind nicht leidentliche Zuſtände, ſondern Thätigkeiten [194]). Noch weniger läßt ſich das Gedächtniß auf leidentliches Bewahren von Eindrücken zurückführen; es iſt vielmehr eine Kraft oder ein durch Richtung auf die Ideen zur Thätigkeit zu erweckendes Vermögen, daher um ſo ſtärker, je lebhafter und anſchaulicher die Ideen ſich darſtellen, wie beim Kinde, das die wenigen ihm zugänglichen feſt ins Auge faßt [195]). Und doch eignet das Gedächtniß

192) IV, 4, 19. 286, 27 *εἰναι μὲν ἀλγηδόνα γνῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἐνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γνῶσιν ζῴου ἐνδάλματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αὖ. ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθανομένης καὶ ἀπαγγελάσης τῷ εἰς ὃ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις. κτλ.* c. 18, 285, 26 *ἡμῖν δὲ ἡ τούτων ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται . . . ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον.*

193) Ib. c. 19. 287, 9. — I, 1, 7 (187).

194) IV, 4, 23. 292, 3 *οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν· ἐπεὶ οὐδ' ἂν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. κτλ.* — IV, 6, 1 (II, 185, 8) an dem Geſichtsſinn nachgewieſen, c. 2 . . . *καὶ τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ' εἰ μὴ τύποι, μηδὲ πείσεις, ἀλλ' ἐνέργειαι περὶ ὃ ἔνεισι περίκασιν.*

195) IV, 6, 1 . . . *οὐδὲ τὰς μνήμας . . ἐροῦμεν κατοχὰς μα-*

uns, d. h. der an die Zeitform gebundenen Seele; die reine, zeitloſe, Alles in Eins zuſammenſchauende Selbſtthätigkeit des Geiſtes bedarf ſeiner nicht; an die Stelle deſſelben tritt die ewige Ordnung [196]). Nichts deſto weniger iſt das Gedächtniß eine Thätigkeit der Seele als ſolcher, nicht eine durch den Körper vollzogene Funktion, wie die ſinnliche Wahrnehmung oder das Ernährungsvermögen; letzteres und das damit verbundene Begehrungsvermögen findet ſich freilich auch nur in beſeelten, d. h. belebten Weſen, gehört dem dem Körper am engſten verbundenen Seelentheile an und gelangt durch den höheren Seelentheil zu leidloſem Bewußtſein ([192]), wirkt jedoch nur durch den körperlichen Beſtandtheil des Blutes und wird daher auf die Leber zurückgeführt; und ähnlich verhält ſichs mit dem Zornmuthe (*θυμός*), welcher im Herzen ſeinen Sitz haben ſoll [197]). In der ſinnlichen Wahrnehmung iſt, wie wir geſehn haben, die körperliche Affektion nur die Unterlage für die Selbſtthätigkeit der Seele. Das Gedächtniß dagegen iſt auch von ſolcher Unterlage unabhängig; es hat nur zu thun mit den in der Seele ſich bereits findenden Bildern; durch die körperlichen Zuſtände wird es viel-

---

θημάτων καὶ αἰσθήσεων εἶναι τοῦ τύπου μείναντος ἐν τῇ ψυχῇ, ὃς μηδὲ τὸ πρῶτον ἐγένετο. c. 3. 188, 29 *ἰσχὺς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη . . . τὴν δύναμιν δεῖ οἷον ἐπιστῆσαι καὶ ἑτοιμάσασθαι.* Das ganze Kapitel führt dieſe dynamiſche Auffaſſung des Gedächtniſſes ſcharfſinnig durch.

196) IV, 4. 1. 269, 21 *οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῇδέ ποτε αὐτῷ τινι γεγενημένων . . . ἀλλ' ἔστιν ἕκαστον παρόν.* 270, 10 *τὸ δὲ πρῶτον καὶ τὸ ὕστερον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὐ χρόνῳ ὂν οὐδὲ τὴν νόησιν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου χρόνῳ ποιήσει· ἔστι γὰρ καὶ τάξει κτλ.* c. 2. 270, 28 *οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῇ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτόν κτλ.* vgl. c. 3 sqq. IV, 3. 25. 261, 11 und Anm. 152. 175.

197) IV, 3, 26. 263, 24 *ἀλλὰ τὰ μὲν λεκτέον εἰς ψυχὴν λήγειν ὅσα διὰ σώματος, τὰ δὲ ψυχῆς εἶναι μόνης.* — ib. c. 23. 259, 20. c. 28. IV, 4, 20. 285, 23 *ἔστι τὸ σῶμα τοῦ ζώου καὶ τοῦ φυτοῦ δὲ οἷον σκιὰν ψυχῆς ἔχοντα, καὶ τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἡδεσθαι δὲ . . περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστι κτλ.* — IV, 3, 28.

mehr gehemmt[198]). Noch weniger iſt es vom Begehrungsvermögen abhängig, erinnert ſich oft nicht einmal des Begehrten. In gleicher Weiſe ergibt ſich ſeine Nichtabhängigkeit von der ſinnlichen Wahrnehmung; müßten ja ſonſt auch zwei verſchiedene Gedächtniſſe, eins für dieſe, ein andres für die Gedanken (*νοήσεις*) vorausgeſetzt werden. Auch entſpricht keineswegs der Schärfe der Wahrnehmungen oder auch der Gedanken die Schärfe des Gedächtniſſes. Das Gedächtniß gehört vielmehr dem Vorſtellungsvermögen an, ſetzt Bilder voraus. Der Gedanke zwar iſt einfach, der Begriff aber (*ὁ λόγος*) ihn entfaltend, führt ihn dem Vorſtellungsvermögen wie im Spiegel vor; daher wir auch zwar immer denken, ohne aber den Gedanken immer zu ergreifen. So haben beide Seelen, die niedere und die höhere am Gedächtniß Theil; herrſcht dieſe, ſo fließen die Bilder beider in Einheit zuſammen; iſt Widerſtreit vorhanden, ſo kommen auch die Bilder jener zu Tage; gleichwie ja auch die Zweiheit der Seelen erſt wenn ſie mit einander ſtreiten ins Bewußtſein tritt. Je eifriger daher die Seele nach Oben ſtrebt, um ſo mehr erlöſchen die Bilder der Sinnenwelt, und die Erinnerung daran[199]). Auch die ethiſchen durch Uebung zu erlangenden Tugenden gehören, im Unterſchiede von den

198) ib. c. 26. 262, 23 . . . *ἡ μὲν αἴσθησις οὕτω κοινὸν ἔργον λέγοιτο ἄν, ἡ δὲ μνήμη οὐκ ἀναγκάζοιτο τοῦ κοινοῦ εἶναι τῆς ψυχῆς ἤδη παραδεξαμένης τὸν τύπον ἢ φυλαξάσης ἢ ἀποβαλούσης αὐτόν.* — ib. 264, 3 *τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σῶμα ἐμπόδιον ἔχει.* vgl. zum Folgenden Vacherot I, 555 sqq.

199) ib. 28. 265, 18 *ἐκινήθη δὲ παρὰ τῆς αἰσθήσεως τὸ ἐπιθυμοῦν οἷον διαδόσει, οὐχ ὥστε εἰπεῖν τὴν αἴσθησιν οἵα, ἀλλ' ὥστε ἀπαρακολουθήτως παθεῖν . . . καὶ τοίνυν ἀπέλαυσε μὲν τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ ἔχει ἴχνος τοῦ γενομένου ἐντεῦθεν οὐχ ὡς μνήμην, ἀλλ' ὡς διάθεσιν καὶ πάθος.* — c. 29. ib. 266, 22 *ἢ οὐδὲν κωλύει τῷ μνημονεύσοντι τὸ αἰσθημα φάντασμα εἶναι καὶ τῷ φανταστικῷ ἄλλῳ ὄντι τὴν μνήμην καὶ κατοχὴν ὑπάρχειν. κτλ.* — c. 30. 267, 11 *ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νοήματι παρακολουθοῦντος ἡ πιραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικόν.* — c. 31.

unmittelbar von der Vernunft ausgehenden, jenem Mittelweſen zwiſchen Körper und Seele an [200]).

So unterſcheidet alſo Plotin zuvörderſt Lebens- und Seelenthätigkeiten [201]), nicht als wenn erſtere, wie die Ernährung, Fortpflanzung und Begehrung durch einen ſeelenloſen Körper zu Stande kommen könnten; die Spur (ἴχνος) der Seele wirkt ſchon in ihnen; ſondern um das Bewußtſein den letzteren vorzubehalten. Dann ſondert er wieder verſchiedene Grade der Seelenthätigkeiten, jenachdem die Lebensthätigkeiten durch die Seele blos zum Bewußtſein erhoben werden, oder dieſe mit den in ihr erweckten Ideen (Begriffen) ſelbſtthätig verkehrt ([197]); zu jenen gehören, jedoch wohl nach verſchiedenen Graden, das Innewerden der Luſt- und Unluſtempfindungen und der Sinnenfunktionen, zu dieſen die Einbildungskraft, das Gedächtniß und das vermittelnde Denken ([188]), deren Zuſammengehörigkeit er wiederholt hervorhebt, ohne jedoch die Verſchiedenheit dieſer Thätigkeiten von einander außer Acht zu laſſen [202]). Das vermittelnde Denken oder Schließen iſt für die Seelen der Sinnenwelt die Bedingung um zur Einſicht zu gelangen; die reinen Geiſter bedürfen deſſen nicht. Ihm liegt aber eine That des Geiſtes zu Grunde, auch wenn ſie nicht immer zum Bewußtſein gelangt [203]). Alſo auch dieſe Thätigkeiten gehören noch der mittleren, an unſre Verkörperung gebundenen Seele an, auf

---

200) I, 1, 10 (II, 428, 10).

201) Anm. 197. vgl. I, 1, 9 (II, 427, 18) *διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια, · τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, ὅσα δὲ οὐ δεῖται σώματος εἰς ἐνέργειαν, ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι . . . τήν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν.*

202) IV, 4, 13. 281, 22 *ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρείττων· φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τόπου καὶ νοήσεως.*

203) IV, 4, 12. 279, 25 *τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν κτλ.* IV, 3, 18. 253, 21 *ἐλάττωσις γὰρ νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι.* — I, 4, 10 (II, 313, 32) *δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ἔοικεν ἡ ἀντίληψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνυκάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος κτλ.* vgl. o. 9.

der in ſo fern unſer gegenwärtiges Ich, unſer Selbſtbewußtſein beruht (183); ſie vermag aber zu dem rein Geiſtigen (dem νοῦς) ſich zu erheben, in ihm die Ideen als Normen für unſer Erkennen und Handeln, zu ſchauen, von ihm erleuchtet zu werden, oder auch dem Sinnenleben ſich hinzugeben; und auf dieſem Vermögen, dem Sitze des Selbſtbewußtſeins (182), beruht die Freiheit der Selbſtbeſtimmung 204), die Tugend aber auf jener Erhebung zum rein Geiſtigen, ſo daß der Ausdruck, die Tugend ſei herrenlos 205), eben nur die Unveräußerlichkeit des Vermögens zu jener Erhebung ausſprechen ſoll. Heißt es dann weiter, alles Böſe ſei unfreiwillig und dennoch dem der es thut zuzurechnen 206), ſo wird damit hervorgehoben daß es nicht geſchehn könne, wenn die Seele zu völliger Selbſtbeſtimmung und damit zur Erhebung ins Gebiet des Intelligibelen gelange; der Mangel dieſer Erhebung ſei als Schuld zuzurechnen, d. h. ein Mangel an der wahren Freiheit, die in der Erhebung zu jenem höheren Gebiete beſtehe. Ich kann hierin keinen Widerſpruch ſehn, ſondern nur Anbahnung eines Weges zur Löſung des Problems von der Freiheit durch Unterſcheidung der zwei großen Sphären, für deren je eine wir uns in unſren Wollungen durchgängig beſtimmen. Doch wird ferner behauptet, die Freiheit, obgleich herrenlos, ſei mit ihren Werken in die Weltordnung verwebt, da auch was hier geſchieht (τὰ τῇδε) von dem Göttlicheren im All abhängig ſei 207). Hier trifft Plotin mit dem fa-

---

204) II, 9, 2. vgl. Anm. 183.

205) ob. S. 355 u. Anm. 207.

206) I, 8, 5 (II, 393, 9) ἃ δ' ἂν ἀνθρώπους κατάσχῃ (κακά), κατέχειν οὐχ ἑκόντας κτλ. III, 1, 9. 43, 15 λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ (ἡ ψυχή), ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον κτλ. vgl. c. 10. III, 2, 10 (II, 331, 28). VI, 8, 3 (II, 149, 29).

207) IV, 4, 39. 313, 19 ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· συνυφαίνεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει κτλ. Im Folgenden habe ich im Texte mich von den plotiniſchen Worten entfernt, aber, wie ich hoffe, den Sinn feſtgehalten. vgl. III, 2, 17 (II, 339). Den ſtoiſchen Fatalismus bekämpft Plotin häufiger, namentlich III, 1, 4. 37, 29 (Anm. 180).

taliſtiſchen Determinismus der Stoiker, den er aufs entſchiedenſte zurückweiſt, zuſammen, entfernt ſich aber ſogleich von ihm durch die nähere Beſtimmung, daß die Weltordnung nicht auf beſamende, phyſiſch auf und nach einander wirkende, ſondern auf begriffliche von der Zeitfolge unabhängige harmoniſche Verhältniſſe zurückgeführt werden müſſe[207]). Sein Determinismus iſt kein von der Vorausſetzung eines nothwendigen phyſiſchen Ineinandergreifens von Urſachen und Wirkungen, ſondern ein von der Ueberzeugung abhängiger, daß das Reich der Geiſter in durchgängigem harmoniſchem, durch die göttliche oberſte Einheit bedingtem Einklang ſtehe und von ihm wiederum die Welt der Erſcheinungen abhängig ſei. Aber die einzelnen Geiſter ſollen ſelbſtthätig ſich aus und durch ſich ſelber entwickeln, daher auch ihr Herabſinken in die Sinnenwelt einerſeits auf freie Selbſtbeſtimmung, andrerſeits auf die Beſtimmtheit ihrer Natur und göttliche Fügung zurückgeführt wird[208]). Plotin verhält ſich ähnlich zu den Stoikern wie Leibnitz zu den Spinoziſten; beide ſetzen einem mit eiſerner Nothwendigkeit Veränderungen wie Einzelweſen erzeugenden und verſchlingenden Naturreiche ein Reich individueller ſelbſtthätiger, wenngleich vom oberſten Princip abhängiger Geiſter entgegen.

14. Hat der Menſch urſprünglich der reinen Geiſterwelt angehört und wirkt in ſeiner Seele noch fortwährend der unzeitliche Geiſt, ſo kann die Unſterblichkeit derſelben nicht zweifelhaft ſein, und Plotinus konnte in ſeiner Abhandlung von der Unſterblichkeit der Seele (IV, 7), einer ſeiner früheſten, ſich begnügen die platoniſche Beweisführung für dieſelbe in Einklang mit den ihm eigenthümlichen Ueberzeugungen zu ſetzen, ohne im Weſentlichen von ihr ſich zu entfernen. In ſelbſtändiger Weiſe widerlegt er zuerſt die verſchiedenen Verſuche die Seele als Lebensprincip auf theilbare körperliche Beſtandtheile, oder auf Atome (c. 2. 3), oder ſtoiſch auf den Hauch und intelligibeles Feuer (πῦρ νοερόν, c. 4), oder auf Wollungen oder Verhältniſſe (προαιρέσεις, λόγοι, c. 5) zurückzuführen, und hebt gegen alle materialiſtiſchen Theorien die Nothwendigkeit

208) vgl. Anm. 178 f.

hervor, der ſinnlichen Wahrnehmung und noch entſchiedener dem Denken und ſittlichen Handeln eine zu Grunde liegende untheilbare Einheit vorauszuſetzen und zeigt daß dieſe weder in einer Harmonie der organiſchen Funktionen noch in der peripatetiſchen Entelechie ſich finden könne (c. 6—8), vielmehr nur in einer an ſich ſeienden ewigen Weſenheit (c. 9). In einer andren Stelle beweiſt er aus der Natur des Stoffes daß in ihm nicht das Seiende und der Grund ſelbſt nur der ſinnlichen Wahrnehmung ſich finden könne [209]). Dann wird nach der Vorausſetzung, die Natur jeglichen Dinges oder Weſens müſſe aus dem reinen Sein deſſelben erkannt werden [210]), gezeigt daß die Seele ſo weit ſie über die Gemeinſchaft mit dem Körper ſich erhebe, der göttlichen und ewigen Natur verwandt ſei (*συγγενής*), mit Anlehnung an die platoniſche Ideenlehre (c. 10). Damit iſt denn ihre Unſterblichkeit entſchieden (c. 11. 12). Die Fragen, wie ſie ſich verkörpern und wie ſichs mit den Lebensprincipen der Thiere verhalte, die er ja gleichfalls auf die Weltſeele zurückführte, werden hier nur kurz berührt (13. 14), und ebenſo zum Schluß der Glaube an die Fortdauer und Fortwirkung der Geiſter verſtorbener Menſchen (c. 15, *ἐκ τῆς ἱστορίας*). Das wahre Erwachen iſt ihm die wahre Auferſtehung vom Körper, nicht mit dem Körper [211]), wohl aber ſoll ſie, wenn zur Wiedererhebung ins Gebiet des Ueberſinnlichen noch nicht gereinigt genug, von neuem ſich verkörpern, und zwar nach Maßgabe des aus ihrer Beſchaffenheit hervorgehenden inneren Zuges. So ſoll die vom thieriſchen Triebe beherrſchte Seele, je nach der beſonderen Beſtimmtheit derſelben, in dieſem oder jenem thieriſchen Leben oder auch als Pflanze in die Sinnenwelt zurückkehren, die beſſere mit menſchli-

---

209) IV, 6, 5. 215, 22 *ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρὸς τοὺς ἐν τοῖς σώμασι τιθεμένους τὰ ὄντα τῇ τῶν ὠθισμῶν μαρτυρίᾳ καὶ τοῖς διὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσμασι πίστιν τῆς ἀληθείας λαμβάνοντας κτλ.*

210) IV, 7, 10. 30, 12 *δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα.*

211) III, 6, 6. 215, 29 *ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις* — gegen das chriſtliche Dogma.

chem Leibe und auch wiederum, zunächſt nach dem Geſetze der Wiedervergeltung, in dieſe oder jene Schicht des menſchlichen Daſeins, die reinere Seele in den Himmel zu dieſem oder jenem Geſtirn übergehn, die reinſte zu der überſinnlichen Heimath zurückkehren [212]). Nur flüchtig berühren wir dieſes Mittelgebiet zwiſchen träumender Dichtung und wachem Denken, welchem letzteren lediglich die ſittlichen Beziehungen in der Lehre von der Seelenwanderung angehören. Eben ſo übergehn wir was Plotin im Vorbeigehn von Zwiſchenzuſtänden ſagt, die zu qualvoller Beſtrafung maßloſer Schlechtigkeit dienen ſollen [213]). Nur bei völliger Entſinnlichung der Seele und Rückkehr in das Reich der Geiſter, kann Sonderung des niederen, dann wiederum in die Weltſeele aufgehenden Theiles, von dem höheren, dem Geiſte, eintreten; bis dahin muß jenes dieſem anhängen und an ihm, dem Sinnenweſen, Strafe und Läuterung ſich vollziehn; ſündigen und der Läuterung bedürftig ſein kann ja nur das zuſammengeſetzte Seelenweſen, nicht der Geiſt [214]); nur jenem daher auch eine, wenngleich abgeſchwächte Erinnerung an das vorangegangene Daſein zukommen, nicht dieſem [215]).

212) ſ. das hieher Gehörige bei Zeller 798 ff.

213) ſ. Zeller 802, 1.

214) I, 1, 12 (II, 429, 4) *ὁ μὲν γὰρ τὸ ἀναμάρτητον διδοὺς τῇ ψυχῇ λόγος ἓν ἁπλοῦν πάντη ἐτίθετο τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι λέγων, ὁ δ' ἁμαρτεῖν διδοὺς συμπλέκει μὲν καὶ προστίθησιν αὐτῇ καὶ ἄλλο ψυχῆς εἶδος τὸ τὰ δεινὰ ἔχον πάθη. κτλ.* 1. 18 *ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος.* Eine ſolche Sonderung liege auch dem Mythus vom Herakles zu Grunde, deſſen Idol im Hades, er ſelber unter den Göttern weilen ſolle (vgl. IV, 3. 27. 264, 17). ib. c. 10. 428, 9 *ὅταν αὕτη παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθε συνεπομένη.* vgl. IV, 7, 14. 33, 16.

215) IV, 3, 25. 260, 30 *περὶ δὲ μνήμης, εἰ αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς τῶνδε τῶν τόπων ἐξελθούσαις μνημονεύειν ὑπάρχει, ἢ ταῖς μέν, ταῖς δ' οὔ, καὶ πάντων ἢ τινῶν καὶ εἰ μνημονεύουσιν ἀεὶ ἢ ἐπί τινα χρόνον τὸν ἐγγὺς τῆς ἀφόδου, ζητεῖν ὁμοίως ἄξιον.* Dieſe Unterſuchung zieht

15. Plotinus' Ethik iſt ſo verwebt in ſein ganzes Lehrgebäude, daß eine beſondere ausführliche Darſtellung derſelben für ihn ein nur untergeordnetes Intereſſe haben konnte, zumal er den Verhältniſſen unſres gegenwärtigen Lebens nur in dem Maße Werth beilegen konnte, in welchem ſie die Entſinnlichung und damit die Rückkehr zur Geiſterwelt vorzubereiten geeignet. Doch hat er einer Grundlegung der Ethik zwei Abhandlungen über den Begriff der Glückſeligkeit (I, 4 u. 5) gewidmet. Bezeichnend daß die frühere derſelben (I, 5) ſich darauf beſchränkt die Unabhängigkeit der Glückſeligkeit von der Zeitdauer nachzuweiſen; ſo hatte denn die ſpätere den auf die Weiſe gewonnenen Begriff nur gegen abweichende Annahmen feſtzuſtellen. Wir beginnen jedoch mit dieſer wenn auch ſpäter hinzugefügten Vorhalle. Zur ſchönen Lebensführung (εὐζωΐα) genügt nicht was uns mit den Thieren oder Pflanzen gemein iſt, wie Wohlempfindung (εὐπάθεια) und Vollbringung des geeigneten Werkes. So aber verhält ſichs, wenn Luſt oder Unerſchütterlichkeit (ἀταραξία) oder naturgemäßes Leben als Endzweck geſetzt wird (I, 4, 1). Soll er in irgend einer Affektion (πάθος) ſich finden, ſo muß zu dem Luſtgefühl das Bewußtſein hinzukommen, daß darin das Gute beſtehe, und deß werden wir nicht durch den Sinn, ſondern durch ein andres höheres Vermögen inne[216]. Sucht man den Endzweck im vernünftigen Leben (λογικὴ ζωή), ſo ſetzt man die Vernunft als Mittel (ὑπουργός), nicht als das an ſich Anzuſtrebende (c. 2), d. h. als eine Beſchaffenheit, während man das vernünftige Leben als das Subjekt (ὑποκείμενον) betrachtet. Nur dem vollkommen Lebenden kommt Glückſeligkeit zu; das vollkommne, d. h. wahrhafte und wirkliche Leben

---

ſich, in Verbindung mit der allgemeineren über das Gedächtniß, durch die letzten Kapitel dieſes und die fünf erſten des folgenden Buches. Die Ergebniſſe derſelben laſſen ſich aus den vorangegangenen Erörterungen (S. 363 ff.) folgern.

216) I, 4, 2 (II, 304, 14) *ἀλλ' εἰ ὅτι τοῦτο τὸ ἀγαθόν, οὐκ αἰσθήσεως τοῦτο ἔργον ἤδη, ἀλλ' ἑτέρας μείζονος ἢ κατ' αἴσθησιν δυνάμεως.*

aber gehört der intelligibelen (νοερά) Natur an [217]) (c. 3). Er ſelber, der Glückſelige, iſt ſich das Gute, welches er beſitzt, das Jenſeitige iſt ihm Grund davon [218]), und ſo kann er nicht durch irgend welche widrige Fügungen an der Glückſeligkeit verkürzt werden (c. 4). Jedoch muß das glückſelige Leben gewollt werden, und das ſind nicht priamiſche Schickſale. Freilich fügt ſich dem Leben der Menſchen Widerwärtiges an; ſuchen wir denn die Glückſeligkeit in dem Ganzen der Erlebniſſe, nicht in einem Theile (c. 5) [219]). Die (ganze) Glückſeligkeit aber beſteht in dem Beſitz des wahrhaften Guts; dieſes iſt ein Einiges, nicht eine Mehrheit, und das Leben, worauf der Wille wahrhaft gerichtet iſt (ὁ βουλητὸς ὄντως βίος); den Uebeln weichen wir nur aus, und das iſt nicht ein Gewolltes (βουλητόν); eher könnte man ſagen gewollt werde eines ſolchen Ausweichens nicht zu bedürfen. Mag man was, wenn es vorhanden iſt, wie Geſundheit, nicht anzieht und die Glückſeligkeit nicht vermehrt, ſondern nur erſtrebt wird, wenn das Gegentheil, wie Krankheit, vorhanden iſt, als Nothwendiges, nur nicht als ein Gut bezeichnen; der Endzweck muß unvermindert (ἀκέραιον) feſtgehalten werden, auch wenn ſolche vermeintliche Lebensgüter fehlen und ihr Gegentheil vorhanden iſt (c. 6). Jene begehrt man nicht als erhöhten ſie die Glückſeligkeit, ſondern nur in Bezug auf das Daſein (πρὸς τὸ εἶναι), und beſtimmten ſie die Glückſeligkeit, ſo wäre ſie eine jeden Augenblick wechſelnde. Oder, ſagt man, nur von großen Schickſalen ſei Beſitz der Glückſeligkeit oder ihr Verluſt abhängig, was kann da von menſchlichen Fügungen für den groß ſein, der zu dem über alles Menſchliche Erhabenen ſich erhoben hat [220])

217) ib. c. 3. 306, 17 μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι κτλ. l. 25 ὅτι δ' ἡ τελεία ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει κτλ.

218) c. 4. 307, 20 ἢ αὐτὸς αὐτῷ (τὸ ἀγαθόν) ὅπερ ἔχει· τὸ δὲ ἐπέκεινα αἴτιον τοῦ ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλως ἀγαθὸν αὐτῷ παρὸν ἄλλως.

219) c. 5. 308, 27 ἀνθρώποις δὲ προσθήκην τοῦ χείρονος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρὴ τὸ γενόμενον τὸ εὐδαιμον ζητεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος.

220) c. 7. 310, 21 τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν

und überzeugt ist daß der Tod besser sei als das Leben im Körper. Wir folgen der weiteren Durchführung nicht (c. 7 ff.) und heben nur einige Punkte hervor, in welchen Plotins Anschauungsweise am eigenthümlichsten sich ausspricht. Fragt man, wie sichs mit solchen verhalte, deren Bewußtsein durch Krankheit oder magische Künste verdunkelt werde, so antwortet er, wie sollten sie nicht glücklich bleiben, da ja auch im Schlafe der Edle edel bleibt, und eben so gesund und schön, wer so zu sein nicht wahrnimmt; ist ja die Vernunft und die Weisheit nichts Angethanes (ἐπακτόν), sondern besteht in der durch Schlaf oder Unterbrechung des Selbstbewußtseins nicht aufzuhebenden Wesenheit[221]); ihre dem Schlafe nicht unterworfene Kraftthätigkeit wirkt auch dann in ihm, wenn er ihrer nicht inne wird; dazu bleibt sie ihm nicht ganz, sondern nur theilweise verborgen (c. 9). Wie sollte auch der Geist und die auf ihn gerichtete Seele nicht wirken, da ihr Werk aller Wahrnehmung und überhaupt dem Ergreifen (ἀντίληψις) vorangeht, und in ihm Denken und Sein zusammenfällt[222]). Ist die Harmonie des Körpers gestört, so denkt der Geist und Verstand (διάνοια) ohne Bild und Vorstellungsvermögen; ja, ohne dieses Gefolge (παρακολουθήσεις) sind ihre Thätigkeiten reiner und lebendiger; das Leben ist dann nicht eingetaucht in die Wahrnehmung und das Aeußere, sondern ganz in sich selber zusammengedrängt[223]) (c. 10. 11), und die ihm eigenen, nicht der Bewegung und dem Werden unterworfenen Güter trägt er in sich. Stets heiter ist daher

---

μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω ἁπάντων τούτων; κτλ.

221) c. 9. 313, 14 εἰ δ' ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλωλε δὲ αὕτη ἡ οὐσία ἔν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ.

222) c. 10. 313, 32 δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι.

223) ib. 314, 25 ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας, αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὐσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν . . . ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.

der Edle und seine ruhige und liebliche Stimmung (διάθεσις) durch keins der sogenannten Uebel zu erschüttern, seine Thätigkeit durch keine Fügungen zu hemmen; die höchste Aufgabe (μάθημα), die Anschauung des Guten, ist ihm stets zur Hand, auch in dem Stiere des Phalaris; ein Andres ist was da schmerzt, ein Andres das mit oder in sich Sein, welchem nimmer die Schauung des Guten fehlen wird[224]) (c. 13). Die die Abhandlung beschließenden Betrachtungen über das Verhalten des Weisen in den Widerwärtigkeiten des Lebens (c. 14—16) sind Folgerungen aus dem Bisherigen. Besteht die Glückseligkeit in dem guten (vollkommnen) Leben, mithin im Seienden, so läßt sie sich nicht nach Zeit, sondern nach Ewigkeit ermessen[225]), nicht das Seiende durch das Nichtseiende; nach Zeit gemessen, würde sie nimmer vollkommen sein (I, 5, 1. 2—7). Auch die wahre Lust, die an ungehinderter Kraftthätigkeit, bezieht sich doch immer auf das Gegenwärtige allein, nicht auf Vergangenes (c. 4), und soll die Glückseligkeit durch Uebergang zu größerer Tugend wachsen, so war sie vorher noch nicht vorhanden (c. 6); oder sollte sie durch den in die Gegenwart hinüberreichenden Reichthum an Erinnerungen zunehmen, so könnte doch nur von Erinnerungen an frühere Vernunftthätigkeit oder an früheres Schönes, nicht an früheren Genuß, die Rede sein; und dann wäre vorher Vernunftthätigkeit nicht vorhanden gewesen oder es fände in der Gegenwart Mangel an Schönem statt, der durch Erinnerung an das Vergangene auszufüllen wäre (c. 8. 9). Oder soll endlich die langwährende Glückseligkeit durch die Menge der schönen Handlungen den Vorrang vor der kurz dauernden gewinnen, so ist zu bedenken, daß nicht in den Handlungen die Glückseligkeit besteht und daß nicht die Handlungen durch sich dieselbe gewähren,

---

224) c. 13. 316, 10 *ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ συνὸν ἑαυτῷ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῇ, οὐκ ἀπολελείψεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας.*

225) I, 5, 7 (II, 90, 12) *εἴπερ οὖν τὸ εὐδαιμονεῖν κατὰ ζωὴν ἀγαθήν, δηλονότι κατὰ τὴν τοῦ ὄντος αὐτὴν θετέον ζωήν· αὕτη γὰρ ἀρίστη· οὐκ ἄρα ἀριθμητέα χρόνῳ, ἀλλ' αἰῶνι.*

ſondern die Geſinnungen (διαθέσεις), aus denen ſie hervorgehn; denn die Kraftthätigkeit der Seele und die Glückſeligkeit beſtehn in der Vernunftthätigkeit (φρονῆσαι) und ihrer Wirkſamkeit in ſich ſelber [226]).

Und wie gelangen wir zu ſolcher Ueberwindung aller Uebel, zu dem in ſich, d. h. im von ihnen unerreichbaren Geiſte leben? durch Reinigung nicht des Geiſtes ſelber, der der Reinigung nicht bedarf, ſondern des Geiſtes von Allem, was ſich ihm durch Gemeinſchaft mit dem Körper befleckend angeſetzt hat, mußte Plotinus antworten. Doch unterſcheidet er in der hierher gehörigen Abhandlung (I, 2) zwei verſchiedene Grade der Erhebung zu jenem Endziel und daher zwei Arten der Tugenden als der dazu erforderlichen Mittel. Die politiſchen Tugenden ſollen, je nach der beſonderen Beſtimmtheit ihrer vier Richtungen, die Begierden und Affekte begrenzen und ermäßigen und damit uns von falſchen Vorſtellungen befreien [227]). Schon dadurch wird Verähnlichung Gottes angebahnt, wenngleich ſolche Tugenden nur der Seele, nicht dem Geiſte, geſchweige denn der Gottheit, eignen können (c. 3). Ja, an ſich iſt auch die Seele nicht befleckt, alſo nicht der Reinigung bedürftig, und Reinigung iſt jede Tugend [228]). Die Tugenden ſollen reinigend wirken und das Gute zurücklaſſen; das Gute, nicht das unbedingte, ſondern das Gute der Seele, beſteht in der Schauung, der Belebung des Bildes des Geſchauten und der Annäherung deſſelben an die Wahrheit (an das wahre Urbild), ſo daß der Geiſt der Seele nicht mehr fremdartig (ἀλλότριος) iſt und

226) ib. c. 10. 91, 30 ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι. καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως.

227) I, 2, 3. 151, 8 εἰη ἂν ἀγαθὴ (ἡ ψυχή) καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι (τῷ σώματι), ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ· ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν· μήτε ὁμοπαθὴς εἰη· ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν· μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος· ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι· ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι· δικαιοσύνη δ' ἂν εἰη τοῦτο. vgl. c. 1. 148, 17.

228) III, 6, 5. 212, 24. 32. I, 1, 6. 8, 1. I, 2, 3. 151, 1.

auf ſich ſelber ſchaut (c. 4). Durch dieſe Nähe (γειτόνησις) des Geiſtes werden die ſinnlichen Triebe überwunden (c. 5). Doch unſer Sehnen (σπουδή) iſt nicht blos frei von Sünde (ἁμαρτία), ſondern Gott gleich zu werden. Da erhebt ſich die Weisheit zur Anſchauung deſſen was der Geiſt durch unmittelbare Berührung (ἐπαφή) beſitzt; was in dieſem nicht Tugend, ſondern ihr Urbild (παράδειγμα) iſt, wird in der Seele zur Tugend; die Gerechtigkeit wird zu dem keine Mannichfaltigkeit von Theilen vorausſetzenden, das Subjekt auf ſich ſelber beziehenden Selbſthandeln (οἰκειοπραγία), Mäßigung zur inneren Wendung (στροφή) zum Geiſte, die Tapferkeit zu der vermittelſt der Verähnlichung mit dem über Affekte Erhabenen erreichten Affektloſigkeit (ἀπάθεια) (c. 6). So folgen die Tugenden der Seele einander wie ihre Urbilder im Geiſte (c. 7). Die gereinigte Seele ſoll ganz Idee (εἶδος), Begriff, körperlos, geiſtig (νοερά) und ganz Gottes werden; denn Gottes wird ſie, indem ſie ſelber ſchön oder gut geworden das Schöne ſchaut, wie ja das Auge, wäre es nicht ſonnenhell, die Sonne nicht zu ſehn vermöchte [229]).

16. Mochte Plotin in den Beſtimmungen ſeiner Ethik auch hin und wieder zuſammentreffen mit den Stoikern, in der Hauptſache entfernt er ſich von ihnen, nicht blos weil er den Begriff nicht gleich ihnen überſpannt, die ſinnlichen Triebe nicht ausrotten, vielmehr nur ordnen und beſchränken will, ſondern vorzüglich, weil er den Endzweck ohngleich poſitiver faßt und anerkennt daß auch unſer Sinnenleben uns Mittel gewähre uns ihm anzunähern. Gleichwie Ariſtoteles hebt er hervor, daß die Sinne auch zu einer über die Lebensbedürfniſſe hinausgehenden Erkenntniß uns führen. An die Stelle des Einklangs mit der Natur ſetzt er die Hinaufläuterung zu dem urſprünglichen rein geiſtigen Leben — einen Begriff der der Stoa fehlte — und in der Sinnenwelt will er die Spuren der ihr zu Grunde liegenden, wie ſehr auch verdunkelten, ewigen

229) I, 1, 6. 8, 14. — Ib. c. 9. 12, 13 οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.

Ideen zur Bestimmtheit des Bewußtseins erheben; das Innewerden derselben soll dem inneren Läuterungsproceß sich förderlich erweisen. Plotin ist lebhaft ergriffen von der Schönheit der Welt; schon seine erste Abhandlung ist der Begriffsbestimmung der Schönheit gewidmet und will das ihren verschiedenen Arten Gemeinsame ermitteln[230]). Die gewöhnliche Erklärung, die Schönheit der Körper bestehe in der Symmetrie ihrer Theile unter einander und im Verhältniß zum Ganzen, kann ihm nicht genügen; das Schöne findet sich ja auch in dem Einfachen, den Farben, dem Sonnenlicht, dem Blitze, dem Golde, den einzelnen Tönen, reicht weit über die sinnliche Wahrnehmung hinaus und in das Gebiet der Handlungen, der Seele, der Tugenden, der Begriffe und Wissenschaften hinüber (I, 6, 1). Was zieht in der Körperwelt gleich bei'm ersten Wurf (*βολῇ τῇ πρώτῃ*) — in der unmittelbaren Anschauung — die es wahrnehmende Seele als schön an, was stößt sie als häßlich ab? Es zieht sie doch wohl an das Innewerden der Theilnahme an der Idee (*μετοχὴ εἴδους*) und dem göttlichen Begriff; es stößt sie ab der Mangel derselben, sei es der gänzliche Mangel oder die Nichtbewältigung des Stoffes durch die Idee; und darauf beruht auch die in der Uebereinstimmung der Theile hervortretende Schönheit (c. 2). Die Seele urtheilt, indem sie das Geschaute auf die Idee in ihr zurückführt (*συναρμόττουσα*) und sich ihrer als eines sicheren Kanons bedient (183). So ist die das Dunkel des Stoffes bewältigende Farbe schön durch die Inwesenheit des unkörperlichen Idee seienden Lichts, und das Feuer schön weil es im Vergleich mit den andren Elementen die Stelle der Idee vertritt. So veranlassen auch die verborgenen Harmonieen in den Tönen, welche die erscheinenden hervorrufen, die Seele zum Verständniß des Schönen (c. 3). Auch in der Natur ist der Begriff der Schönheit als Urbild (*ἀρχέτυπος*) der Schönheit der Körper, aber

---

230) IV, 4, 23. 291, 5 *ἔστι γὰρ καὶ παρὰ τὴν χρείαν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἴδησίς τις οὐκ ἄμουσος.* — vgl. Ed. Müller's Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten II, 312 ff. und Brenning, die Lehre vom Schönen bei Plotin. Göttingen 1864.

ſchöner dieſer Begriff in der Seele, und von ihm auch der in der Natur abhängig [231]). Mit größerer Freude noch und größerem Staunen und Aufſchrecken werden von dem Höheren, dem Schönen der Handlungen und Tugenden, ergriffen die es zu ſchauen vermögen; denn ſchon berühren ſie das Wahrhafte (das Seiende). In noch geſteigerten, faſt dithyrambiſchen Ausdrücken ſchildert Plotin das Entzücken, mit welchem es geſchaut wird (c. 4. 5). Aber auch in ſeiner Abhandlung vom intelligibelen Schönen (V, 8) geht er von der Schönheit der Sinnenwelt aus, welche nur in den Stoff eingetaucht die Ideen in ſich trage, und veranſchaulicht an der künſtleriſchen Thätigkeit, wie das Schönſte in ihr die dem Kunſtwerke zu Grunde liegende, nie völlig in der Erſcheinung verwirklichte Idee ſei, die urſprüngliche, das Mannichfaltige erzeugende, nicht es zuſammenſetzende, Einheit [232]). In der Schönheit wird das wahrhaft Seiende ergriffen [233]); ſeiner beraubt gibt es nichts Schönes; je deutlicher und reiner das Seiende, d. h. die Idee, erblickt wird, um ſo höher die Schönheit; und daher ſteht die geiſtige Schönheit (*τὰ προσωτέρω καλά*, c. 4) unvergleichlich höher als die körperliche, nicht blos weil dieſe den Stoff nimmer völlig zu durchdringen vermag und immer nur an der Schönheit Theil hat, jene an ſich ſchön iſt [234]) und in der Schönheit die Natur des Geiſtigen beſteht, ſondern auch weil die Seele, befreit von Begierden, in ihr den gottgleichen Geiſt hervorleuchten ſieht [235]). So

---

231) V, 8, 3 (II, 4, 9). vgl. c. 5 pr.

232) V, 8, 5 (II, 7, 17) *ἀλλ' ὁ τεχνίτης πάλιν αὖ εἰς σοφίαν φυσικὴν ἔρχεται, καθ' ἣν γεγένηται, οὐκέτι συντεθεῖσαν ἐκ θεωρημάτων, ἀλλ' ὅλην ἕν τι, οὐ τὴν συγκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἕν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην εἰς πλῆθος ἐξ ἑνός.* vgl. c. 1. 2.

233) V, 8, 9. 12, 21 *ποῦ γὰρ ἂν εἴη τὸ καλὸν ἀποστερηθὲν τοῦ εἶναι; κτλ.*

234) I, 6, 1. 1, 12 *τὰ μὲν γὰρ οὐ παρ' αὐτῶν τῶν ὑποκειμένων καλά, οἷον τὰ σώματα, ἀλλὰ μεθέξει, τὰ δὲ κάλλη αὐτά, ὥσπερ ἀρετῆς ἡ φύσις.* vgl. p. 2, 29. c. 2. 3, 17.

235) ib. c. 5. 7, 28 *ψυχὴ μονωθεῖσα μὲν ἐπιθυμιῶν.* — ib. 6, 19 *ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις (ὅταν ἴδητε) . . . τὸν θεοειδῆ νοῦν ἐπιλάμποντα.*

ſoll denn das Schöne zu ſtufenweis fortſchreitender Erhebung der Seele, und damit zur Reinigung derſelben uns dienen; es ſoll ſchon die körperliche Schönheit, die theils den einzelnen Beſtandtheilen theils ihrer einheitlichen Verbindung zu Grunde liegende Idee in uns wecken [236]), die höhere geiſtige, nicht mehr eines ſinnlichen Subſtrats bedürftige Schönheit [237]) in uns ſelber und auf das Edelſte und wahrhaft Seiende, den Geiſt, uns zurückführen und endlich über ihn hinaus zu dem Grunde alles Seins und aller Schönheit uns erheben [238]). Wir vermiſſen allerdings bei Plotinus feſte begriffliche Beſtimmungen der Schönheit, in ihrem Unterſchiede vom Seienden und vom Guten; auch das ſubjektive Vermögen, vermittelſt deſſen wir ihrer inne werden, findet ſich nur angedeutet, als lichtvolle unmittelbar das Schöne ergreifende Phantaſie und als eine von den einwohnenden Ideen geleitete Nachprüfung [239]). Er

---

c. 2 extr. *οὕτω δὴ τὸ καλὸν σῶμα γίγνεται λόγου ἀπὸ θεῶν γίγνοντος κοινωνίᾳ.*

236) Ib. c. 2. 3, 16.

237) V, 8, 4 (II, 5, 31) *καὶ τὸ καλὸν καλόν, ὅτι μὴ ἐν τῷ καλῷ.* vgl. I, 6, 9. 12, 27.

238) Ib. c. 5. 6, 9 *συλλεξάμενοι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων.* Ib. 7, 28 *αὐτῷ δὲ συνὼν μόνῳ.* vgl. c. 8. 10, 18. c. 9. 11, 19. c. 6. 8, 11 *οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο (τὸ χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος).* I. 14 *γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ . . . ὅλη τοῦ θείου . . ψυχὴ ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλόν ἐστι καλόν . . . ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχὴ . . . ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ.* c. 7. 9, 11 *ἕως ἄν τις παρελθὼν ἐν τῇ ἀναβάσει πᾶν ὅσον ἀλλότριον τοῦ θεοῦ αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ εἰλικρινές, ἁπλοῦν, καθαρόν, ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται κτλ.* vgl. I. 27. — c. 8. 10, 311 *φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα κτλ.* vgl. V, 8, 1 (II, 1). c. 5. 7, 23. c. 11. 14, 27.

239) V, 8, 9. 11, 20 *ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φωτεινή τις φαντασία σφαῖρας ἔχουσα πάντα ἐν αὐτῇ κτλ.* I, 6, 3. 4, 8 *γινώσκει δὲ αὐτὸ ἡ ἐπ' αὐτὸ δύναμις τεταγμένη, ἧς οὐδὲν κυριώτερον εἰς κρίσιν τῶν ἑαυτῆς, ὅταν καὶ ἡ ἄλλη συνεπικρίνῃ ψυχή. τάχα δὲ καὶ αὐτὴ λέγει συνορμόττουσα τῷ παρ' αὐτῇ εἴδει κἀκείνῳ πρὸς τὴν κρίσιν χρωμένη ὥσπερ κανόνι τοῦ εὐθέος.* Mit Brennings die erſte Stelle außer Acht laſſenden Erklärung der zweiten Stelle (a. a. O. S. 16, 1) bin ich nicht einverſtanden.

hat die Anfänge einer Philoſophie des Schönen und der Kunſt, die ſich bereits bei Plato und mehr noch bei Ariſtoteles finden, nicht weiter verfolgt; ſein Blick iſt ausſchließlich auf die durch das Schöne zu vermittelnde Läuterung und Erhebung der Seele gerichtet. Die unmittelbare Beziehung der Liebe zum Schönen aber konnte der Platoniker nicht außer Acht laſſen. Schon in jenen Büchern wird ſie wiederholt hervorgehoben und dann, mit Anſchluß an das platoniſche Gaſtmahl, in einer eigenen Abhandlung (III, 5) weiter verfolgt. Entſprechend der Unterſcheidung einer ſinnlich wahrnehmbaren und einer nur geiſtig ergreifbaren Schönheit, unterſcheidet er auch eine zwiefache Richtung der Liebe, beide auf ein Streben nach dem Schönen, Verwandtſchaft mit ihm und begriffloſes Verſtändniß deſſelben (ἄλογος σύνθεσις) gegründet[240]). Die höhere Liebe wird auf die himmliſche Aphrodite, d. h. die göttliche Seele, den reinen Ausfluß des Geiſtes oder Kronos, und Mutter des ſtets in Betrachtung des Schönen begriffenen aus jener Betrachtung (θέασις) ſelber geborenen Eros, die zweite Liebe auf die durch das All verbreitete, ſchon mit dem Stoff in Beziehung ſtehende Seele und den aus dem Verlangen (ὄρεξις) gezeugten Eros zurückgeführt[241]). Wie aber die Einzelſeelen aus der Weltſeele ſtammten, ſo ſollen auch aus der einigen Aphrodite viele andre Aphroditen ausgefloſſen ſein und in der Welt als Dämonen den Einzelſeelen, ja nach der beſonderen Beſtimmtheit derſelben, einwohnen, um ſie als Kraftthätigkeiten der Seele zu der Natur des Guten hinauf zu führen. Es folgt die bekannte, von der neuplatoniſchen Schule viel bewunderte Auslegung des platoniſchen Mythus[242]).

---

240) III, 5, 1 (II, 375, 20 sqq.). VI, 9, 9. 91. 15 ὁ ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος.

241) III, 5, 2. 3. VI, 9, 9. 91, 19 καὶ γάρ ἐστιν ἐκεῖ Ἀφροδίτη οὐρανία· ἐνταῦθα δὲ γίνεται πάνδημος οἷον ἐταιρισθεῖσα.

242) III, 5, 4 (II, 380, 26) οἴεσθαι δὲ χρὴ καὶ Ἀφροδίτας ἐν τῷ ὅλῳ πολλάς, δαίμονας ἐν αὐτῷ γενομένας μετ' ἔρωτος, ὁμείσας ἐξ Ἀφροδίτης τινὸς ὅλης. — ib. c. 4 pr. und p. 380, 31. — ib. c. 5 sqq. vgl. VI, 8, 8. 90.

17. In der Abhandlung über die Dialektik (I, 3. 155) unterscheidet Plotin drei Stufen der allmähligen Läuterung und Erhebung der Seele. Der Musiker, leicht erregbar und leidenschaftlich vom Schönen angezogen, jedoch der eignen (spontanen) Bewegung noch nicht fähig, soll von den sinnlich wahrnehmbaren Tönen, Rhythmen und Formen angezogen, allmählig vom Stofflichen absehend, zu der Schönheit an ihnen und der intelligibelen Harmonie sich erheben; der Erotiker das Bild der Schönheit schon in sich tragen und von der Schönheit des einzelnen Körpers zu dem zu Grunde liegenden allgemeinen Begriff, dann zu der geistigen Schönheit bis zum Geist und dem Seienden übergeleitet werden; der philosophisch gesinnte, ohne der Abstraktion (χώρισις) vom sinnlich Gegebenen zu bedürfen, von der Mathematik zur Dialektik aufsteigen (c. 1—3). Sie soll, enthoben der Täuschung durch das sinnlich Wahrnehmbare, im Intelligibelen sich bewegen und nicht ruhen bis sie das ganze Gebiet desselben ermessen hat und durch Analyse wiederum zu dem Ausgangspunkte gelangt ist (c. 3). Die (evidenten) Ausgangspunkte (ἀρχάς) gewährt ihr der Geist und von ihnen vermag sie durch Zusammensetzung und Theilung (Synthesis und Analysis) zum vollkommnen Geist zu gelangen, der als Vernunftthätigkeit (φρόνησις) auf das Seiende, als Geist (im engeren Sinne) auf das über das Seiende hinaus liegende sich bezieht. Zwar fällt die Dialektik nicht mit der Philosophie zusammen, ist jedoch der vorzüglichere Theil derselben, nicht blos ihr Werkzeug (ὄργανον), da in ihr nicht um abstrakte Sätze (θεωρήματα) und Richtmaße (κανόνες), sondern um Dinge sichs handelt und sie das Seiende zum Substrat (ὕλη) hat. Das Wahre wissend weiß sie was man Vordersatz nennt und überhaupt die Bewegungen der Seele, ohne auf die (formal) logischen Untersuchungen Werth zu legen (c. 5). Die Philosophie erforscht auch die Natur, indem sie von der Dialektik Hülfe entlehnt. Von dieser ausgehend handelt sie ebenso von der Ethik, d. h. von den thätigen Gesinnungen (ἕξεις) und den Uebungen woraus sie hervorgehn, und von ihrem Schlußpunkte, der Vernunftthätigkeit, welcher wiederum die Dialektik und Weisheit, allgemein und stofflos, Alles zur Anwendung Erforderliche entgegenträgt

(c. 6). Nur eine untergeordnete Stelle kann daher Plotin dem praktiſchen Handeln und den ethiſchen oder praktiſchen Tugenden zugeſtehn; ſo lange ſie die Seele nicht vom Sinnlichen ab zum Jenſeitigen führen, ſondern nur hienieden im ſchönen Handeln ſich verwirklichen, gehören ſie dem Wünſchenswerthen (προηγούμενον) an, werden nicht durch Einſicht in ihre Nothwendigkeit geleitet. Von Andrem abhängig, ſind ſie im Zauberkreis deſſelben begriffen; nur das lediglich auf ſich ſelber Gerichtete iſt frei davon, daher die Dialektik; in ihr fällt der Betrachtende mit dem Betrachteten zuſammen; er thut was er ſoll, wirkt ſein eignes Leben und Werk; er verrichtet die ſogenannten ſchönen Handlungen als nothwendige das wahrhaft Schöne in ſich tragend, thut nur was er als gut weiß, nicht getäuſcht noch blos ſtrebend (διώκων), ſondern im Beſitz deſſelben [243]). Der Zauber wirkt in der Verkettung von Urſache und Wirkung durch die Affekte; nur wer ſich ihrer Herrſchaft entzogen hat, ſeine Motive ausſchließlich vom Geiſte entnimmt, iſt jenem Zauberkreiſe entrückt, handelt wahrhaft frei. Doch iſt die Handlung und das Bilden im Ernſt wie im Spiel auf Theorie als ihren Zweck gerichtet; denn um des Guten willen handelt man, d. h. um das Gute aus der Handlung zu entnehmen; um jenes zu ſchauen wendet man ſich zur Handlung, macht dieſe zum Schatten der Theorie, wenn man zu ſchwach iſt ſie als ſolche zu faſſen. Dagegen iſt das Handeln und Bilden Folge (παρακολούθημα) der Theorie, wenn dieſe vor demſelben auf ein Höheres als das

243) VI, 8, 16 (II, 267, 6) *καὶ δὴ τὰς πρακτικὰς ἀρετὰς οὐδὲν κωλύει ἐνταῦθα τὰς οὕτω πραττούσας ὡς πολιτικῶς τὸ πράττειν ἔχειν, ὅσαι μὴ χωρίζουσι τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ἐκεῖ ἄγουσαι, ἀλλ' ἐνταῦθα τὸ καλῶς ἐνεργοῦσαι, προηγούμενον τοῦτο, ἀλλ' οὐχ ὡς ἀναγκαῖον τιθέμεναι.* vgl. ob. Anm. 216. — IV, 4, 43. 317, 25 *πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο νοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς ὃ γάρ ἐστιν, ἐκεῖνο νοητεύει καὶ ἄγει αὐτό· μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀνοήτευτον. διὸ καὶ πᾶσα πρᾶξις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα, ἃ θέλγει αὐτόν.* c. 44. 318, 3 *μόνη δὴ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται, κτλ.* vgl. I, 1, 12 (ob. Anm. 214).

Gewirkte gerichtet iſt [244]). Dieſes Höhere zur Beſtimmtheit des Bewußtſeins zu erheben iſt denn der Endzweck der Dialektik. Mag immerhin die Wahrnehmung als ein vom Geiſte geſendeter Bote bezeichnet (ob. S. 326), oder gar ein dunkler Gedanke (ἀμυδρὰ νόησις) genannt, die Einbildungskraft dem Denken nahe gerückt werden, beide führen uns doch nur zur Andeutung und zu ſchwacher Spur (ἴχνος) der der Sinnenwelt zu Grunde liegenden Ideen, welche die in ihrer Verkörperung ſchlafende Seele erblickt; erſt in ihrer Entkörperung gelangt ſie zu wahrhaftem Wachen [245]); und dieſes beginnt mit dem Denken (λογίζεσθαι), d. h. dem Streben der Vernunftthätigkeit, den wahren Begriff und den ſeienden Geiſt zu finden. Wir haben ſchon früher geſehn wie weit Plotin entfernt war das wiſſenſchaftliche (dialektiſche) Denken gering zu achten. Die Wiſſenſchaft ſoll ein ſolches Ganze bilden, in welchem jeder Theil alle übrigen, d. h. das Ganze dem Vermögen nach (δυνάμει) in ſich begreift, wie ja auch in der Geometrie jeder Satz die ihm vorangegangenen *implicite* in ſich enthalte [246]); und eben darum kann die wahre Wiſſenſchaft nicht in (vereinzelten) Theoremen und einer bloßen Anhäufung (συμφόρησις) von Prämiſſen beſtehn; ihre Einheit darf nicht aus jenen zuſammengeſetzt ſein, ſondern muß vielmehr aus der Einheit in Mannichfaltigkeit ſich auflöſen [247]). Eben darum aber geht ſie aus von der unmittelbaren ſich ſelber bewährenden Gewißheit des Geiſtes und findet in ihr ihren Abſchluß. Mag daher auch das Denken zunächſt auf das ſinnlich Gegebene ſich beziehn, von dem Fürwahrhalten der Seele gelangt es erſt durch den Geiſt zum Innewerden der Nothwendigkeit [248]).

---

244) III, 8, 1. 333, 15. c. 2. c. 3. 335, 30 ἔστι γὰρ (ἡ ποίησις) ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης. — c. 4. 336, 30. 337, 1. 12.

245) VI, 7, 7 (II, 105, 23). — V, 3, 2 (II, 353, 19) u. anderw. — III, 6, 6. 215, 28.

246) IV, 4, 12. 279, 25. — IV, 9, 5. 77, 21 sqq.

247) V, 8, 4 (II, 7, 4). — ib. c. 5. 7, 18 (232).

248) V, 3, 2. 3 (vgl. S. 372 ff.). ib. c. 6 (II, 358, 29) καὶ γὰρ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ. vgl. I, 8, 5. 158.

So weit bewegt Plotin ſich auf platoniſch-ariſtoteliſchem Boden; gleich wie er aber über den Geiſt hinaus zu einem ſchlechthin transſcendenten Princip gelangt, ſo kann er ſich auch nicht überzeugen das Endziel unſrer Beſtrebungen im unmittelbaren Ergreifen des Geiſtes erreicht zu haben; denn auch in ihm iſt immer noch die Zweiheit des Erkennenden und Erkannten (Subjekt und Objekt), nur in dem abſoluten Zuſammenfallen beider Faktoren iſt er überzeugt das Endziel erreichen zu können und dieſes wiederum nur in gänzlicher Einigung mit dem Abſoluten. Als Mittelſtufe dazu ſcheint er völliges Einswerden mit dem Geiſte betrachtet zu haben, in welchem wir über die Erkenntniß des ſeeliſchen Denkens hinaus, durch den Geiſt und zu ihm geworden, uns ſelber erkennen, nicht mehr als Menſchen, ſondern als einen gänzlich anders gewordnen, und zu dem oberen beſſeren Weſen der Seele gezogen, den Geiſt in ſeiner Selbſterkenntniß ſchauen [249]). Doch auf dieſer Stufe, obgleich geeinigt mit dem Geiſte, ſo daß ſie in ihm zugleich Alles zu ſchauen vermag, verliert die Seele ihr Selbſtbewußtſein (*συναίσθησις*) noch nicht; ſie und der Geiſt iſt zugleich Einheit und Zweiheit [250]). Auch dieſe Zweiheit muß noch aufgehoben, die dem Denken eigenthümliche Doppelſeitigkeit und die ihm anhängende Bewegung beſeitigt werden, um in unmittelbarem Ergreifen des höchſten Princips zum Endziel zu gelangen; iſt jenes ja frei von

249) V, 3, 4 (II, 356, 3) *ἢ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸν μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον, κἀκείνῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὖ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον* κτλ. l. 22 *ἡμεῖς δὲ ἄλλῃ δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὖ γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα ἢ ἐκεῖνον μεταλαβόντες* κτλ. vgl. oben S. 328 f. VI, 7, 35 (II, 137, 21) *οὐδ' ἐκεῖνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ, καίτοι νοῦς γενομένη αὐτὴ (ἡ ψυχή) θεωρεῖ, οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη.* vgl. IV, 4, 2. 271, 2.

250) IV, 4, 2. 271, 23 *ἀλλ' ἓν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο.* vgl. VI, 7 35 (II, 138, 22) u. vorige Anm.

aller Bewegung [250]) und ſchlechthinnige Einheit. An die Stelle des beſonnenen (ἔμφρων), ſich ſelber bewußten Inſichſchauens des Geiſtes tritt daher eine nicht mehr denkende, ſondern liebende Schauung (νοῦς ἐρῶν) des Jenſeitigen, ein Zuſammentreffen mit ihm und Aufnahme deſſelben (ἐπιβολή und παραδοχή); die Seele iſt dann Geiſt geworden (νοωθεῖσα) und im intelligibelen Raume. Wenn ſie Jenen, den Jenſeitigen, ſchaut, vergißt ſie alles übrige Geſchaute, auch das Denken (νοεῖν); ſie ſchaut nicht mehr in der Abfolge; das Schauen fließt mit dem Geſchauten zuſammen [251]). Auch alle intelligibele Form ſchwindet der Seele in brünſtiger Liebe zur Gottheit; ſie muß ſelber formlos werden, ſoll die Erfüllung derſelben und Erleuchtung durch die erſte Natur ungehindert ſein [252]). Eben darum kann von dieſer kein Wiſſen, kein Gedanke oder Begriff ſtatt finden, die ja eine Mannichfaltigkeit vorausſetzen, ſondern nur durch Inweſenheit (παρουσία) wird man ihrer inne. Den der ſchauen will, kann man durch Begriffe anregen, gewiſſermaßen den Weg zeigend; die Schauung ſelber iſt die That deſſen der zu ſchauen gewollt hat, und die Seele ſolcher die nicht zur Schauung gelangt ſind, hat kein Verſtändniß für dieſelbe (σύνεσις) und ihre Herrlichkeit (ἀγλαΐα). Es findet nur Auffaſſen, Berühren und ſich Einpaſſen (ἐναρμόσαι) ſtatt. Und doch ſehnt ſich naturgemäß die Seele mit Gott geeinigt zu werden; wir ſehnen uns dem Dieſſeitigen zu entfliehen, mit Allem was in uns iſt Gott zu umfaſſen; Niemandem iſt er außerhalb (ἔξω), er iſt mit Allen ohne daß ſie es wiſſen [253]). Die Seele empfindet noch Geburtswehen (ὠδίνει) auch wenn ſie Alles geſchaut hat was an derſelben (unbedingten) Einheit Theil hat und bleibt unerleuchtet, jenes Got-

---

251) VI, 7, 35 (II, 137, 18. 138, 7). ib. I. 22 ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ αὐτῆς ὁ νοῦς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίνεται. vgl. l. 3.

252) ib. c. 34. 136, 10. — VI, 9, 7. 88, 17.

253) VI, 9, 4. 73, 12. — c. 9. 91, 23. — c. 7. 88, 32. vgl. c. 4. 84, 5.

tes untheilhaft, hat aber was ſie ſuchte, ihr wahres Endziel, erreicht, wenn ſie erleuchtet jenes Licht berührt. Daß jener Gott ſei, wird ſie dann inne, nicht wie er ſei, der unausſprechliche; gleich den Begeiſterten und Gottergriffenen, die wiſſen daß ſie von einer höheren Kraft ergriffen ſind, ohne zu wiſſen von welcher [254]). Solches Geſicht iſt unausſprechlich (δύσφραστον), weil es in der Anſchauung ununterſcheidbar mit ihr zuſammenfiel, ja nicht einmal Anſchauung war, worin das Sehende und Geſehene unterſchieden wird; es war eine andre Art des Sehens, eine Ekſtaſe, eine Vereinfachung (ἁπλωσις), Hingabe ſeiner ſelber, eine Flucht zu dem Einzigen [255]). Auch das Selbſtbewußtſein ſchwindet mit dem ſondernden Denken; ohne die Gottheit in der Erkenntniß zu haben, haben wir ſie dennoch; ſind wir ja auch dann am einſichtigſten (συνετοί), wenn unſer Wiſſen und unſer Ich zuſammengefallen iſt. Plotin war überzeugt daß unſer Bewußtſein das Tiefſte ihm zu Grunde liegende nur abſpiegele, nicht erzeuge [256]). Es findet im Zuſtande ſolcher Verzückung keine Bewegung der Seele ſtatt, ja ſie iſt nicht mehr Seele, nicht mehr Geiſt, über beide und über die Tugenden erhaben, ruhig, in einſamen Beharren (ἐν ἐρήμῳ καταστάσει) in ihrer unerſchütterlichen Weſenheit [257]). Dieſer höchſten Anſchauung können wir nur theilhaft werden, wenn wir uns in unſer Inneres zurückziehn, nicht zu irgend einem Aeußeren uns neigen und unſrer ſelber vergeſſen; doch darf man ihr nicht nachjagen, muß ſie ruhig erwarten bis ſie erſcheint, nur durch die innere Sammlung zum Schauen vorbereitet [258]). Dieſes höchſte

254) V, 3, 17 (II, 373, 31 sqq.) — V, 5, 6 (II, 24, 19). — V, 3, 14. 370, 8 sqq.

255) VI, 9, 10. 92, 32. ib. c. 10. p. 93, 3. V, 8, 11 (II, 14, 19). VI, 7, 34 (II, 136, 20). c. 35. 138, 22. — VI, 9, 11. 94, 1.

256) V, 3, 14. 370, 11. — V, 8, 11. 15, 17. — IV, 4, 4. 272, 18 ἔχει ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως ἢ εἰ εἰδείη . . . ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει. vgl. I, 4, 9 sqq. ob. Anm. 221 ff.

257) VI, 7, 35 (II, 138, 32). VI, 9, 11. 93, 18. V, 5, 8. 27, 5.

258) VI, 7, 34 sq. ob. Anm. 249. 251. VI, 9, 7. 88, 20. c. 11. 94, 18. vgl. V, 5, 7 (II, 26, 5). V, 3, 17. — V, 5, 8 (II, 26, 15).

Licht und die daſſelbe begleitende unausſprechliche Seligkeit kommt und wird geſchaut wie nicht gekommen; auch im Geiſte vermag es nicht zu beharren und die Seele ſchrickt zurück vor dem Form- und Geſtaltloſen deſſelben; dennoch verſchwindet es nimmer gänzlich: auch kann wohl eine Kontinuität der Schauung ſtatt finden, wenn der Körper der Seele durchaus keine Störung bringt [259]).

Man darf nicht fragen, was durch die höchſte Anſchauung bezweckt werde; als der höchſte erreichbare Zuſtand der Seele und des Geiſtes iſt ſie unbedingter Selbſtzweck. Was oder Wie fragt ſich jedoch, ſoll ſie, flüchtig vorübergehend und ohne Beſtimmtheit der Erinnerungen zurückzulaſſen, in uns wirken, und warum legt Plotinus in Abhandlungen ſehr verſchiedener Zeiten ſo großes Gewicht darauf? das ſie begleitende Gefühl überſchwänglicher Befriedigung konnte den unbedingten Werth derſelben ohnmöglich beſtimmen. Zunächſt iſt der Begriff wohl als Abſchluß ſeiner Erkenntnißlehre zu betrachten. Soll die Erkenntniß ſelbſt des kosmiſchen Geiſtes immer noch zwieſpältig und in ſo fern bedingt ſein und ihre Realität abhängig von dem unbedingt Einen oder Guten, ſo muß ihm das Vermögen eignen in dieſer ſeiner Abhängigkeit von demſelben es unmittelbar zu ergreifen; es muß einswerdende Anſchauung an die Stelle des in zwei Faktoren aus einander gehenden Denkens treten. Vermag nun das kreatürliche Denken der Seele fort und fort ſich zum Geiſte zu erheben und nur indem ſichs dazu erhebt, zur Wahrheit zu gelangen, ſo wird ihm die wenn auch noch ſo ſehr abgeſchwächte und nur ſporadiſch ſich verwirklichende Fähigkeit einwohnen den letzten Grund alles Seins und aller Erkenntniß unmittelbar zu ergreifen. Und ſind ſolche Momente der Erhebung und Erleuchtung nicht zugleich eine Gewährleiſtung für die Realität der auf Schlußfolgerungen beruhenden Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ein über alles Endliche hinausreichendes oberſtes transſcendentes Princip vorauszuſetzen? Daß Plotin ſo dafür gehalten, ſcheint aus der Verbindung ſich zu

259) V, 5, 8. 26, 30. — VI, 9, 3. 81, 19. — c. 10. 92, 21. c. 11. 94, 26.

ergeben, in welcher er ſeine Aeußerungen über die Anſchauung der göttlichen Weſenheit zu der Begriffsbeſtimmung derſelben und der Beweisführung zu ſetzen pflegt. Sollen aber die vereinzelten Momente ſolcher Anſchauung ohne alle Einwirkung auf unſer beſonnenes Selbſtbewußtſein bleiben? Durch Rückerinnerung an das in der Ekſtaſe Geſchaute vermögen ſie freilich nicht zu wirken; welche Beſtimmtheiten hätten davon aufgefaßt und dem Gedächtniß überliefert werden können? Aber das Bewußtſein ſolcher Anſchauung fähig zu ſein, ſoll ja zum Motiv werden, uns von der Außenwelt und der Ichheit zurückzuziehn, um für jene empfänglich zu werden. Auch Nachwirkung ſetzt Plotin voraus; aus der Anſchauung herausfallend, ſagt er, erwecke die Seele die Tugend in ſich, und von ihr ſich ganz geſchmückt ſehend, werde ſie durch Tugend zum Geiſte und durch Weisheit zu dem Gotte erhoben. Iſt er nicht auch immer um uns? und wäre er es nicht, würde da nicht unſre gänzliche Auflöſung und Nichtſein erfolgen? Richten wir unſren Blick auch nicht immer auf ihn, ſo tritt doch das Endziel und völliger Frieden ein (*ἀνάπαυλα*), ſobald wir zu ihm aufſchauen. Ja, Plotin nimmt auch die Möglichkeit der Kontinuität der Anſchauung an[206]). So war er auf dem Wege zum Begriff eines der Tiefe unſrer Seele eigenen, immer von neuem zu erweckenden und unſre Thätigkeiten lenkenden zuſtändlichen Gottesbewußtſeins zu gelangen. In Folge ſeines Gottesbewußtſeins mußte freilich die myſtiſche Seite der Inweſenheit Gottes die Oberhand gewinnen. Doch hält er im Unterſchiede von manchem ſpäteren Myſtiker den Begriff völligen Einswerdens der Seele mit Gott frei von aller Anwendung theurgiſcher und magiſcher Mittel.

18. Eine ſo dem irdiſchen Leben und der praktiſchen Thätigkeit abgewendete Theorie konnte, ganz abgeſehn von den Zeitverhältniſſen, zu eingehenden Unterſuchungen über den Staat und ſeine

---

260) VI, 9, 11. 94, 26. — ib. c. 8. 90, 18. — c. 10. 92, 21 *πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως. ἔσται δὲ ὅτι καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας οὐκέτι ἐνοχλουμένη οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.*

Gliederung nicht veranlaſſen; und in der That finden wir bei Plotin nur wenige unerhebliche darauf bezügliche Aeußerungen[261]). Wäre ihm die Gründung der beabſichtigten Platonopolis gelungen, ſo würden wahrſcheinlich wiſſenſchaftliche Lehrzwecke ſie ganz beherrſcht haben: vom platoniſchen Staate hätte ſchwerlich mehr als das äußere Fachwerk entlehnt werden können; der Grundgedanke deſſelben, ſittliche Wiedergeburt durch harmoniſche Entwickelung der verſchiedenen Seelenkräfte zu begründen, lag dem Plotin fern; ſein Augenmerk war ausſchließlich auf Flucht aus dem dieſſeitigen ins jenſeitige Leben gerichtet, und dem konnte kein erdenklicher Staatsorganismus entſprechen. Da war denn ſein Blick ohngleich mehr auf die Welt des Glaubens als auf die des Handelns gerichtet. Wohl begreiflich daß das Chriſtenthum in ſeiner erhabenen Einfachheit dem hochfliegenden Geiſte Plotins nicht genügte und diejenige Form deſſelben, in der ſich Anklänge an ſeine eigne Theorie fanden, die gnoſtiſche, durch die Willkür ihres phantaſtiſchen Denkens, ihn abſtieß; denn mußte auch er zu ſinnbildlicher Darſtellung oft ſeine Zuflucht nehmen, ſo iſt er doch durchgängig beſtrebt den Faden ab- und liberleitender Gedanken feſt zu halten. Er vertheidigt die Abgeſchloſſenheit ſeiner drei intelligibelen Principien gegen die gnoſtiſchen Verſuche fernerer Einſchiebungen oder Spaltungen und gegen ihre ſinnliche Auffaſſung der intelligibelen Weſenheiten[262]); er verwirft die Miſchung derſelben mit ſtofflichen Beſtandtheilen, die Verkennung der der Welt zu Grunde liegenden Ideen und die daraus hervorgegangene Verachtung der Welt, nebſt der Lehre vom Weltbildner (Demiurgos)[263]); nicht minder die gnoſtiſche Ge-

261) ſ. d. St. b. Zeller 832.

262) III, 9, 1. 2. c. 1 (II, 33, 23) *μήτε πλείω τούτων (δεῖ) τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω.* — p. 35, 12 *διὰ τί οὐκ εἰς ἄπειρον οὕτω (νοῦς ποιεῖν);* — c. 4. 6. — c. 4. 36, 31 *εἰ δὲ οἷον περιῤῥυήσασαν τὴν ψυχὴν φήσουσι πεποιηκέναι, οὐχ ἡ τοῦ παντὸς τοῦτο πάσχει.* vgl. c. 6.

263) Ib. c. 1, 2. — c. 5. 38, 17 *ἄλογος δὲ καὶ ἡ παρεισαγωγὴ αὐτοῖς τῆς ἑτέρας ψυχῆς ταύτης, ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστᾶσι.* — c. 4.

ringachtung der Tugenden, den Glauben an Zauberei und magiſche Künſte, ihre ſtolze Ueberhebung [264]). Man ſieht aber wie er die Vermiſchung und Entſtellung ſeiner eignen Theorie mit gnoſtiſchen Elementen fürchtet [265]). Plotinus ſchließt ſich jedoch auch den Beſtrebungen ſeines und des vorangegangenen Jahrhunderts an, durch gezwungene Auslegung der polytheiſtiſchen Mythen und Gebräuche, um das neu belebte religiöſe Bedürfniß zu befriedigen und in Uebereinſtimmung mit ſeiner eigenen philoſophiſchen Theorie zu ſetzen. Die wohl gegliederte Geiſterwelt des Plotinus bot hinreichende Mittel dar den Göttern des Volksglaubens geeignete Stellen darin anzuweiſen und ſie zu vergeiſtigen. In der Menge der Götter ſollen wir eben die Größe des Königs derſelben anerkennen [266]). In den drei Urweſen der Theogonie, Uranus, Chronos und Zeus, findet er, indem er das Nacheinander der Abfolge als mythiſche Einkleidung beſeitigt [267]), ſeine drei Principien, das Urweſen, den Geiſt und die Weltſeele wieder; die Inweſenheit der intelligibelen Welt im Geiſte ſoll dadurch angedeutet werden, daß Chronos ſeine Kinder verſchlingt, das Hervorgehn der Weltſeele aus dem Geiſte dadurch daß Zeus nicht verſchlungen wird. Doch wird nach einer

---

37, 22 *οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ ... εἰ ἀξιοῦσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου. ἤ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου;* c. 8. 43, 20. c. 5. 38, 28 *καίτοι τί δεῖ αὐτοῖς γενέσθαι ἐν παραδείγματι κόσμου, ὃν μισοῦσι;* vgl. c. 8—13. vgl. c. 17. 18.

264) ib. c. 15. 52, 30 *τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκ παντὸς τοῦ χρόνου ἀνηυρημένην τό τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὑπάρχειν, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν κτλ.* — c. 14 pr. — c. 9. 46, 3 *τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν. πείθονται δὲ ἄνθρωποι ἀνόητοι ... ὡς σὺ ἔσῃ βελτίων ἁπάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν.* c. 16. 55, 15 *λέγουσι αὐτῶν προνοεῖν μόνον.*

265) c. 10. 47, 8 *αἰδὼς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων, οἳ τοιούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπ' αὐτοῦ μένουσι.*

266) ib. c. 9. 45, 14.

267) IV, 8, 4. 66, 4. III, 5, 9 (II, 386, 28).

andern Deutung Zeus als Geist und Aphrodite als Weltseele gefaßt, da auf die zwei verschiedenen Aphroditen, die himmlische und irdische, die zwei verschiedenen Seiten der Weltseele sich zurückführen ließen. So trägt Plotin auch kein Bedenken Hestia und Demeter auf die Weltseele zu beziehn, oder sie Here zu nennen [268]): ist es ihm ja nur darum zu thun Spuren der Voraussetzung seiner Principien im bunten Gewebe der Mythologie nachzuweisen, nicht dieses zu entwirren und demnächst zu rekonstruiren. Wie wenig kritisch er dabei zu Werke ging, zeigt namentlich die Beziehung des Hermes auf die intelligibele Form (λόγος), der Göttermutter auf die unfruchtbare Materie; für die erstere Beziehung konnte er nur das dem Hermes beigelegte Attribut des Phallos, für letztere lediglich die Kastration der Priester der Kybele anführen. Zu sinnreicherer Auslegung boten sich ihm die Mythen von Prometheus und der Pandora, vom Schattenbilde des Herakles und von der Erhebung des Minos zum Tischgenossen des Zeus dar [269]). Auch die Verehrung der Götterbilder und Heiligthümer stand er nicht an zu rechtfertigen. Er hob hervor daß die Erregbarkeit der Seele (das εὐάγωγον) am leichtesten ergriffen werde durch das der (geistigen) Natur Entsprechende (προσπαθές), daher das durch Nachahmung Darstellende, — nach der Voraussetzung, daß bei der durchgängigen Wechselbeziehung unter allen Bestandtheilen der Welt, auch die Nachbildung noch einen Theil der Kraft Dessen dem sie nachgebildet sei, in sich bewahre und auf den Beschauer durch sympathetische Anregung übertrage [270]). In ähnlicher Weise erklärt Plotin sich die Wirkung der Gebete; gehört werden können sie nicht von den Göttern; die Sonne und die übrigen Gestirne haben keine leibliche Ohren; noch weniger die unsichtbaren Götter; und erhört werden würden die Bitten der Einzelnen auch nicht können, da sie so oft auf Niederes, ja Schlechtes gerichtet sind, und da die göttliche Weltordnung das Ganze des Weltalls, nicht das Wohlsein des Einzelnen

268) s. die Belegstellen bei Zeller 837 f.
269) s. Zeller a. a. O.
270) IV, 3, 11. 246, 31.

bezweckt [271]). Aber in Folge der Verwandtſchaft unter allen von ſeeliſchen Kräften bewegten Theilen des Weltalls und der aus dieſer Verwandtſchaft hervorgehenden durchgängigen Sympathie unter ihnen, ergeben ſich den Gebeten entſprechende Wirkungen in den Himmelskörpern an welche ſie gerichtet werden. Wozu alſo beten? doch wohl um mit deutlicher Einſicht der Sympathie ſich hinzugeben, von welcher der Böſe (nicht betende) ohne es zu wiſſen ergriffen wird [272]). So kommt denn Plotin auf ſeinem Wege und in ſehr verſchiedenem Sinne zu dem ſtoiſchen Satz: der Gute folge mit Wiſſen und freiwillig dem Geſchicke, der Böſe wider Wiſſen und Willen. Auf die alle Theile des Weltalls umfaſſende ſympathiſche Wechſelbeziehung werden nicht minder Bezauberung oder Magie und die verſchiedenen Arten der Wahrſagung zurückgeführt. Nur die Annahme einer in die vorherbeſtimmte ewige Naturordnung eingreifenden phyſiſchen Einwirkung der Magie und die das Miteinander der Ereigniſſe in ein Durcheinander umſetzende Mantik verwirft er, überzeugt daß die höchſte Thätigkeit des Menſchen über

---

271) IV, 4, 26. 295, 4 *γίνονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἷον σύναψιν καὶ κατὰ τοιάνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων καὶ αἱ ποιήσεις οὕτως· καὶ ἐν ταῖς μάγων τέχναις εἰς τὸ συναφὲς πᾶν· ταῦτα δὲ δυνάμεσι ἑπομέναις συμπαθῶς.* 1. 18 . . *εὖ τίθοιτο δὲ οἷον συμπαθῶς· καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οἰχ ὅν ἡμεῖς τρόπον.* vgl. c. 30. 301, 8. 16. c. 38. 312, 26 *εὐχαῖς ἢ ἁπλαῖς ἢ τέχνῃ ᾀδομέναις.* c. 41. 315, 26 *ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλο ἄστρον οὐκ ἐπαΐει καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένῃ κτλ.* vgl. c. 42 pr.

272) ib. c. 43. 319, 10 *ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἁπάντων ἐκεῖνο φανερόν, ὅτι, ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ.* ib. 320, 5 *οὕτω θαυμαστῶς ἔχει δυνάμεως καὶ τάξεως τόδε τὸ πᾶν γινομένων ἁπάντων ἀψόφῳ κελεύθῳ κατὰ δίκην, ἣν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδενί, ἧς ἐπαΐει μὲν ὁ φαῦλος οὐδέν, ἄγεται δὲ οὐκ εἰδὼς οὗ δεῖ ἐν τῷ παντὶ φέρεσθαι· ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε καὶ οὗ δεῖ ἅπεισι κτλ.* Dieſe durchgängige Sympathie (c. 32. 301, 25. c. 35. 308, 27) oder Symphonie (c. 33. 306, 6. vgl. 35. 308, 28. c. 38. 313, 9 . . *πάντα γὰρ ἑνός*) bedient ſich zwar phyſiſcher

dem Zauberkreis der Sympathie hinaus liege[273]). Das Eine wie das Andre widerſpricht ſeiner Ueberzeugung von der nicht aus Ueberlegung hervorgegangenen, ſondern lediglich aus der ewigen Natur des ſchlechthin Guten und der dadurch bedingten Geiſterwelt abzuleitenden vollkommnen Weltordnung; in ihr kann der Theil immer nur aus dem Ganzen begriffen und nicht aus irgendwie materiellen Wirkungen abgeleitet werden, die der Verwirklichung des Theiles immer nur zu äußeren Mitteln dienen können.

Auf dieſer Ueberzeugung beruht denn auch die ſtarke und die ſchwache Seite des Lehrgebäudes Plotins: die ſtarke Seite, ſofern ſie ihn von früheren und ſpäteren Faſſungen des Pantheismus fern hielt. Die alles Mannichfaltige, das geiſtige wie das materielle, bedingende oberſte Einheit will er, gleich wie die Stoa, finden, aber nicht als Einheit woraus, ſondern wodurch Alles werde. Der Zwieſpältigkeit der ſtoiſchen Einheit bedarf er daher weder noch hält er ſie für denkbar; erſteres nicht, weil er ſich nicht die Aufgabe ſtellt alles Mannichfaltige der Erſcheinungen als in der Einheit ſchon als ſolches enthalten aus ihr abzuleiten; letzteres nicht, weil er die ſtoffartigen Erſcheinungen nicht als wahrhaft Seiendes gelten laſſen kann. Die Aufgabe, welche er ſich ſtellt, iſt zu zeigen daß das Geiſtige das wahrhaft Seiende ſei und wie es als das Wodurch, als tranſiente Urſache aller Erſcheinungen zu faſſen ſei. Iſt ihm aber auch der Geiſt und ſein Sichſelberdenken der Grund alles in die Erſcheinung tretenden oder vielmehr ihr zu Grunde liegenden Weſenhaften, ſo überzeugt er ſich doch das Ab-

---

Mittel, ohne jedoch durch ſie bewirkt zu werden. c. 31. 302. c. 37. 301. c. 39. 313.

273) ib. c. 40. 314. 43. 317. vgl. ob. — c. 30. 302, 9 *εἰ πιστοὶ οἱ λέγοντες, οἳ καὶ αὐτὸν φασι τὸν σύμπαντα οὐρανὸν γοητεύεσθαι ὑπὸ ἀνθρώπων τόλμης καὶ τέχνης.* c. 39. 313, 18 *συνταττομένων δὲ ἀεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντελούντων πάντων, σημαίνεσθαι πάντα: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον.* c. 43. 317, 9 *ὁ δὲ σπουδαῖος πῶς ὑπὸ γοητείας καὶ φαρμάκων; κτλ.* l. 15 *ἐπῳδαῖς τὸ ἄλογον πάσχει κτλ.* vgl. Anm. 242. — Ueber Aſtrologie ſ. ob. S. 354 f.

ſolute damit noch nicht erreicht zu haben, und er verzichtet lieber auf poſitive Weſensbeſtimmungen ſeiner unbedingten Einheit als daß er ſich der Vermiſchung deſſelben mit irgend welchem Bedingten ausgeſetzt hätte. Daß eben darin die Tiefe und Kraft ſeines religiöſen Bewußtſeins ſich zeigte, wird man nicht in Abrede ſtellen können, wie vergeblich er auch mit Sprache und Gedanken ringt das Unausſprechliche auszuſprechen, das Unwordenkliche zu verdeutlichen. Wie lebhaft er auch überzeugt war daß die letzte wahrhaft zureichende Urſache alles Seins und Denkens in jenem Abſoluten ſich finden müſſe, zur Ableitung des Bedingten vermochte er die Grenzen des Geiſtes nicht zu überſchreiten. Da konnte er denn den Rückgang auf die platoniſchen Ideen nicht vermeiden, aber eben ſo wenig ſie als ewige unbedingte Beſtimmtheiten gelten laſſen; Denken und Sein ſollte untrennbar in ihnen zuſammenfallen, der Geiſt, nicht irgendwie von ihnen abgelöſt, ihre perennirende Quelle ſein. In dieſer Auffaſſung der Ideen entfernt er ſich von Plato und nähert dem Ariſtoteles ſich an; alle Gedanken des Geiſtes ſind auch ihm reale Weſenheiten, weil Denken und Sein in ihnen zuſammenfallen muß; nur läßt er ſie nicht unmittelbar in die Welt der Erſcheinungen übergehn, ſondern erſt durch Vermittelung der Weltſeele. Dieſe Auffaſſung der Ideen ſcheint dem Plotin, im Unterſchiede von Ammonius Sakkas und deſſen übrigen unmittelbaren Schülern, namentlich des Longinus, eigenthümlich geweſen zu ſein[274]), und ſie, dieſe Auffaſſung, verſtattete eine gewiſſe Annäherung an die ſtoiſche Lehre von den Samenverhältniſſen; doch mußte er ſie aller materiellen Beimiſchung entkleiden und hervorheben daß ſie nicht vereinzelt, je für ſich, ſondern nur kraft ihrer Zuſammengehörigkeit mit der Geſammtheit, d. h. nicht als für ſich beſtehende Urſächlichkeiten zu wirken vermöchten[275]). Alle Kraft

274) Porphyr. vita Plot. c. 19. 20. Auch Porphyrius hatte zu Anfang ſeiner Bekanntſchaft mit Plotinus zu zeigen unternommen *ὅτι τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*, war aber vom Amelius widerlegt und für die plotiniſche Auffaſſung gewonnen worden, ib. c. 18.

275) IV, 4, 39. 313, 23 *γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ*

zu wirken führt er auf das Geiſtige und zwar auf die daſſelbe harmoniſch durchdringende Einheit zurück. So trifft er auch in ſeiner Lehre von der göttlichen Weltordnung und Vorſehung nur äußerlich mit den Stoikern zuſammen. Die Unverbrüchlichkeit derſelben führt er nicht auf Plan und Ueberlegung, ſondern auf die nothwendige Zuſammengehörigkeit, nicht ſowohl der inneren Abfolge als der inneren Zuſammengehörigkeit zurück: — was in der Welt des Intelligibelen von Ewigkeit zu Ewigkeit iſt, ſoll in der Welt des Werdens unter der Form der Zeit zur Erſcheinung gelangen. Daher denn Plotinus auch in der Ethik nur äußerlich mit der Stoa zuſammentreffen kann, in der Grundanſchauung ſich von ihr entfernen muß. Er hält mit ihr, und im Gegenſatz gegen darüber ſich hinwegſetzende Gnoſtiker, die Unbedingtheit der ſittlichen Anforderungen feſt; theils aber ſind ſie ihm nicht das ſinnlich Gegebene blos beſchränkende oder formirende Beſtimmungen, ſondern aus dem Geiſte herauswirkende poſitive Zweckbegriffe, theils unterſcheidet er die Guten von den Böſen nicht ſo, daß jene aus Einſicht in die Weltordnung handelten, dieſe ohne dieſelbe, ſondern ſo, daß jene kraft der Erhebung der Seele zum Geiſte, daher aus rein geiſtigen Motiven handelten, dieſe nicht. Der Stoa und dem Plotin zufolge handeln die Guten aus Erkenntniß; aber letzterem iſt die Erkenntniß Folge der Erhebung der Seele zum Geiſte und davon wiederum die Folge Uebereinſtimmung der Handlungen mit der Weltordnung, wogegen jene die Erkenntniß von der Uebereinſtimmung der jedesmaligen Handlung mit der Weltordnung als Bedingung ihrer Sittlichkeit hinſtellten, ohne angeben zu können, wie eine ſolche Erkenntniß erreichbar ſei. Plotinus begnügt ſich vorauszuſetzen daß in dem Grade in welchem die Seele zum Geiſte ſich erhebt, ſie in Uebereinſtimmung mit der Weltordnung ſich finden müſſe. Damit hängt zuſammen ſein Begriff von der

---

σπερματικούς, ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς καὶ τῶν προτέρων ἢ κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους· οὐ γὰρ ἐν σπερματικοῖς λόγοις ἔνι καὶ τῶν γινομένων παρὰ αὐτοὺς οὐδὲ τῶν παρὰ τῆς ὕλης εἰς τὸ ὅλον συντελούντων οὐδὲ τῶν δρωμένων εἰς ἄλληλα παρὰ τῶν γενομένων. κτλ.

Freiheit; sie besteht ihm in der Erhebung des Geistes über den Zauber welchen die Natur, d. h. die Abfolge der Ereignisse in der Welt der Erscheinungen, auf uns übt; unabhängig davon ist die wahre Erkenntniß und die Tugend, die eben darum mit Plato als herrenlos bezeichnet wird; Freiheit also wiederum nicht ohne Erhebung der Seele zum Geiste. Weitere Entwickelung dieses Begriffs möchte vielleicht zu dem der transscendentalen Freiheit geführt haben; nur freilich würde Plotinus sie auch wiederum deterministisch, d. h. als durchaus abhängig von der Zusammengehörigkeit im Reiche des Intelligibelen und nur als frei vom sogenannten influxus physicus gefaßt haben. Doch wir müssen uns enthalten die Vergleichung stoischer und plotinischer Lehren weiter durchzuführen und wenden uns mit Beziehung auf das früher Hervorgehobene zu kurzer Erörterung der Frage, wie Plotinus zu den Emanationstheorien sich verhalte. Er entfernt sich in so fern von ihnen daß er keinen realen Ausfluß des Geistes aus dem Absoluten, der Weltseele aus dem Geiste, der Welt der Veränderungen aus der Weltseele annimmt, daher auch nicht unterscheidet zwischen dem in sich verborgenen obersten und dem wirkenden Gotte, mithin auch die träumerischen Erklärungen des Uebergangs vom Insichsein zum Aussichheraustreten beseitigt. Seine unbedingte Einheit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit letzter Grund alles Mannichfaltigen, alles Seins und Denkens. Von zeitlicher Entwickelung und Abfolge kann dem zufolge im ganzen Reiche des Intelligibelen nicht die Rede sein. Auch in dem Gebiete des Geistes will Plotin nicht erklären wie Eins aus dem Andren hervorgehe; noch weniger kann er versucht sein sinnliche Vorstellungen, wie die der Geschlechtsverschiedenheit einzumischen; an die Stelle der Abfolge und des Außer- und Nebeneinanderseins der geistigen Wesenheiten tritt bei ihm der Versuch ihr harmonisches Zusammensein, ihre Wechselbeziehungen, zu verdeutlichen. So wenig ihm der Geist eine Emanation des unbedingten Eins ist, eben so wenig die Weltseele eine Emanation des Geistes; jener ist ihm die nothwendige Voraussetzung aller Realität des Denkens, alles Zusammenfallens von Denken und Sein, diese die Bedingung des Aussich-

herauswirkens des Geiſtes. Nur um ihre Theilnahme zugleich am Geiſte und an der Welt der Erſcheinungen zu bezeichnen, unterſcheidet er wiederum eine zwiefache Seite derſelben und ſtatt durch willkürliche Annahme einer urſprünglichen Vermiſchung oder Verkehrung im Geiſterreich den Stoff aus dem Intelligibelen abzuleiten, faßt er ihn, in einer freilich nicht zu völliger Deutlichkeit gelangten Erörterung, als den Gegenſatz des Guten und ſchlechthin Einen, oder mit Anſchluß an Ariſtoteles, als das nothwendig der Welt der Erſcheinungen vorauszuſetzende Vermögen. So findet ſich denn auch bei ihm noch der platoniſch-ariſtoteliſche Dualismus und wir wollen es ihm nicht zum Vorwurf machen daß er ihn nicht durch gekünſtelte Deutungen zu beſeitigen oder ihn zu bemänteln verſucht hat. Dagegen führt er noch entſchiedener als ſeine Vorgänger alles Reale in der Welt der Erſcheinungen auf die Kauſalität der Welt des Intelligibelen zurück. Wie alſo kann man ſagen daß ſeine Weltanſchauung mit der orientaliſchen zuſammenhänge? Zuerſt iſt ſein Begriff vom unbedingten, über alles Denken und Denkbare hinausreichenden Princip ein dem griechiſchen Geiſte fremder, dagegen ein zugleich dem iſraelitiſchen Monotheismus und dem emanatiſtiſchen Polytheismus, wiewohl in je verſchiedener Weiſe, eigenthümlicher; in erſterem entwickelte er ſich, der Vermenſchlichung des Jehovabegriffs ohngeachtet, aus der Ueberzeugung von der unbedingten Abhängigkeit von Jehovah oder dem Ewigen; Philo ſprach nur in wiſſenſchaftlicher Form den Glauben ſeines Volkes aus; der emanatiſtiſche Polytheismus bedurfte eines transſcendenten Princips, um für ſeine Ableitungen einen feſten Anfangspunkt zu gewinnen, wogegen die urſprüngliche Anſchauung der griechiſchen Theogonie die einer allmähligen Entwickelung des Göttlichen aus dunklem Grunde war. Fand ſich ſchon in der Faſſung des Begriffs des Abſoluten Rückgang auf den Orient, ſo nicht minder in der Ableitung aus demſelben, jedoch mit Abſtreifung der ſinnlichen Auffaſſung der Ausflüſſe. Wie hätte auch der Platoniker ſie ſich aneignen können? ſchon von Numenius u. A. war ſie beſeitigt worden; man mußte hier in die platoniſche Bahn wieder einlenken und gelangte ſo zu einem ſcharf ausgeprägten Intellektualismus, wie

er sich bei keinem der früheren griechischen Philosophen findet. In dem stufenweisen Herabsinken vom schlechthin Vollkommnen bis zur Welt der Erscheinungen findet dann wiederum Annäherung an die Emanationslehre statt; nur, wie gesagt, mit Beseitigung aller physisch-materiellen Ableitung; Alles sollte bei zunehmender Entfernung vom Unbedingten, allmählig sich abschwächen. Die Begriffe des Geistes und der Weltseele fand Plotin allerdings schon bei Plato, aber ersteren ohne Zurückführung auf das schlechthin unbedingte Eins, letzteren als Uebergangsstufe zu der Welt des Werdens und Vergehns, wogegen die Weltseele des Plotin zugleich eine mit Nothwendigkeit aus dem Geiste sich ergebende Wirkung desselben ist, oder ein abgeschwächter Geist, nach der Voraussetzung daß die Wirkung stets weniger vollkommen als die Ursache sein müsse. Plato greift zu der Weltseele als Grund der Welt der Erscheinungen, Plotin zugleich als nothwendigem Erzeugniß des Geistes. Diese stetig absteigende Reihenfolge ist eine Anschauungsweise der Emanationslehre, die jedoch durchaus geistig dialektisch gefaßt, auf diese Periode der griechischen Philosophie übergeht.

Eine Vergleichung des plotinischen Lehrgebäudes mit späteren Durchführungen der Identitätslehre oder des Pantheismus würde zu weit führen und dieses Orts nicht sein; doch mögen einige wenige Bemerkungen verstattet sein. Die Versuche des Johannes Skotus Erigena die caussae primordiales, oder die des Kampanella die Primalitäten als das Göttliche in der Welt der Erscheinungen nachzuweisen, würden dem Plotinus nicht genügt haben, ihm als episodische Auflockerungen der alle Theile des Weltalls durchdringenden Harmonie und als Vermischung der Welt des Intelligibelen mit der der Erscheinungen erschienen sein. Die spinozistische Zweiseitigkeit des Absolnten, wie unendlich folgerecht auch durchgeführt, hätte ihm als Rückkehr zur Stoa erscheinen mögen; und wie hätte er mit der die Durchführung beherrschenden Naturkausalität, seiner Ueberzeugung daß alles Wesenhafte geistiger Natur und das Geistige das ausschließlich Wirkende sei, entsprechen können, wenngleich er im fünften Buche der Ethik Spinozas eine der seinigen homogenere Anschauungsweise kaum hätte verkennen können.

Sehr möglich, daß er mit der in Giordano Bruno's italieniſchen Hauptſchriften durchgeführten Theorie leichter ſich hätte befreunden können. In Hegels Monismus aber, um dieſe gelegentlichen Bemerkungen nicht weiter fortzuſetzen, hätte er das ſchlechthin Seiende und den von ihm ſo entſchieden hervorgehobenen Unterſchied zwiſchen bedingtem und unbedingtem Denken vermiſſen müſſen.

Plotins ſpiritualiſtiſche Alleinheitslehre, wenn man ſich dieſes Ausdrucks bedienen darf, iſt ihrer weſentlichen Eigenthümlichkeit nach in der Folgezeit nicht erneuert worden und hätte mit Erfolg auch wohl nicht erneuert werden können, will man nicht etwa annehmen daß an ihre Stelle der dogmatiſche Idealismus getreten wäre, der doch freilich einer ganz andren Entwickelungsreihe angehört. Kaum möchte eine ſolche Verbindung eindringlichen Scharfſinns mit Sicherheit und Unbefangenheit der Bewegung auf dem Gebiete der Geiſterwelt ſich je wiedergefunden haben. Plotinus bahnt ſich auf demſelben Schritt für Schritt den Weg durch Ermeſſung der entgegenſtehenden Schwierigkeiten und bewegt ſich dann darauf mit der Sicherheit eines Traumwandelers. Er iſt hellſehender Myſtiker; vielleicht könnte man Poiret ihm vergleichen; er ſpricht ſeine Anſchauungen mit um ſo feſterer Ueberzeugung aus, je mehr er ſich überzeugt hält die Tiefen der Probleme durchforſcht zu haben, und ſo ſchließen denn auch ſeine Anſchauungen lückenlos und nach inneren Beziehungen einander ſich an. Und warum konnte die plotiniſche Anſchauungsweiſe als Theorie nicht von neuem durchgeführt werden? Hier müſſen wir unſer Augenmerk auf ihre ſchwache Seite richten. Sie hatte von vorn herein auf gründliche und unbefangene Erforſchung der nur thatſächlich zugänglichen Welt der Erſcheinungen verzichtet. Mögen auch immerhin die letzten Gründe derſelben im Intelligibelen ſich finden, zu entdecken vermögen wir ſie doch nur durch ſorgfältige Ausmittelung der Exponenten, deren ſie zu ihrer Kauſalität in der Welt der Dinge ſich bedienen. Geiſtestrunken will Plotin jene intelligibelen Urſachen unmittelbar ergreifen und ſetzt auf die Weiſe unhaltbare Erklärungen der Erſcheinungen an die Stelle ohngleich richtigerer ſeiner Vorgänger; ſo z. B. in ſeinen Erörterungen über

das Gesicht und das Gehör [276]). Daher denn seine Nachfolger unfähig hier zu ergänzen und in eine richtigere Bahn einzulenken, theils, ganz gegen seine Absicht, zu gaukleriſch-phantastischem Spiel und zu morscher Stütze des sinkenden Polytheismus den Spiritualismus mißbrauchten, theils mit haarspaltendem Scharfsinn durch endlose und gehaltlose Eintheilungen und Distinktionen denselben nach allen Richtungen hin auszubauen versuchten.

Während ich mit verhältnißmäßig beträchtlicher Ausführlichkeit das plotinische Lehrgebäude zu erörtern versucht habe, muß ich um so kürzer über die davon ausgehenden letzten Ausläufer der griechischen Philosophie mich fassen. Ich glaube jene Ausführlichkeit wie diese Kürze rechtfertigen zu können, wiewohl ich die Wichtigkeit dieser letzten Periode der griechischen Philosophie für allgemeine Geschichte des religiösen Lebens und der Literatur in Abrede zu stellen weit entfernt bin.

III.

Die beiden bedeutendsten unmittelbaren Schüler des Plotinus waren ohne Zweifel Amelius und Porphyrius; der gefeierte Kritiker Longinus [277]), zwar aus ein und derselben Schule, der des Ammonius Sakkas, mit ihm hervorgegangen und Bewunderer desselben, war in mehreren Hauptpunkten der Lehre, namentlich in der Auffassung der Ideen, nicht mit ihm einverstanden, wahrscheinlich auch mehr philologischer Kritiker als Philosoph. Ueber seine philosophische Richtung enthalten die aus seinen zahlreichen Werken erhaltenen Bruchstücke noch weniger Aufschluß als über das Eigenthümliche seiner Grammatik und Kritik. Von der schönen Schrift über das Erhabene ist es, wie bekannt, sehr zweifelhaft, ob sie ihm oder einem früheren Kritiker gehöre. Eben so wenig Näheres er-

---

276) s. besonders Ennead. IV, 5, 1 sqq. 321 sqq. vgl. ob. S. 355.

277) vgl. J. Simon histoire de l'école d'Alexandrie II, 48 ff.

fahren wir über seine Schule in Athen; etwas mehr von seiner Stellung bei der Königin Zenobia von Palmyra, die er zu tapferer Gegenwehr gegen die Römer entflammte. Ein qualvoller Tod war sein Lohn, nachdem Kaiser Aurelian die Stadt erobert hatte (im J. 273).

1. Gentilianus, vom Plotinus Amelius benannt, tuskischen Ursprungs, hatte vier und zwanzig Jahre lang in vertrautester Gemeinschaft mit dem Lehrer gelebt, diesen veranlaßt seine Lehren in fortgehenden Vorträgen zu entwickeln und demnächst, in Gemeinschaft mit dem später hinzugekommenen Porphyrius, zu schriftlichen Ausarbeitungen ihn ermuntert. Von Plotin angewiesen die anfänglichen Einwendungen des Porphyrius gegen die plotinische Auffassung zu wiederlegen, ward er dessen genauer Freund und theilte sich mit ihm in die Widerlegung der Gnostiker. In hundert Büchern hatte er Probleme behandet, die in Plotins Schule zur Sprache gekommen waren, hatte diesen seinen Lehrer gegen den Vorwurf, den Numenius ausgeschrieben zu haben, vertheidigt, obgleich selber Schüler eines Schülers des Numenius und eifriger Leser der Schriften dieses Philosophen. Seine eignen zahlreichen Bücher sind bis auf wenige Bruchstücke untergegangen und aus diesen Bruchstücken bei Proklus, Syrianus und Eusebius ergibt sich nicht mit Sicherheit, ob oder wie weit er sich von den Lehren des Plotin entfernt hatte. Nur fand sich bei ihm schon augenscheinlich das Streben durch weitere Eintheilungen und Distinktionen in das Gebiet des Intelligibelen tiefer einzudringen, ob zur bloßen Verdeutlichung der großen plotinischen drei Principien, oder in der Absicht je eins derselben wiederum als Vorläufer des späteren Proklus, in Triaden aufzulösen, bleibt zweifelhaft. Proklus und Syrianus selber scheinen über das richtige Verständniß seiner Worte zweifelhaft gewesen zu sein, und obgleich Longinus ihn hoch stellt, nimmt er augenscheinlich Anstoß an seiner Weitschweifigkeit und den Umschweifen seiner Rede (ἑρμηνείας περιβολή)[278]. Zu bemerken, daß er mit entschiedener Anerkennung der johanneischen

278) Porphyr. v. Plot. c. 20. vgl. c. 21.

Lehre vom Logos, sie mit seiner oder vielmehr der plotinischen Theorie zu einigen suchte[279]).

2. Den Verlust der eilfertigen Schriften des Amelius zu beklagen, haben wir schwerlich sonderlich Grund; wie viel wir an den zahlreichen Schriften des Porphyrius verloren haben, zeigt das verhältnißmäßig Wenige was sich erhalten hat und kaum läßt sich bezweifeln daß er der klarste, besonnenste, umfassendste, kritischste Geist der ganzen nachplotinischen Schule gewesen. Ursprünglich Malchus und nach Uebertragung ins Griechische, König (βασιλεύς) oder Porphyrius genannt, war er in Tyrus oder dem nicht fern davon gelegenen syrischen Batanea um 232 geboren, und seine Bildung eine durchaus griechische. Daß er der leidenschaftliche Gegner des Christenthums, in ihm geboren und von ihm abgefallen sei, ist eine unbegründete Beschuldigung; als Syrer hatte er Gelegenheit genug die genaue Kenntniß der jüdischen und christlichen Offenbarung zu erlangen, die sich bei ihm fand. Von dem was wir im Uebrigen von seinem Leben wissen, ist schon früher gelegentlich Einiges angeführt worden (ob. S. 311. 393) und nur noch zu erwähnen daß er noch sehr jung den Origenes (sicherlich nicht den christlichen) in Alexandria gehört hatte, Schüler des ihm demnächst so eng befreundeten Longinus und schon vor seinem eigentlichen Anschluß an Plotinus, früher einmal gelegentlich in Rom gewesen war. Er erzählt selber und ohngleich einfacher und thatsächlicher als der fabelnde Biograph der Schule, Eunapius, wie er in tiefer Melancholie, im Begriff sich das Leben zu nehmen, von Plotinus zurückgehalten und veranlaßt worden sei Rom zu verlassen, um im sicilischen Lilybaeum Heilung zu suchen[280]). Eine Schule hatte er wahrscheinlich in Rom gegründet und zwischen Sicilien und Rom seinen späteren Aufenthalt getheilt. Seine zahlreichen Schriften[281])

279) vgl. Vacherot II, 3 ff. Simon II, 65 ff. Zeller S. 842 ff. u. besonders 846, 1. — b. Euseb. Pr. Ev. XI, 19. 540 u. A.

280) vit. Plot. c. 11. — Im Uebrigen vgl. Simon II, 81 ff. Vacherot II, 11 ff.

281) s. Holstenius de vita et scriptis Porphyrii, vor dessen Aus-

erſtrecken ſich über ſehr verſchiedene Gebiete; ſie waren theils der Auslegung platoniſcher und ariſtoteliſcher Schriften gewidmet, und wie ſehr er im Stande war in die Eigenthümlichkeit der Lehren beider, ohne Miſchung und Mengung, einzudringen, zeigt das Wenige, was davon zur Einleitung und Auslegung beſonders der Kategorien auf uns gekommen [282]); theils beſaß man von ihm eine Geſchichte der (griechiſchen) Philoſophie überhaupt (φιλόσοφος ἱστορία), deren Verluſt, nach den erhaltenen Bruchſtücken zu urtheilen, wohl zu bedauern iſt, wenn auch das auf uns gekommne Leben des Pythagoras die Spuren ſeiner Zeit nicht verleugnet. Auch die Bruchſtücke ſeiner politiſchen Zeitgeſchichte [283]) ſtellte Niebuhr ſehr hoch. Theils betrafen die Schriften einzelne Gegenſtände der Philoſophie, Mythologie und Literatur, theils endlich hatten ſie Verdeutlichung und Ausbildung des plotiniſchen Lehrgebäudes zum Zweck. Unter letzteren iſt ſeine Einleitung in daſſelbe (ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά), freilich nicht vollſtändig, auf uns gekommen. Die Aufgabe dieſer Schrift iſt die Lehre von den drei intelligibelen Principien Plotins, in ihrer Abfolge und ihren Unterſchieden, mit möglichſter Klarheit zu entwickeln [284]). Sofern der Geiſt ein Mannichfaltiges denkt und an der Mannichfaltigkeit Theil nimmt, ſetzt er, wird geſchloſſen, das unbedingte Eins voraus; ſofern die Seele auf ein Andres, ſei es Gegenſtand oder Bild, geht, ſetzt ſie den ſich ſelber ergreifenden, Denken und Sein als identiſch faſſenden Geiſt vor-

---

gabe der vita Pythagorae des Porph. — Pariſot, de Porph. iſt mir nicht zugänglich geweſen.

282) ſ. m. Abhandl. in den Abhandl. der Berliner Akademie 1833, hiſt.-phil. Kl. 279 f. 287. — Wie er in der von ihm angeführten Abhandlung περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν (Suid.), bei der Vergleichung der platoniſchen und ariſtoteliſchen Lehren zu Werke gegangen, läßt ſich nicht ausmitteln.

283) Fragm. historicor. graecor. III, 688 sqq.

284) Ausführliche Auszüge aus dieſer Schrift bei Simon p. 102 ff. vgl. über die Ableitung des Stoffes aus dem endlichen Erlöſchen der Einheit die von Zeller S. 837 angef. St. des Proklus.

aus, und die Seele vermag ſich zum Geiſte nur zu erheben, indem ſie alle ihre geiſtigen Thätigkeiten in ſich koncentrirt, und dann das unbedingte Eins zu ergreifen, indem ſie allen dieſen Thätigkeiten entſagt, ſich gänzlich vereinfacht, da Gleiches nur durch Gleiches ergriffen werden kann, wie der Schlaf durch ihn und im Schlafe. Gott, das Abſolute, iſt daher zugleich überall und nirgend, weil Alles durch und in ihm wird, ohne daß er mit irgend Etwas ſich miſchte. Der Geiſt iſt in Gott, aber in Bezug auf das von ihm Abhängige iſt er gleichfalls überall und nirgend; die Seele zugleich in Gott und in dem Geiſte, jedoch in Bezug auf die Dinge ebenfalls überall und nirgend. Wie aber iſt dem Geiſte Mannichfaltigkeit beizulegen? Als reines Denken hat er Nichts gemein mit der ſinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft; ginge er aus ſich ſelber heraus, ſo würde Denken und Sein aus einander treten, er würde nicht mehr reines Denken ſein; er iſt einfach, untheilbar, durch und durch intelligibel, durch und durch denkend, und nicht nach und nach in der Abfolge, ſondern aus und durch ſich denkend; er gleicht einer Quelle, die ihr Waſſer nicht aus ſich heraus, ſondern in Kreisbewegung immer wieder in ſich zurückwirft. Auch ſchon die Seele als Lebensprincip iſt unkörperlich und ein Seiendes, identiſch in ihrem Weſen; einfach, unveränderlich, unleidentlich und ohne Wechſel, theilt ſie ſich doch in ihren Entwickelungen, iſt ein Mittleres zwiſchen dem reinen Sein und dem Körper. Doch kann ſie in Folge ihrer wahren Natur vom Körper ſich ablöſen; wie ſie an den Körper ſich gebunden hat, ſo vermag ſie auch von ihm ſich zu befreien, indem ſie von aller körperlichen Affektion ſich zurückzieht. Daher der doppelte Tod, der natürliche und der durch Erhebung der Seele zum Geiſte bewirkte. Die Seele ſelber aber kann nicht ſterben, ſie iſt ihrer Weſenheit nach Leben und unleidentlich, das Leiden immer nur im Körper und was wir Tod nennen, Theilnahme an den leidentlichen Zuſtänden des Körpers. Sympathetiſche Nachwirkung derſelben kann auch nach der Trennung vom Körper ſtatt finden, und die Hinneigung dazu bewirkt die Verbindung mit einem ihr entſprechenden Körper. So ſoll ſie je nach dem Maße ihrer Reinheit oder jener Hinneigung

in einen ätheriſchen oder ſonnenhaften oder mondhaften Körper übergehn. Die Vereinigung mit dem Körper kann aber keine räumliche ſein, ſondern nur durch Verähnlichung ſtatt finden, und dazu bedarf es der Vermittelung, die ſich in der immateriellen Form findet, wodurch der bloße formloſe Stoff zum Körper wird. Die Seele denkt im Nacheinander, in der Zeitform, bedarf daher der denkenden Vermittelung, deren der über die Zeitform erhabene Geiſt nicht bedarf; der höchſte und reinſte Theil der Seele jedoch iſt der Geiſt; zu ihm vermag ſie ſich zu erheben. Mit großer Ausführlichkeit wird der Unterſchied des körperlichen und unkörperlichen Seins entwickelt und gezeigt, daß letzteres nur im Selbſtbewußtſein ergriffen werden könne. Das Unkörperliche, Intelligibele, einfach und untheilbar, hat Nichts mit räumlichen Beſtimmungen gemein, und wenn man ſagt daß die Seele den Körper umfaſſe, ſich in ihm verbreite und theile, ſo darf das nicht räumlich, ſondern nur als Wirkung ihrer Kraft verſtanden werden, — wie dann ganz im Sinne Plotins ausgeführt wird. Einige Abweichungen von deſſen Lehre, die in dunklen Stellen des Proklus und Damascius dem Porphyrius zugeſchrieben werden[285]), ſcheinen mehr den Ausdruck als den Inhalt zu betreffen und nicht als Ueberleitung zu der demnächſtigen Triadenlehre betrachtet werden zu können.

Einen ähnlichen Zweck, die Theorie des Plotinus nicht ſowohl zu erweitern und weſentlich zu modificiren, als vielmehr in ſie einzuleiten und ſie zu verdeutlichen, hatte wahrſcheinlich auch Porphyrius' Abhandlung von der Seele, aus welcher wir bei Stobäus einige Bruchſtücke finden[286]). Sie handelte und zwar theilweiſe hiſtoriſch-kritiſch, von den verſchiedenen Seelenvermögen. Er unterſcheidet die Annahme von Theilen und die von Vermögen der Seele, ſofern erſtere ein in der der Seele zu Grunde liegenden Einheit geſondertes, wenn auch etwa harmoniſch zuſammengehaltenes und irgendwie räumlich verſchiedenes Mannichfaltiges vorausſetze, die andere

285) ſ. Vacherot p. 37 ff. Simon 118 ff. Zeller 852, 1.

286) Stob. Ecl. I, 832 sqq. vgl. Simon p. 149 ff. Vacherot 43 ff. Zeller 855 ff.

dagegen die Verſchiedenheit ins raumloſe Denken verlege, ſo daß letztere die Einfachheit des Seelenweſens feſtzuhalten vermöge. Die verſchiedenen Vermögen werden auf die verſchiedenen Sphären zurückgeführt, innerhalb deren es wirkt: die des reinen Denkens, des vermittelnden Denkens, der vegetativen Keimkraft und der Schattenbildlichkeit des materiellen Daſeins. Indem alſo Porphyrius die Annahme von Seelenvermögen ſich aneignet, will er doch nicht zugeben daß zwei weſentlich verſchiedene Fähigkeiten, wie das Sinnenvermögen (τὸ αἰσθητικόν) und der ohne Werkzeuge wirkende Geiſt auf ein und dieſelbe Weſenheit zurückzuführen ſeien. Man ſieht wie er im Einklang mit Plotin Seele und Geiſt ſondern mußte, ſo daß er auch gleichwie dieſer, die ariſtoteliſche Erklärung, die Seele ſei eine Entelechie, ſich nicht aneignen konnte. Beſtimmter aber noch als bei Plotin muß bei Porphyrius die Richtung der Philoſophie auf das Seelenheil als ihren Endzweck, hervorgetreten ſein, wie erſichtlich aus der Schrift über Enthaltung von Fleiſchſpeiſen, dem Leben des Pythagoras, dem Briefe an die Marcella u. a.[287]), gleichwie aus jener Einleitung. So faßt er die Selbſterkenntniß von ihrer auf das Erkennen und ſittliche Handeln bezüglichen Seite. So betrachtet er die ſogenannten politiſchen, die Affekte mäßigenden Tugenden als nothwendige Vorſtufe zu den gleichnamigen reinigenden oder theoretiſchen, vom Einfluß der körperlichen Zuſtände ablöſenden, zur Verähnlichung Gottes hinführenden Tugenden. Die Selbſterkenntniß ſoll zur Anerkennung unſrer urſprünglich reinen Weſenheit und zum Inſichleben und dadurch zur Ablöſung von den körperlichen Einflüſſen leiten. Wie die Quellen der Luſt- und Unluſtempfindungen, die Sinne, — die Einbildungskraft und das Gedächtniß verderben, Leidenſchaften erzeugen, und von unſrer wahren Weſenheit uns ablenken und dem Körper verknechten, wird ſehr eindringlich in der Schrift über Enthaltung von Fleiſchſpeiſen nachgewieſen und auch anderweitig in dem Sinne ſtrenger Aſkeſe von ihm durch-

287) vgl. d. Bruchſtücke aus der Schrift περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, b. Euseb. Pr. Ev. IV, 7. 8. XIV, 10. 741, d. — Ueber die Ethik des Porphyrius ſ. Vacherot p. 49 ff. Simon 161 ff. Zeller 860 ff.

geführt. Doch auch die reinigenden Tugenden ſind wiederum nur Vorſtufe zur Erkenntniß des wahren Seins. Zwar auch auf dieſer höheren Stufe treten die verſchiedenen Richtungen, entſprechend denen der politiſchen und reinigenden Tugenden aus einander, ſind jedoch auf den Geiſt und auf Beſchaulichkeit gerichtet; und ſo führen ſie denn endlich zu den gleichfalls vier idealen Tugenden der Vollkommenheit. Sie endlich ſind die letzte Vorſtufe zur Erhebung der Anſchauung des Vaters der Götter. Man ſieht wie eine ſtufenweis fortſchreitende Ablöſung der Seele von der Sinnlichkeit und Erhebung zum reinen Geiſt durch dieſe Abfolge der Tugenden bezeichnet werden ſoll. Dazu mußte Freiheit der Selbſtbeſtimmung vorausgeſetzt werden, die Porphyrius in einer an einen gewiſſen Chryſaorios gerichteten Schrift, durch Ausgang von der platoniſchen Lehre von der Wahl der Lebensloſe (Rep. X, 616 sqq.) feſtzuſtellen ſucht [288]). Gleichwie Plotin hat Porphyrius den Glauben der Vielgötterei und den Kultus derſelben mit ſeiner philoſophiſchen Theorie zu einigen geſucht; hatte ja das Reich der Geiſter Raum genug für übermenſchliche Weſen, und ließen ja Opfer- und Bilderdienſt ſo wie Gebet zu dieſen oder jenen Gottheiten durch die Lehre von den ſympathetiſchen Wechſelbeziehungen in allen Schichten jenes Reiches und von den verſchiedenen Stufen der Erhebung zu demſelben verſtändig genug ſich erklären; auch Porphyrius ſcheint ohngleich umfaſſender als Plotinus in ſolche Erklärungen und in Deutung der verſchiedenen göttlichen Weſenheiten, auch des Orients, eingegangen zu ſein. Dabei aber verläugnet er eine reinere geiſtige Auffaſſung keineswegs; in der Gotteserkenntniß und der frommen, gottähnlichen Geſinnung beſteht ihm die wahre Gottesverehrung: in ſchweigender Andacht und heiligen Gedanken ſoll ſie ſich bewähren; unſer Gebet ſoll lediglich auf Das ſich beziehn was die Götter ſelber ſind und wollen, auf das Gute. — In ſeinem Briefe an den ägyptiſchen Prieſter Anebo ſpricht er Fragen und Zweifel aus, welche zeigen wie weit er über den Volksglauben ſich erhoben und wie frei von der aben-

288) ſ. das Bruchſtück b. Stob. II, 366—394.

teuerlichen theurgischen Schwindelei seiner nächsten Nachfolger sich erhalten hatte[289]). Aber wie entschieden er auch die versinnlichenden Vorstellungen von den Gottheiten nnd unsren Verhältnissen zu ihnen zurückweist, so fällt er doch in seinem Glauben an Astrologie, Mantik und Magie, vorzüglich aber in seiner weit ausgeführten Dämonologie, der Richtung des Zeitalters wiederum anheim. Die dämonischen Mittelwesen, gute und böse, scheinen zur Ausfüllung der Lücken dienen zu sollen, welche seine geistigere Auffassung der Götterwelt in der Vorstellung derselben gelassen hatte.

Wohl hätte Porphyrius seiner innersten Gesinnung nach zum christlichen Glauben übergehn können, und doch war er ein eifriger Gegner desselben, freilich keiner der frivolen späteren Richtung. Seine oft genug genannte und geschmähte aber selten durch bestimmte Mittheilungen charakterisirte Schrift[290]) scheint vorzüglich scheinbare Widersprüche in den heiligen Schriften hervorgehoben zu haben, so namentlich über die Authenticität der Wahrsagungen Daniels. Des Erlösers Tugenden und seine erhabene Persönlichkeit erkannte er vollkommen an; nur die Gottheit Christi bestritt er. Vor Allem aber konnte sein Griechenstolz dem einfachen Christenglauben sich nicht beugen, seine Gewöhnung an hochfliegende und weitgreifende Spekulation in demselben nicht Befriedigung finden.

Wenngleich Porphyrius oft genug die Grenzen des Wißbaren überschritt und sich freute Anknüpfungspunkte für seine Ueberzeugungen bei den Juden, Essenern, Brahmanen, Magiern, Chaldäern und selbst bei den Aegyptern zu finden: wie besonnen und kritisch verfährt er doch im Vergleich mit seinen Nachfolgern. In seinen sinnreichen, wenngleich kühnen Deutungen griechischer Mythen, wie er sie in den erhaltenen Schriften vom Styx und von der Höhle der Nymphen übt, liegt ihm nur daran tiefere Gedanken als der Dichtung zu Grunde liegend nachzuweisen; der von ihm allerdings ohngleich mehr hineingelegte als darin gefundene geheime Sinn derselben, nicht die daran geknüpften sinnlichen Vorstellungen

289) s. Simon 176 ff. Zeller 865 ff.
290) Simon p. 180. Zeller 876.

und Gebräuche haben Werth für ihn. Er verhält ſich zum Polytheismus als philoſophiſcher Forſcher, nicht als Bekenner, und ſcharf genug hat er gegen gedankenloſen Glauben und Prieſtertrug, beſonders in dem vorher angeführten Briefe, Kritik geübt. Es fiel ihm nicht ein Neubelebung des Polytheismus dem vordringenden Chriſtenthum als Damm entgegenſetzen zu wollen; es ſollte daſſelbe theils durch Philoſophie theils durch aſketiſche Reinigung der Geſinnung, alſo in letzterer Beziehung durch die eigenen Waffen der Chriſten, bekämpft werden. Ebendarum hat er auch, ſo viel wir irgend wiſſen, an Neugeſtaltung des Heidenthums, durch harmoniſche Verbindung ſeiner verſchiedenen Richtungen, ſich nicht verſucht; ſein kritiſcher Sinn würde ſich dagegen geſträubt haben.

3. Wie ganz anders ſeine nächſten Nachfolger! Anſtatt in der Glaubensbedürftigkeit, die das ganze Zeitalter kennzeichnet, mit Plotin und Porphyrius in die Tiefen theoſophiſcher Spekulation ſich zu verſenken, wollten ſie im Haß gegen das Chriſtenthum, aus den morſchen Trümmern orientaliſcher und okcidentaliſcher Mythologie und den ihnen entſprechenden Kultusweiſen ein neues Gebäude polytheiſtiſcher Glaubenslehre zuſammenfügen. Sie mochten einſehn die Glaubenszuverſicht und Treue der Chriſten durch Spekulation nicht erreichen zu können, und ſich fragen, welcher Ergänzung dieſe fähig und bedürftig ſei. Das Chriſtenthum hat eine hiſtoriſche Baſis; wie alſo wenn man zurückgriffe in die Fülle mythiſcher Ueberlieferungen? ihnen das Anſtößige ſinnlicher und phyſiſcher Auffaſſung entzöge, ihnen den Geiſt der neuen Philoſophie einhauchte und die Widerſprüche innerhalb derſelben durch das elaſtiſche Band ſpiritualiſtiſcher Auslegungen beſeitigte? Man wollte nicht mehr blos für die Schule und innerhalb derſelben philoſophiren; dem Polytheismus ſollte zugleich durch Vergeiſtigung deſſelben und durch Anſchluß an die Volksvorſtellungen der Sieg über das Chriſtenthum errungen werden. Daß aber nur die Kraft des eignen Glaubens Glauben zu wecken und zu befeſtigen vermag, ließ man bei dieſen Reſtaurationsverſuchen außer Acht. Woran glaubten dieſe neuen Propheten des Heidenthums? nicht an das was ſie herſtellen wollten, ſondern nur an ihre eignen Ausdeutun-

gen deſſelben, und dieſe lagen theils weit über dem Horizont des Volkes, theils waren ſie zu willkürlich, ſchillernd und unter einander ſtreitend als daß ſie auch den Gebildeteren Zuſtimmung, geſchweige denn lebendigen Glauben, hätten abgewinnen können. Das Schaugepränge, der erkünſtelte Ernſt, womit man den Kultus der alten Götter neu zu beleben verſuchte, mochte die für das Chriſtenthum noch nicht gewonnene Maſſe augenblicklich ergreifen, aber der neue Geiſt, den man ihm einhauchen wollte, blieb ihr verborgen und ſie verſinnlichte ſich wiederum in gewohnter Weiſe Mythen und Kultus. Wie der Chriſtenglaube dem Seelenbedürfniß eine ohngleich dauerndere Befriedigung gewähre, mußte Vielen klar werden.

Als Urheber ſolcher Verſuche das Heidenthum herzuſtellen dürfen wir wohl den Jamblichus aus Chalkis in Cöleſyrien bezeichnen. Er hatte Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, und ſpäter dieſen ſelber gehört. Wann er geboren, wann geſtorben war, ſagt uns ſein begeiſterter Biograph Eunapius nicht, auch nicht was er gelehrt habe, wie viel er auch von ſeinen Wunderthaten zu berichten weiß; wahrſcheinlich aber lehrte er in Alexandria und abwechſelnd in Kleinaſien, und ſtarb unter Konſtantin d. Gr., bevor dieſer noch ſeinen Schüler Sopater hatte hinrichten laſſen. Die an ihn gerichteten, dem Kaiſer Julian zugeſchriebenen Briefe ſind aller Wahrſcheinlichkeit nach untergeſchoben. Daß er in der Kunſt zu ſchreiben dem Porphyrius weit nachſtand, vermag auch Eunapius nicht in Abrede zu ſtellen und doch werden einige ſehr geringſchätzige Aeußerungen über ſeine Lehren von ihm angeführt [291]). In der Philoſophie war er bemüht durch die willkürlichſten Sonderungen und Unterſcheidungen das Reich des Intelligibelen auszubauen und zu erweiteren. Sichtbare und unſichtbare, innerweltliche und außerweltliche Götter waren ſchon früher unterſchieden worden; jetzt wird mit Hülfe orientaliſcher, beſonders chaldäiſcher Mythologie, worüber Jamblichus ein Werk von mehr als acht und zwanzig Büchern verfaßt hatte, eine große Anzahl beider aufgeführt; von der einen unausſprechlichen Einheit eine zweite (τὸ

291) Simon II, 190 ff. und Zeller S. 877, 1.

ἁπλῶς ἕν), als Vermittelung zwiſchen jener und der Vielheit, oder der Zweiheit des Begrenzten und Unbegrenzten, des Einen und Vielen, unterſchieden, und dieſe Gegenſätze werden als zwei beſondere Weſenheiten zugleich mit der zweiten Einheit, als die dem ſchlechthin Unbedingten untergeordnete intelligibele Dreiheit bezeichnet. In dieſem (zweiten) Eins und um daſſelbe herum ſoll das Intelligibele, wenn man ſo ſagen darf, verweſentlicht ſein (οὐσιωται); wie aber im Unterſchiede von der oberſten undenkbaren Einheit, erkennbar, darüber konnte er ſich natürlich nur höchſt dunkel ausſprechen; und ebenſo über die Abwehr aller Vielheit innerhalb dieſer Trias. Die populäre Bezeichnung der der abſoluten Einheit untergeordneten Dreiheit, als Vater, Kraft und Geiſt, oder als Daſein (ὕπαρξις). Vermögen des Daſeins und Denken oder Energie des Vermögens, können die Dunkelheit natürlich nicht aufhellen. Auch jedes Glied dieſer Dreiheit mußte wiederum neue Triaden erzeugen. Von der intelligibelen Welt (κόσμος νοητός) und den intelligibelen Göttern unterſchied er dann intellektuelle Welt und Götter (κ. νοερός) und ließ auch letztern eine Gliederung nach Triaden zu Theil werden, deren erſte den Geiſt, die das göttliche Leben erzeugende Kraft und den Demiurgos umfaßt. Sie ſoll ſich durch fernere Theilung der beiden erſten Glieder zur Siebenzahl erweitern. Auch die dritte Klaſſe der überweltlichen Götter, die ſeeliſchen, mußten ſich der Triadeneintheilung fügen. Nicht minder die innerweltlichen Götter, d. h. die Klaſſe der Götter, Engel, Dämonen und Heroen. Anwendung pythagoriſcher Zahlenlehre bot ihm für dieſe Theilungen ein willkommnes Regulativ an, und je weiter er ſie führte, um ſo mehr Stoff gewann er für Aufführung des von ihm beabſichtigten Pantheons. Für uns mag das Bisherige genügen, zumal man ſich hier auf ſchlüpfrigem hiſtoriſchen Boden findet, da die wahrſcheinlich ſehr unklaren Diſtinktionen des Jamblichus großentheils durch ähnliche Dunkelmänner uns wiedergegeben werden, durch Proklus und Damascius [292]). Die Herrlichkeit der pythagoriſchen

292) Simon hat in ſeinem ziemlich ausführlichen Bericht (II, 196 ff.)

Zahlenlehre preist Jamblichus in den ihr gewidmeten und uns erhaltenen Schriften mehr als daß er sie methodisch zu entwickeln unternommen hätte [293]). Sie soll vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen überleiten, den Geist reinigen, der Naturwissenschaft, Ethik und Politik zur Grundlage dienen, vorausgesetzt daß sie zum Wesen der intelligibelen Zahlen und Figuren vordringe. Die Zahlen sind ihm für sich bestehende, das Begrenzte und Unbegrenzte, das Ungetheilte und die der Körperwelt einwohnenden Formen vermittelnde Wesenheiten. Wie sie der Hauptordnung, ohne Störung derselben, sich einordnen, wie sie unbeweglich und doch auch die Ideen und Seelen Zahlen sein sollen, sind Fragen, deren Beantwortung der fahrige Geist des Jamblichus schwerlich sonderlich sich hat angelegen sein lassen. Wir übergehn was sonst noch von der höchsten Einheit und der intelligibelen Materie als Ursache der Vielheit, von der mystischen Bedeutung der Zahlen und ihrer Beziehung zu den Göttern bei Jamblichus sich findet, und ebenso was aus der Physik und Seelenlehre in Bruchstücken seiner Schriften uns erhalten ist. Nur sei noch erwähnt daß er den Seelen eine ohngleich bescheidenere Stellung anweist als Plotin und Porphyrius; daher er auch die Hülfsbedürftigkeit derselben zur Reinigung und Erhebung ohngleich bestimmter anerkennt und die höhere Tugend als die priesterliche bezeichnet. Man könnte hier eine Annäherung an die christliche Lehre bei ihm vermuthen; und doch wie verschieden sind die Mittel, die er zur Erlangung des Seelenheils empfiehlt. Allerdings preist auch er die Kraft des Gebetes und sucht zu erklären, wie die Götter ohne Sinnenwerkzeuge es zu hören ver-

---

fast ausschließlich an Proklus sich gehalten, Zeller S. 881 ff. dessen Angaben durch betreffende Stellen des Damascius wesentlich ergänzt.

293) Iamblichi de vita Pythagorica lib. ed. Kiessling 1815 sq. ed. Westermann (Diogenes Laërtius ed. Cobet 1850), adhortatio ad philosophiam ed. Kiessling 1813, *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος* ed. Villoisson (Anecd. graeca II, 1781) Theologumena arithmetica ed. Ast 1817, die wahrscheinlich auch dem Jamblichus gehören.

möchten, aber das Hauptgewicht legt ſeine Schule, ohne Zweifel im Einklang mit ihm, auf äußere Mittel, um des Verkehrs mit den Göttern und ihrer Hülfe ſich zu verſichern. Nicht durch das Denken, ſondern durch geheimnißvolle über das Denken hinausreichende Werke und durch den Göttern bekannte, wenn auch vom Theurgen nicht verſtandene Zeichen ſoll der Zweck erreicht werden. Wie ſollte, ſagte man, die allgegenwärtige Gottheit ſich nicht offenbaren können, wie und wo ſie will? Zwar wirkt die Theurgie nicht auf die Gottheit, ſondern nur auf den Theurgen ſelbſt, aber da er in ſeiner Einheit mit der Gottheit handelt, ſo wirkt die Gottheit durch ihn; die Zeichen deren er ſich bedient, ſind heilige Symbole, wie ſelbſt barbariſche und ſinnloſe Götternamen, die reinigend und weihend auf die Seele des Menſchen wirken und ſie für die heilbringenden Erweiſungen der Gottheit empfänglich machen ſollen. In ähnlichem Sinne werden die Sühnungen gefaßt, die Weißſagungen nicht auf natürliche Urſachen ſondern auf Erleuchtung gottergebener Seelen, die übernatürliche Wirkung der Opfer auf Herableitung höherer Kräfte zurückgeführt. Zu Grunde liegt die Vorausſetzung daß man zu den immateriellen Kräften nur durch Vermittelung der im Stoffe wirkenden Kräfte ſich zu erheben, nur von den ſichtbaren zu den unſichtbaren Göttern aufzuſteigen vermöge. Die theurgiſche Kunſt ſoll lehren, welche Stoffe den Göttern überhaupt und jedem Gotte insbeſondere verwandt, und ſo die Mittel anweiſen um zur Gemeinſchaft mit ihnen zu gelangen. Sie wird aber auf unmittelbare göttliche Erleuchtung zurückgeführt und daher den Theurgen und Prieſtern eine ohngleich höhere Stelle als den Philoſophen zugeſtanden. Die gegen den vorher erwähnten kritiſchen Brief des Porphyrius unter dem Namen eines Prieſters Abammon gerichtete Schrift, welche das hier zunächſt Hervorgehobene ausführlich erörtert [294]), verſucht ſich auch an einer Lehre von den oberſten Principien und führt ſie von den unſichtbaren Göttern zu den ſichtbaren und dieſe in abſteigender Reihe bis zu den Dämonen und Heroen durch, welchen ſie die Seelen unterordnet

294) de Mysteriis liber ed. G. Parthey 1857.

und weiſt die unterſcheidenden Merkmale der verſchiedenen Klaſſen, die Form und den Stoff, in welchen ſie zur Erſcheinung gelangen und ihre Wirkungen nach, wie wenn ſie zur Vergleichung gegenwärtig geweſen. Die Annahme von vernunftloſen und böſen Dämonen, neben den guten, dient dem Vf. zu Erklärung der Zauberei nnd falſcher Wahrſagung, ſo wie trügeriſcher Erſcheinungen und verfehlter theurgiſcher Verſuche. Einzelne Abweichungen von den anderweitig überlieferten Annahmen des Jamblichus ließen ſich ganz wohl auf die Elaſticität der ganzen Theorie zurückführen, auch wenn er ſelber Verfaſſer der Schrift wäre; doch ſcheint es wahrſcheinlicher zu ſein, daß ſie einem ſeiner Nachfolger gehörte. Unter ſeinen Schülern werden Aedeſius, Chryſanthius, Maximus und Euſebius genannt, doch weiß ihr Biograph, Eunapius, faſt nur von ihren theurgiſchen Thaten, nicht von ihren Lehren zu berichten.

4. Wie wenig aber ſolche Beſtrebungen den Polytheismus oder wie man es zu bezeichnen liebte, das Hellenenthum, neu zu beleben und dem vordringenden Chriſtenthum entgegen zu ſtellen vermochten, doch gelang es ihnen durch eigenthümliche Fügung der Verhältniſſe einen Kaiſer und zwar einen in mehr als einer Beziehung ausgezeichneten Kaiſer für ſich zu gewinnen, nachdem ſchon mehrere Generationen hindurch das Chriſtenthum ſo gut wie Staatsreligion geworden war. Julian [295]) im Chriſtenthum geboren (im J. 331 od. 332) und erzogen, augenſcheinlich vertraut mit den Urkunden deſſelben, trat, ſobald er zur Krone gelangt war, als entſchiedener Beſchützer und Vertheidiger des ſogenannten Hellenenthums auf. Die inneren Streitigkeiten in der Kirche, die erbitterten Kämpfe zwiſchen den Arianern und Orthodoxen, Donatiſten und Valentinianern, die wachſende Herrſchſucht der Biſchöfe und ihre Einmiſchung in die Staatsangelegenheiten, mögen ſchon früh dem chriſtlichen Glauben ihn entfremdet haben; mehr noch die während des Auf-

295) vgl. außer den bekannten Schriften von A. Neander (1812) und D. F. Strauß (1847), Gibbon history of the decline and fall of the R. Emp. III, 144 sqq. Lips. u. die ausführlichen zwei Capitel b. Simon II, 275—368.

enthalts in Athen und anderen Orten griechiſcher Kultur und Wiſſenſchaft, mit der ganzen Liebe ſeines enthuſiaſtiſchen Gemüths ergriffene Philoſophie. Den Vertretern derſelben konnte er vertrauensvoll ſich hingeben, während er fürchten mußte, ihm ſich nähernde Chriſten möchten geheime Werkzeuge der ihn bedrohenden Nachſtellungen ſeines Oheims, Kaiſer Konſtantius, des Mörders ſeines Bruders, ſein. Selbſt wenn er kritiſcheren Sinnes geweſen wäre, würden die phantaſtiſchen Formen, mit welchen Jamblichus und ſeine Schule die plotiniſchen Lehren umkleidet hatten, ihn ſchwerlich abgeſtoßen haben; das den kühnen Geiſt des jungen Prinzen feſſelnde Grundgebäude war geblieben und der willkürliche Ausbau deſſelben geeignet in ihm die Hoffnung zu nähren dereinſt das neue helleniſche Pantheon der chriſtlichen Kirche entgegenſtellen zu können. Wann ſolche hochfliegende Pläne in ihm erwacht ſeien, läßt ſich ſchwerlich beſtimmen; jedoch ſobald er zum Cäſar ernannt, durch ſeine ſiegreichen Feldzüge in Gallien der Vormundſchaft des Kaiſers ſich entzogen und gegen deſſen Gewaltſamkeiten ſich geſichert hatte, nahm er an den öffentlichen Opfern Theil und war damit vom Chriſtenthum offenkundig abgefallen. Daß er dann, nach dem Tode des Konſtantius im J. 361 zum kaiſerlichen Throne gelangt, wie weiſe und mild er auch im Uebrigen herrſchte, nicht ſowohl durch Gewalt als durch Liſt das Chriſtenthum zu beſeitigen ſuchte, begreift ſich einigermaßen nach der Vorausſetzung, daß er dieſe allen übrigen feindlich entgegentretende Religion mit der von ihm beabſichtigten Verwirklichung einer die Kulten der Götter aller verſchiedenen Völker in ſich begreifenden philoſophiſchen Allreligion für ſchlechthin unverträglich halten mußte; die die Verehrung des einigen wahren Gottes, im Gegenſatz gegen allen heidniſchen Götzendienſt, feſthaltenden Juden und Chriſten ſchloſſen von einer ſolchen heidniſchen Miſchreligion ſich ſelber aus, oder mußten vielmehr feindlich ihr entgegentreten. Nur durch ihre Beſeitigung konnte Julianus hoffen ſeinen Zweck zu erreichen. Doch war das Judenthum bereits machtlos; ſeine Verfolgungen waren daher auch nur gegen das Chriſtenthum gerichtet. Wie tief der chriſtliche Glaube ins Volksbewußtſein eingedrungen war und wie alle ſeine Verſuche

durch enthusiastische Reden und Glanz der religiösen Funktionen die Massen für das Kunstprodukt des neuen Glaubens zu gewinnen, erfolglos blieben, empfand er selber noch während der kurzen Dauer seiner Regierung. Sein glorreicher Tod im Perserkriege (363) ersparte ihm noch schmerzlichere Enttäuschungen und wahrscheinlich zugleich der Welt das Schauspiel eines blutigen Religionskrieges, dessen Ende ohne Zweifel der gänzliche Sieg des Christenthums und in Folge desselben eine Verfolgung des Heidenthums gewesen sein würde, ohngleich grausamer als die welche schon nach Julians unglücklichem Versuche es wiederum zur Staatsreligion zu erheben, eingetreten ist. Wie hätte auch Julianus' Glaubenseifer für Das entzünden können was er herzustellen beabsichtigte? Ueber Liebe zu einem die Phantasie ansprechenden Geisterreiche und über Hoffnung durch magische und theurgische Mittel des Verkehrs mit ihm theilhaft zu werden, ging sein eigner Glaube nicht hinaus. Seine Ausdeutungen der verschiedenen Gottheiten und ihres Kultus wurzelten in Vorstellungen, die dem Verständniß des Volkes sich gänzlich entzogen; wie hätte sein Gewebe abstruser Vorstellungen glaubens- und heilsbedürftige Seelen ergreifen können, zumal auch das Gepräge selbsterzeugter und selbsterlebter Gedanken und Anschauungen, gleichwie eine sie tief durchdringende Einheit ihnen fehlte. Haben seine Briefe und Reden [296]) auch ein bedeutendes psychologisches und Zeitinteresse, indem sie einen edlen und mannichfach begabten Geist uns veranschaulichen, der von einer durch klares Nachdenken nicht gezügelten lebhaften Phantasie beherrscht, an dem unglücklichen Unternehmen sich versuchte, durch Wiederherstellung des Abgelebten in den Lauf der Geschichte einzugreifen, — wissenschaftliche Bedeutung haben seine Schriften nicht; sie bewegen sich ohne selbsteigene Grundgedanken in den Formen seines göttlichen Jamblichus und ergänzen theilweise, wie namentlich seine Reden über die Sonne, unsre Kenntniß von der maßlos willkürlichen Mythenerklärung der Schule, aus der er hervorgegangen war. Den Jamblichus selber hat er nicht mehr gehört, sondern statt des-

296) vgl. außer Simon (293) Vacherot II, 171 ff.

ſen umgaben ihn die ſchwärmeriſchen Schüler deſſelben, wie Aedeſius, Maximus, Chryſanthius, Priscus und Euſebius. Bedeutender mag ſeine Streitſchrift gegen das Chriſten- und Judenthum geweſen ſein; wenigſtens zeugen die auf uns gekommenen Bruchſtücke derſelben von guter Kenntniß der heiligen Bücher und hie und da auch von Kritik. Wie viel er von Andren, namentlich vom Porphyrius, entlehnte, aus deſſen polemiſcher Schrift uns ſo Weniges erhalten iſt, ohngleich weniger als aus der des Julianus, wiſſen wir freilich nicht. Noch weniger können wir auf Das eingehen was von ſeinem philoſophiſchen Freunde Maximus berichtet wird und was von den Deklamationen eines zweiten, des Rhetors Libanius, erhalten iſt. Die in dieſer Zeit herrſchende Willkür der Mythenerklärung ſpiegelt ſich beſonders in der Schrift des Salluſtius über die Götter und die Welt (*περὶ θεῶν καὶ κόσμου*) ab, mag der Verfaſſer der bekannte Freund Julians oder ein ſpäterer geweſen ſein.

5. Unter Solchen, welche ohne Sinn für das Urſprüngliche und Eigenthümliche, platoniſche und ariſtoteliſche Lehre zur Unkenntlichkeit unter einander miſchten, die ideale Welt Plotins zum Tummelplatz der groteskeſten Göttergeſtalten der verſchiedenſten Nationen machten und durch Theurgie und andere Künſte des Aberglaubens erweiterten, thut es wohl einem Manne zu begegnen, der mit der Klarheit und Schärfe eines unbenebelten Geiſtes ſich in das Studium eines der beiden großen Philoſophen der Vorzeit vertiefte. Ein ſolcher Mann war Themiſtius; ſeine, wie es heißt in der Jugend verfaßten und wider ſeinen Willen veröffentlichten Paraphraſen logiſcher und einiger andrer Schriften des Ariſtoteles ſind ein wahres Muſter ſolcher Art der Einführung in das Verſtändniß ſchwieriger Bücher und auch jetzt noch von großem Werth für die Auslegung derſelben [297]). Freilich zeigt er auch ſo unabhängigen Geiſt, daß wir ihn kaum noch den Anhängern der Schule zuzählen dürfen. In ſeinen männlichen Jahren, die von der Regierung des

297) vgl. m. Abhandlung über die griechiſchen Kommentatoren des ariſtoteliſchen Organons a. a. O. (282).

Konstantius bis zu der des Theodosius sich erstrecken, war er mehr Redner und Staatsmann als Philosoph. Doch dürfen wir nicht außer Acht lassen daß auch einige wirkliche Anhänger der Schule das Bedürfniß gefühlt zu haben scheinen, inmitten ihrer überfliegenden Theorien, durch das Studium der logischen Schriften des Aristoteles und zwar zunächst der Kategorien, sich zu ernüchtern; wie wenig es ihnen aber damit gelang, ersehen wir aus dem erhaltenen Buche des Dexippus [298]), und schwerlich war es dem Maximus besser ergangen. Bedeutender mögen des Alexandriners Olympiodorus Auslegungen aristotelischer Schriften oder Lehren gewesen sein. Andre wendeten sich lieber zur Auslegung des tiefsinnigen platonischen Timaeus, wie Theodorus.

6. Der Traum einen durch neuplatonische Ideen zusammengehaltenen und verklärten Glauben an die Allheit der Götter des Heidenthums zur Staatsreligion zu erheben war mit Julians Tode zerronnen. Die Philosophie mußte sich in die Schranken der Schule zurückziehn. Wie aber hätte sie auf fernere Ausbildung eines die verschiedenen philosophischen Hauptsysteme der Vorzeit und die verschiedenen Kultusweisen zur Einheit verbindenden Synkretismus verzichten, wie der Uebung magisch-theurgischer Künste sich begeben sollen! Merkwürdig daß die griechische Philosophie ihren Kreislauf beendigen sollte, wo der Aufbau von Systemen begonnen hatte. Freilich konnte nicht wie damals das glänzende Athen zur Gemeinschaft an einem umfassenden und reichen Geistesleben einladen; die Philosophie suchte und fand in dem vereinsamten Athen nur eine letzte Ruhestätte. Man pflegt zu sagen, die neuplatonische Schule sei von Alexandria nach Athen übergewandert, läßt jedoch außer Acht daß im dritten und vierten Jahrhundert Alexandria keineswegs ihr Hauptsitz, geschweige denn ihr einziger Sitz gewesen ist; wir finden sie nicht minder in verschiedenen Städten Kleinasiens, auf den Inseln und in Athen; von jenen und aus Aegypten mochte sie sich zurückziehn, um den Verfolgungen des Heidenthums sich zu

298) s. jene Abhandl. und die Auszüge in m. Schol. in Arist. p. 31. 39 sqq.

entziehn, die im fanatischen Orient nach Julians Tode ausbrachen; erinnern wir uns nur der Schicksale der Hypatia. Im eigentlichen Griechenland scheint das Heidenthum länger verschont oder unbeachtet geblieben zu sein. Als Urheber der neuen atheniſchen Richtung des Neuplatonismus wird Plutarchus, Sohn des Nestorius und als dessen Nachfolger Syrianus bezeichnet, als einer seiner (des Plutarch's) Schüler Hierokles, von dem wir außer Bruchstücken seiner Schrift von der Vorsehung und anderer Bücher, die bekannte Erklärung des sogenannten goldenen Gedichts des Pythagoras besitzen. Von ersterem erfahren wir Nichts als daß er Athener gewesen und um 433 oder 434 gestorben sei, vom Syrianus wird eine Anzahl von Kommentaren zu Homer, Orpheus, zu Platos Büchern vom Staat und eine Schrift über die Uebereinstimmung der Lehren des Orpheus, Pythagoras und Plato angeführt[299]). Sein Schüler Proklus führt von dem verehrten Lehrer, großentheils ihm zustimmend, auch Erklärungen des platonischen Timäus, Parmenides u. s. w. an. Was wir von ihm besitzen, Erklärung der beiden letzten und des dritten Buches der aristotelischen Metaphysik[300]), veranschaulicht uns seine Geistesverwandtschaft mit Proklus; er legt nicht sowohl den Text aus als in ihn hinein. Auch seine Angaben über die verschiedenen Phasen der Zahlenlehre sind sehr wenig genau und was von seiner eignen Auffassung derselben vorkommt ist durchaus phantastisch. Allerdings wurden in dieser Zeit die aristotelischen Schriften fleißiger als unter der Herrschaft der jamblichischen Hierophanten gelesen, aber nicht mehr mit der Unbefangenheit des Plotin; man betrachtete sie als Vorschule zum Verständniß der platonischen Dialogen und entschied sich unbedingt für Plato, wo man dessen Lehren mit den aristotelischen nicht zu einigen vermochte. Beiden neuatheniſchen Platonikern war ihr Schüler Proklus (denn auch den Plutarch hatte er gehört) an Um-

299) vgl. Simon II, 374 ff.

300) Bis jetzt nur in der lateinischen Uebersetzung des Bagolinus veröffentlicht; der griechische Text wird im zweiten Bande meiner Scholia in Arist. erscheinen. Einige Stellen bei Vacherot II, 202.

fang des Wissens, an haarspaltendem Scharfsinn und Kühnheit der Auslegung und Mythendeutung unbezweifelt überlegen. In Byzanz etwa 412 geboren, starb er in Athen 485. Bevor er dem Plutarch und Syrian sich anschloß, war er von dem Alexandriner Olympiodorus, der die wesentliche Uebereinstimmung der platonischen und aristotelischen Lehren nachzuweisen bestrebt war, in das Studium der letzteren eingeführt worden. Sein Biograph Marinus schildert die Strenge seiner Lebensweise, seine gewissenhafte Beobachtung der religiösen Satzungen und Gebräuche, auch der der Aegyptier und Chaldäer (er war nicht minder Hoherprieſter als Philosoph), seinen Eifer als Lehrer, das Vertrauen und die Verehrung die ihm überall zu Theil geworden, mit Begeisterung. Natürlich durfte es dem Gefeierten auch nicht an Wunderkraft fehlen. Von seinen zahlreichen Schriften sind uns sein Kommentar zum Timäus, zu einigen Büchern des platonischen Staats, seine platonische Theologie, seine theologischen Elemente (στοιχείωσις θεολογική) seine Auslegungen zum Parmenides und einigen andren platonischen Dialogen erhalten. Wir verdanken diesen Büchern manche werthvolle Mittheilungen aus für uns verlorenen Quellen; das Verständniß der platonischen Lehren und Dialoge wird durch sie nicht gefördert.

Die letzte Phase der neuplatonischen Philosophie, welche durch Proklus ihren Abschluß erhielt, war längst vorbereitet worden. Das Bestreben die große plotinische Triade weiter auszubauen, hatte schon Amelius und Porphyrius zu einigen, so weit jedoch aus den dunklen Anführungen ersichtlich, wenig erheblichen und vereinzelten Abweichungen von der ursprünglichen Lehre veranlaßt. So unterschied Amelius einen dreifachen Geist oder Demiurgos, den schlechthin seienden, den das Intelligibele besitzenden und den es schauenden; der erste soll lediglich durch seinen Willen, der zweite durch seinen Befehl, der dritte als handanlegender (αὐτουργός) Künstler schaffen, wogegen Porphyrius den Demiurgos auf den höheren Theil der Weltseele bezog. Was diesem oder dem Theodor von Asine von der Unterscheidung eines wesenhaften (οὐσιώδης), eines intelligibelen (νοερός) und eines Leben schaffenden

(ζωτικός) Geiſtes gehöre, iſt aus der Anführung bei Proklus nicht erſichtlich. Ohngleich weiter mußte Jamblichus in den Sonderungen gehn, um ſeine bunte und weitſchichtige Götterwelt in die Triadenlehre einzupaſſen. Für die Durchführung der Triadenlehre einen logiſch begrifflichen Anhalt zu gewinnen, ſcheint Theodorus von Aſine verſucht zu haben[301]). Der ihm mit dem Porphyrius gemeinſamen oder von ihm beſtimmter ausgeſprochenen intelligibelen Dreiheit, die er als (das zweite) Eins bezeichnete, ſchloß er die intellektuelle Dreiheit des Seins, des Denkens und des Lebens an, und dieſer wiederum die demiurgiſche Trias des Seienden, des Nus und der Quelle der Seelen, und theilte jedes dieſer drei Glieder in ein Erſtes, Mittleres und Letztes. In ähnlicher Weiſe unterſchied er drei Seelen, die urſprüngliche, die allgemeine und die ſchlechthin getheilte oder Weltſeele. Aus der urſprünglichen Dreitheilung war ihm nämlich eine Fünftheilung geworden: das Urweſen, das Intelligibele, das Intellektuelle, das Demiurgiſche und Pſychiſche. Proklus hält ihn hoch, höher aber noch ſeinen Lehrer Syrianus[302]), und freilich ſcheint dieſer das Spiel begrifflicher Spaltungen noch ohngleich weiter geführt und zugleich in der Ausklügelung und Anwendung der myſtiſchen Zahlenlehre den Theodorus übertroffen zu haben. Je willkürlicher die Begriffsſpaltungen waren, um ſo leichter mußten neue Kombinationen ſich ergeben. Syrianus meinte im platoniſchen Parmenides einen neuen Leitfaden gefunden zu haben und preßte aus demſelben die Fünfheit des Eins, der göttlichen Welt, der Seele, der im Stoffe wirkenden Formen und die Materie heraus, unterſchied dann in der göttlichen Welt das Intelligibele, das Intellektuelle und die überweltliche Seele; im Intelligibelen das lebende Weſen an ſich (αὐτοζῷον), die Weſenheit und das Intelligibele. Als erſtes Glied der intellektuellen Welt betrachtet er den Demiurgos oder Zeus, ſchließt dieſem eine Dreiheit demiurgiſcher Kräfte an, welcher die Ideen als Urbilder angehören ſollen, jedoch ſo daß ſie urſprünglich dem In-

301) ſ. Zeller 904 ff. vgl. Simon II, 243 ff.

302) vgl. Simon 379 ff. Vacherot 201 ff. Zeller 901 ff.

telligibelen und nur abgeleiteter Weise dem Demiurgos einwohnten. Die pythagorische Vierzahl und Zehnzahl wurden zu Hülfe genommen um das Verhältniß scheinbar näher zu bestimmen: denn die Ideen sind ihm zugleich Zahlen und wirkende Kräfte, jedoch die Zahlen der Grund der demiurgischen Ideen. Von seiner mystischen Zahlenlehre finden sich nur Bruchstücke. Aus dem Demiurgos und einer der niedrigeren Kräfte wird dann die Seele abgeleitet. Hätte man diese Männer gefragt: wie aber kommt Ihr zu Eurem Wissen um die ganze Reihenfolge geistiger Wesenheiten, so hätten sie sich auf ihren Grundsatz berufen mögen, demzufolge jede niedere Stufe in eigenthümlicher Weise an allen höheren Theil habe, so daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, lückenlose Einsicht in die ganze Reihenfolge zu gewinnen. So aber näherte der Neuplatonismus mehr und mehr der Emanationslehre sich wiederum an, von der ihn fern zu halten Plotinus bestrebt gewesen war; während er die nothwendigen Voraussetzungen der Welt des Denkens und der Dinge regressiv hatte finden wollen, vermaßen sich seine Nachfolger progressiv die ganze Geisterwelt zu konstruiren; die ursprünglich rein geistig gefaßten Verhältnisse der Abfolge wurden auf die Weise immer mehr zu physischen Ausflüssen; hatte ja schon Syrianus das Geschlechtsverhältniß, ähnlich wie die Gnostiker, auf das Gebiet der intelligibelen Zahlen zurückgeführt.

Das fein gesponnene Gewebe logisch-mystischer Phantasien über die Geister- und Götterwelt zu seiner Vollendung zu führen, war Proklus in hohem Maße geeignet. Er hatte die Hauptrichtungen der neueren Durchführung plotinischer Lehren in sich vereinigt, hatte in das theurgische Götterpantheon des göttlichen Jamblichus und die Vorhallen dazu, orphische, chaldäisch-ägyptische Theologie, Orakel und Spruchweisheit der Götter, eben so sich eingelebt, wie in die Triadentheorie des Theodorus und Syrianus, war in Aristoteles bewandert und kühn genug um die logischen Formen über alles Erfahrungsgebiet hinaus auf die Welt des Intelligibelen anzuwenden; was Aristoteles als Endpunkte bezeichnet hatte, wohin ihre Anwendung führen sollte, erweiterte er zum unermeßlichen Gebiet ungehemmter logischer Bewegung. Doch auch

ihm war Ariſtoteles nur Vorhalle zur tieferen Erkenntniß, Plato ihr wahrer Prophet, vorausgeſetzt daß man den Geheimſinn ſeiner Dialogen, namentlich des Parmenides und Timäus, und ihre Uebereinſtimmung mit orientaliſcher Theologie und neuplatoniſcher Triadenlehre myſtagogiſch ſich eröffnet habe. Dazu kam ſeine außerordentliche Beleſenheit in ächten und gefälſchten Schriften, welcher wir die Kenntniß uns anderweitig unbekannter Bruchſtücke aus beiden verdanken. Endlich übertraf er ſeine Vorgänger an grübelndem Scharfſinn und wahrſcheinlich auch an Lebhaftigkeit der Phantaſie, kraft welcher er ſeine Abſtraktionen mit dem Schein der Realität bekleidete; er ſelber wenigſtens bewegt ſich unter ihnen mit der Sicherheit eines Traumwandlers; einem nüchternen Sinne freilich wird es ſchwer unter ihnen das Gleichgewicht zu behaupten und nicht vom Schwindel ergriffen zu werden.

In der Grundlegung ſeiner Triadenlehre[303]), die ſich vorzüglich in ſeiner theologiſchen Einleitung findet, hält ſich Proklus noch großentheils an plotiniſchen Principien. Er geht davon aus daß jede Vielheit eine Einheit vorausſetze und an ihr Theil habe, zwar ſo daß die Kraftfülle der Einheit unverändert dieſelbe bleibe, jede Wirkung der Einheit daher kraft der Aehnlichkeit, mit ihr geeinigt ſei, ſo daß jedes höhere Weſen durch alle niedrigeren ſeiner Ordnung hindurchgehe, zugleich jedoch jedes niedere von dem höheren ſich unterſcheide und zu ihm zurückſtrebe. Danach unterſcheidet er durchgehends die drei Momente, des Seins des Gewirkten in der Urſache, ſeines Heraustretens aus derſelben und ſeiner Rückkehr zu ihr. Ferner folgert er daß je weiter entfernt von ſeiner Einheit, um ſo getheilter und unvollkommner das Sein werde, mithin die einfachſten Weſen die vollkommenſten und kraftreichſten ſeien, und wiederum die einfachſten auch die allgemeinſten. In der un-

303) An die Stelle der ſehr ausführlichen Analyſen der Lehren des Proklus in den Werken von Vacherot (II, 210—383) und Simon (404—583) tritt bei Zeller (916—953) eine ohngleich kürzere aber, ich glaube, präciſere. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine. Paris 1840, kenne ich nicht.

ermüdlichen Durchführung jener drei Momente geht auch Proklus von dem unbedingten Eins aus und bestimmt es der Hauptsache nach ähnlich wie Plotin, sucht aber dann sogleich eine Vermittelung zwischen dem schlechthin Unbegreiflichen, selbst nicht als allwirkende Ursache zu bezeichnenden, und der Welt des Intelligibelen, und statt mit Jamblichus ein zweites Urwesen anzunehmen, schiebt er eine Vielheit dem absoluten Eins verwandter Einheiten ein, als einheitliche überwesentliche Zahlen, die kraft ihres Ineinanderseins wiederum zu einer Einheit sich vereinigten; doch sollen sie, ihren Bestimmtheiten nach von einander verschieden, dem absoluten Eins näher oder ferner stehn; und diese Einheiten sind ihm denn die höchsten Götter. Sie sind kraft ihrer Wirkungen erkennbar und Sitz der Vorsehung. Erst ihnen schließt sich das Gebiet des Intelligibelen an, und dann das des Intelligenten; die Kluft zwischen beiden soll durch das zugleich Intelligibele und Intelligente ausgefüllt werden; und diesen drei Gebieten sollen die Begriffe des Seins, des Lebens und des Denkens entsprechen, oder auch die der Wirklichkeit oder Güte, der Kraft und des Wissens; doch soll auch das Leben und Denken im Sein, in der Weise desselben, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, in je eigenthümlicher Weise, enthalten sein. Das Intelligibele selbst theilt sich dann in drei Triaden, deren erste die der Grenze, das Unbegrenzte und das Gemischte umfaßt; von der Grenze oder der Wirklichkeit (ὕπαρξις) soll mit der unendlichen Kraft des Unbegrenzten das Sein gezeugt, aus dem Unbegrenzten das intelligibele Princip der Materie, aus Grenze und Unbegrenztem zusammen das Gemischte oder die Wesenheit (οὐσία) sich ergeben und die zwei Bestandtheile desselben sollen auf allen Stufen des Seins (oder der Wesenheit?) sich wiederfinden. Die zweite intelligibele Dreiheit wird als intelligibeles Leben (νοητὴ ζωή) oder Ewigkeit bezeichnet; doch weiß als Glieder derselben Proklus nur wiederum die Grenze, das Unbegrenzte und das Leben, wenn auch wohl in abgeleitetem Sinn, anzugeben; diese Trias soll zur vorangegangenen sich verhalten wie die Vielheit zur Einheit. In der dritten, dem Geiste entsprechenden Dreiheit, erzeugt fortschreitend die Einheit eine von

ihr umfaßte ideelle Vielheit, d. h. die Welt der intelligibelen Ideen, das αὐτοζῶον des Timäus. Im Rückgang auf die allen drei Triaden zu Grunde liegende Eintheilung wird je das erſte Glied derſelben als Vater, das zweite als Kraft, das dritte als Denken bezeichnet, um auch ſo wiederum ein Band zwiſchen ihnen unter ſich und zwiſchen ihnen und jener Grundeintheilung zu ſchlingen. Das intellektuel-intelligibile Gebiet, das der vervielfältigenden zeugenden Kraft, wird den Göttern eingeräumt und eine zwiefache Klaſſe derſelben unterſchieden, die intelligibele des überhimmliſchen Orts und die des Uranos: zu erſterer gehören die Urzahlen als Band zwiſchen der einheitlichen intelligibelen und der vielfachen intellektuellen Welt, mit den drei Gliedern des Eins, des Andren und des Seienden, aus denen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden konſtruirt und ſämmtliche Urzahlen von den intellektuellen, ſeeliſchen u. a. unterſchieden werden. Als zweite Trias folgt dann die der zuſammenhaltenden Götter (συνεκτικοί), d. h. das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte; — der zweiten die dritte Trias der vollendenden Götter (θεοὶ τελεσιουργοί). Noch verwickelter iſt die Konſtruktion der nach jamblichiſcher Siebenzahl geordneten intellektuellen Götterordnungen. Doch umfaſſen die ſieben Hebdomaden, welche Proklus herausklügelt, noch keineswegs die ganze Fülle göttlicher Weſen; ein guter Theil derſelben wird dem pſychiſen Gebiete vorbehalten, und in ihm finden denn auch die griechiſchen Götter, nachdem ſie theilweiſe ſchon in der intelligibelen Reihe aufgeführt waren, ihre gewiſſermaßen weltliche Stelle, wenngleich ſie noch immer als überweltliche Weſen im Unterſchiede von den innerweltlichen Theilgöttern und den mitten inne ſtehenden und beide Klaſſen verbindenden abgelöſten Göttern (ἀπόλυτοι θεοί) gefaßt werden. Auch für Unterkunft der Dämonen wird Sorge getragen.

Und was wird durch dieſes filagrammatiſche Netz von Begriffen gewonnen? ſie ſollen die drei großen Principien des plotiniſchen Weltalls durch Stufen der Vermittelungen mit einander verbinden, die zwiſchen ihnen befindlichen Klüfte ausfüllen, die unter allen verſchiedenen Stufen und Arten des Seins vorausge-

etzten Wechſelbeziehungen bezeichnen. Wer möchte einem ſolchen Beſtreben Achtung verweigern? Und doch muß man die darauf verwendete Geiſtesarbeit für eine unfruchtbare, ja verderbliche halten. Die Schwierigkeiten der Probleme, die noch Plotinus ſorgfältig erörtert hatte, werden verſchleiert, an die Stelle wirkender Urſachen und Weſenheiten treten todte Abſtraktionen, welche beſtimmt eine fortgehende Reihe zur Verbindung der drei Hauptſtufen des Seins zu bilden und die Wechſelbeziehungen unter ihnen zu bezeichnen, mit dem Scheine der Denknothwendigkeit und Realität durch myſtiſche Zahlenſpiele und durch willkürliche Zurückführung auf die bunte Götterwelt des Orients und vorzüglich Griechenlands bekleidet werden mußten. So entſtand ſtatt eines philoſophiſchen Lehrgebäudes ein phantaſtiſches Luftgebilde, deſſen verſchlungene Fäden die Neugierde reizen; und hat man ſich durch das Labyrinth deſſelben hindurchgefunden und die ſo häufig auf verſchiedenen Stufen wiederkehrenden gleichen Bezeichnungen und den Wechſel ihrer verſchiedenen Bedeutungen ſich gemerkt, ſo bedauert man mit Ueberdruß den übelberathenen Scharfſinn, der darauf verwendet worden iſt. Ohne auf die pſychologiſchen und ethiſchen Beſtandtheile des Gebäudes [304]) näher einzugehn, begnügen wir uns zu bemerken, daß das Uebermaß der Kühnheit der Konſtruktion in das demüthige Bekenntniß ſich auflöſt, der Menſch, deſſen Vermögen freier Selbſtbeſtimmung und der Mißbrauch deſſelben als Grund alles Uebels, ſo entſchieden hervorgehoben wird, vermöge doch nur durch fortgehende göttliche Beihülfe zur Wahrheit der Erkenntniſſe wie zu ſittlicher Wahlbeſtimmung zu gelangen, und jener Beihülfe nur durch religiöſe Uebungen, Weihen und theurgiſche Herabziehung der göttlichen Kräfte ins irdiſche Leben ſich verſichert zu halten. Freut man ſich ſeines an chriſtliche Lehre ſtreifenden Bekenntniſſes, daß der Glaube höher ſtehe als das Wiſſen, ſo überzeugt man ſich doch bald, wie fern dieſer ſein Glaube dem chriſtlichen ſtand.

7. Wenn Damascius den Verfall der atheniſchen Schule auf die Unfähigkeit der Nachfolger des Proklus, Marinus und Iſidorus, zu-

304) vgl. Simon II, 509 ff. Vacherot II, 355 ff. Zeller 936 ff.

rückführt, ſo mag er den Antheil außer Acht gelaſſen haben, den Ueberdruß an ſolchen endloſen Grübeleien daran gehabt haben wird. Ein vierter Schüler des Proklus, der Arzt Aſklepiodotus, obgleich als Wunderthäter geſchildert, ſcheint der Naturbeobachtung ſich zugewendet zu haben[305]); ein fünfter, Ammonius, Hermias' Sohn, iſt uns als fleißiger Kommentator des ariſtoteliſchen Organons bekannt und einer der von ihm erhaltenen Kommentare über das Büchelchen von der Auslegung (περὶ ἑρμηνείας) von nicht unbedeutendem Werthe für uns[306]). Ein ſpäterer Nachfolger, der ſcharfe Kritiker ſeiner Vorgänger, Damascius, gegen 520 Vorſteher der Schule, ſchwankt zwiſchen den Anſchauungsweiſen des Jamblichus und des Proklus, hebt aber das Unzureichende aller Bezeichnungen nicht blos für das ſchlechthin unbedingte Princip, ſondern auch für die folgenden, und der Ableitungsweiſen der niederen aus den höheren, mit Klagen über die Beſchränktheit des Denkens wie der Sprache, auf das ſchärfſte hervor. Nur der Gedanke daß Alles das Eine und das Eine Alles ſei, ſcheint ihm zu genügen, d. h. die entſchiedenſte Identitätslehre. Schon die beiden erſten von der unbedingten Einheit den Weg zur Vielheit anbahnenden Principien bezeichnet er als Eins Alles und Alles Eins (ἓν. πάντα und πάντα ἕν).

An Kritikloſigkeit und Miſchſucht ſteht er den vorher genannten Vorgängern nicht nach und wie mancherlei Neues auch die von ihm erhaltene Schrift enthält, nur mit größter Vorſicht iſt ſie zu benutzen. Als Kommentator ariſtoteliſcher Schriften kennen wir ihn durch wenig erhebliche Auszüge aus ſeinen Erklärungen zu Ariſtoteles' Büchern vom Himmel[307]). Nach dem vom Kaiſer Juſtinianus verordneten Schluß der Philoſophenſchule in Athen wendete er ſich mit Simplicius, Priscianus, Theodorus u. A. zum

---

305) Simon 584 ff. Vacherot II, 355 ff. Zeller 953 ff.

306) vgl. m. wiederholt angef. Abhandlung (282 u. f. w.).

307) Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν ed. I. Kopp 1862. vgl. die (305) angeführten Werke. — ſ. Schol. 454—468.

König Chosroës von Persien, von wo sie nach erfolgtem Frieden des Königs mit dem römischen Reiche, enttäuscht nach Griechenland zurückkehrten [308]). Vom Damascius erfahren wir nichts Weiteres. Simplicius hatte noch nach dem Tode des Damascius, mithin nach der Rückkehr aus Persien, seinen Kommentar zur Physik des Aristoteles verfaßt, und nach diesem den zu den Büchern von der Seele, wahrscheinlich auch zum Epiktet; wo? erfahren wir nicht; doch wahrscheinlich, daß der Reichthum der Quellen, die er in den Kommentaren zur Physik, zu den Büchern vom Himmel und zu den Kategorien benutzte, nur in Alexandria zu finden war; in Alexandria hatte er vermuthlich auch früher den Ammonius gehört, später den Damascius in Athen. Wir dürfen es wohl als eine providentielle Fügung betrachten, daß unmittelbar vor dem Untergang großer Bücherschätze ein unermüdlich thätiger und gründlich gelehrter Mann wie Simplicius sichs angelegen sein ließ was irgend zur Erklärung der von ihm bearbeiteten aristotelischen Bücher dienen konnte, aus den schon damals seltenen Schriften der ältesten griechischen Philosophen, aus den früheren peripatetischen Kommentaren des Andronikus Rhodius, Aspasius, Alexander Aphrodisiensis bis zu Porphyrius und Damascius herab, aus den den zu erklärenden Schriften des Aristoteles gleichnamigen Büchern des Theophrastus, Eudemus, Strato, aus älteren astronomischen Theorien und Ueberlieferungen u. s. f. auszuziehn und mitzutheilen. Kann auch Simplicius in der eignen Auslegung der Texte die neuplatonische Schule, der er angehört, nicht verläugnen, ist er namentlich geneigt die aristotelische Kritik platonischer Lehren als Hinweisung auf einen tieferen Sinn derselben zu fassen, um die Uebereinstimmung der Theorien beider großen Philosophen aufrecht zu halten: so zeichnet er sich doch durch Unbefangenheit und kritischen, auch auf Prüfung der verschiedenen Lesarten zurückgehenden Sinn vor den neuplatonischen Auslegern, nach der Zeit des Porphyrius, so viel wir davon kennen, sehr entschieden aus, gewährt unentbehrliche

308) s. Kopp, praef. in Damasc. und Zumpt über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen S. 60 ff.

Hülfsmittel zum richtigen Verständniß der von ihm kommentirten Bücher des Aristoteles und läßt sich oft, wo er fehlgreift, durch die von ihm angeführten Auslegungen Früherer kontroliren[309]). Sein gleichzeitiger christlicher Nebenbuhler, Johannes Philoponus, der leidenschaftliche Bekämpfer der aristotelischen und neuplatonischen Lehre von der Ewigkeit der Welt, steht ihm weit nach, außer etwa im Commentar zu den Büchern von der Seele. Und doch ist auch er noch ehrenwerth im Vergleich mit den ärmlichen Kommentatoren der späteren Zeit, die ihren Vorgängern nur das Unbedeutende ausgezogen, d. h. nur Sinn für das Triviale gehabt zu haben scheinen. Während das Christenthum im lateinischen Mittelalter ein neues Licht der Forschung nach und nach anzündete, verknöcherte es im griechischen Orient in leblosem dogmatischen Formalismus, ohne bis ins fünfzehnte Jahrhundert von dem belebenden Hauch jener neuen Philosophie im geringsten berührt zu werden; da endlich zieht diese, für freilich nur kurze Zeit, Griechen in ihre Kreise. Der einzige griechische Kommentator des Aristoteles, bei dem ich Berücksichtigung der Philosophie des Mittelalters gefunden habe, gehört dem fünfzehnten Jahrhundert an. Selbst schätzbare Sammelwerke, wie das frühere des Johannes Stobäus, das spätere, die Bibliothek des Patriarchen Photius, im neunten Jahrhundert, scheinen sehr vereinzelt geblieben zu sein.

So erliegt denn die griechische Philosophie schon im sechsten Jahrhundert, man kann nicht eigentlich behaupten der Altersschwäche, eher möchte man sagen, einem tödtlichen Paroxysmus; denn die Kühnheit mit der sie in ihrem Jugendmuth an die Lösung der schwierigsten Probleme sich gewagt hatte, hat sie sich auch in ihrem Alter bewahrt; will sie ja die Richtungen der Bildung der ganzen damals bekannten Welt in sich vereinigen. Und allerdings hatte der griechische Geist den Beruf durch Sprache und Literatur neue Lebenskeime im absterbenden Orient zu wecken, aber je mehr die Koncentration und Selbstständigkeit seiner Kraft abnahm jene ver-

309) vgl. m. Artikel über Simplicius in d. Dictionary of Greek and Roman biography and mythology.

ſchiedenen Richtungen zu beherrſchen und durch beſeelende Einheit zu durchdringen, um ſo kühner erweiterte man die Kreiſe der beabſichtigten Weltphiloſophie. Plotinus war der einzige in dieſer letzten Periode der griechiſchen Philoſophie, welcher unter den Anſchauungsweiſen des Orients die mit dem griechiſchen Geiſte vereinbaren von den nicht damit vereinbaren zu unterſcheiden und jene mit der urſprünglich griechiſchen Anſchauungsweiſe zu verknüpfen wußte. Wie ſchmerzlich auch nach dieſem letzten Aufflammen des griechiſchen Geiſtes, ihn mit Verleugnung ſeiner urſprünglichen Klarheit, im trüben Dunſtkreiſe verworrener Vorſtellungen erlöſchen zu gehn, ſo wollen wir doch nicht vergeſſen daß nicht blos die Anfänge der neuplatoniſchen Schule den Sinn für Philoſophie in den chriſtlichen Vätern geweckt oder genährt haben, ſondern auch der Kampf gegen dieſelbe bis in ihre letzten Ausläufer, zu wiſſenſchaftlicher Faſſung und Verbindung der geoffenbarten Lehren veranlaſſen mußte, auch wenn die Vermiſchung mit neuplatoniſcher Anſchauungsweiſe die Reinheit derſelben hin und wieder trübte, wie namentlich in dem Dionyſius dem Areopagiten fälſchlich zugeſchriebenen Werke. Und doch war eben dieſes Werk von bedeutendem Einfluß auf den erſten Verſuch des Mittelalters, den des Skotus Erigena, ein philoſophiſches Lehrgebäude aufzuführen. Im Uebrigen wurden die Anfänge der Philoſophie des Mittelalters nur mittelbar, nicht unmittelbar, durch griechiſche Werke geweckt und geleitet; man konnte allein aus abgeleiteten lateiniſchen Quellen ſchöpfen. Von richtigem Sinn geleitet, fühlte man zunächſt das Bedürfniß ſtreng logiſcher Schule und wendete ſich mit Eifer den in lateiniſcher Ueberſetzung vorhandenen Büchern des ariſtoteliſchen Organons zu und den Erklärungen derſelben. In dieſer Beziehung iſt Anicius Manlius Severinus Boëthius, der vom Gothenkönig Theodorich zuerſt mit wichtigen Geſchäften betraute und demnächſt in Folge falſcher Anklage (526) hingerichtete Staatsmann, ein wahrer Wohlthäter des Mittelalters geworden. Durch ihn kamen gute Ueberſetzungen ſolcher Bücher und zweckmäßige Erklärungen derſelben auf das ſchon im Anbruch begriffene Mittelalter. Im Anſchluß an Porphyrius iſt es ihm zunächſt um rich-

tige Erklärung der Werke zu thun; auf die langathmigen Discuſſionen der übrigen Neuplatoniker und ihre Verſuche den ariſtoteliſchen Text platoniſch zu deuten, läßt er ſich ſelten ein, hat dagegen neben dem Porphyrius, die früheren peripatetiſchen Erklärer fleißig eingeſehn. Auch ſein zu eignem Troſt im Gefängniß verfaßtes Buch vom Troſte der Philoſophie war wohl geeignet das Nachdenken über philoſophiſche Fragen zu wecken und durch ſeine, wenn auch nicht chriſtliche, doch dem chriſtlichen Sinne verwandte Frömmigkeit, in jenen Jahrhunderten der Drangſale Muth und Ergebung aufrecht zu halten. Der fromme Geiſt des Buches ſprach ſo zum Herzen, daß man an der Chriſtlichkeit des Verfaſſers nicht zweifelte, die Spuren einer allerdings ſehr gemilderten neuplatoniſchen Anſchauungsweiſe überſah nnd den Tod des edlen Dulders als den eines chriſtlichen Märtyrers ſich dachte. Wenn es nun auch mehr als zweifelhaft iſt daß irgend eine der ihm beigelegten Schriften über chriſtliche Dogmen die ſeinige ſei, und ebenſo daß er ein rechtgläubiger Chriſt geweſen, ſo war er doch ſicherlich vom chriſtlichen Geiſte angehaucht und gehörte wahrſcheinlich zu Solchen, die auf der Umkehr von neuplatoniſcher Philoſophie zum Chriſtenthum begriffen waren [310]).

Andre Werke, welche ohne irgend bedeutenden eigenthümlichen Gehalt, eine wenngleich dürftige Kenntniß der alten Philoſophie auf das Mittelalter übertragen haben, zu kennzeichnen, muß ich der Geſchichte der Philoſophie jenes Zeitalters überlaſſen. Ebenſo übergehe ich den Nemeſius, wie wichtig auch ſein Buch von der Natur des Menſchen für Geſchichte der älteren Philoſophie. Er gehört dem Uebergang von der alten zur chriſtlichen Philoſophie an.

310) ſ. die gründliche Unterſuchung von Fr. Ritſch, das Syſtem des Boethius und die ihm zugeſchriebenen theologiſchen Schriften. Berlin 1860.

Bonn, Druck von Carl Georgi.